بسم الله الرحمن الرحيم

مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان

مادة مرشحة للفوز بمسابقة كاتب الألوكة الثانية

أعداد

أحمد مبارك سالم

تمهيد

الحمد لله الذي أعز المسلمين بالإسلام، والصلاة والسلام على نبينا أحمد خير الأنام، وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداه إلى يوم الزحام، وبعد.

فإن مما منّ الله به تعالى على هذه الأمة الأمر الرشيد ، الذي حثّ فيه على التحصيل والتجديد، وإمعان البحث لاستخراج الرأي السديد، وهذا ما أنبت الحياة المنهجيّة التي تأصّلت فيهما معالم التفوق والترشيد.

ترتبط حياة الإنسان منذ عصورها الأولى بتشريعات مختلفة المصادر — شرعية ووضعية – تنظم مختلف جوانب حياته؛ وذلك من أجل العمل على تنميط العلاقات الإنسانية بما يكفل الخير للإنسان والإنسانية، ليتأتى مرتكز الاختلاف في هذه التشريعات مبنيا على القاعدة التي ترتكز عليها في فلسفتها ومقاصدها، وهو ما يستلزم استيعابا لمسألة النسبية والتناسب، وذلك على نحو يكفل تحقيق المستهدف والمقصود في تنظيم حياة الإنسان وحفظ مصالحه وعلاقاته.وبذلك فإن التشريعات التي تنظم حياة الإنسان وترعى حقوقه قد ارتبطت به ارتباط نشأة، وأخذت في التجدد بتجدد حياته، فهو ما زال يبحث عما يصلح من شأنه وينظم حياته ببصيرة ومن دون بصيرة.

إن المولى عز وجل الذي خلق مخلوقاته لم يتركهم دون تنظيم لعلاقاتهم، وإرساء لضوابط حقوقهم وممارساتهم بما يحفظ عليهم إنسانيتهم التي كرمهم آدم على سائر المخلوقات؛ ومن أجل ذلك أنزل العديد من الكتب التي قرر فيها التنظيمات التي تنظم حياة الإنسان حتى ختمها بخير تبيان، وهو القرآن الكريم الذي نسخ بها كل الشرائع التي قبله، وأنزله على خاتم رسله محمد (صلى الله عليه وسلم).

لقد نظم المولى عز وجل فيما أنزل على نبيه (صلى الله عليه وسلم) من تشريع سائر جوانب حياة الإنسان، ووضع ضوابطا للتعامل مع سائر ما يبرز من متغيرات ومستجدات، حيث قرر من أجل ذلك قواعد ثابتة لا تتغير، هذا إلى جانب مسائل جعلها محلا للاجتهاد ممن يسخّره الله لتجديد دين هذه الأمة، وذلك في مرونة منقطعة النظير. إلا

أن الأمة عندما تقاعست عن تعزيز الروابط بهذه التشريعات، فإنها أصبحت جاهلة وحائرة تبحث عما يناسبها ويصلح من شأنها، وذلك على الرغم من أنها تؤمن بالله الذي أغناها عن هذا الجهد المضني، وذلك بتشريع يرفع من شأنها ومكانتها.

وبذلك فإنه لا مناص عن الربط بين ما قرره المولى عز وجل من تشريع لتنظيم حقوق الإنسان، وبما وضعه من ضوابط وحدود لممارستها، وذلك بما يكفل تحقيق المقاصد الشرعية المرعية في مختلف مستوياتها، وأنه لا يمكن – وإن كانت هناك مساحة إنسانية مشتركة في التنظير والتفعيل لهذه الحقوق – فك هذا الارتباط بأي حال من الأحوال؛ ذلك أن المرتكز الذي تقوم عليه حقوق الإنسان في ارتباطها بالمقاصد فيه منطلقا عقديا يرتبط بالالتزام بقواعد الدين، وليس مرتكزا على ضمير الإنسان الذي ما زال يتعامى عن الحقائق المجرّدة، وتجده دائما يكيل بمكيالين، ولا يمكن أن تجد له لا رابطا ولا ضابط، فهو ما يلبث يثبت فشله في مساحة ينبغي ألا يكون فيها حيّزا لتفكير الإنسان؛ وذلك لأنها مما كتب الله فيها الاختصاص لرب الإنسان، الذي هو أعلم بما يناسبه ويحفظ له إنسانيته التي كرّمه بها على سائر المخلوقات.

توطئـــــة

الإطار النظري للبحث

- مقدمة

ارتبط تنظيم العلاقات في الحياة الإنسانية منذ نشأة التجمعات البشرية بقواعد تنظيمية من شأنها أن تكفل حماية للعلاقات، وتضع حدودا للحريات، وهي في الغالب تنظم بقواعد قانونية قررتها المدونات والتشريعات عبر التاريخ وما زالت، وإن اختلفت فيما بينها بالنسبة للمصدر الذي يقرر الحقوق ويضع حدودا لتنظيمها، وخلاف ما يتصل بذلك.

ومنذ نشأة هذه القواعد التي تُعنى بحقوق الإنسان التي قررتها المجتمعات من أجل حماية إنسانية الإنسان وكرامته من الانتهاك، وهي تبرز ما بين قيما أخلاقية ينبغي أن ينبع الالتزام بها من الداخل، وما بين قانون ملزم من شأن انتهاك قاعدته ترتيب تجريم لفعل

الانتهاك، ومن ثم رتبت بعض التشريعات عقوبات من أجل حماية هذه القواعد التي تنظم حقوق الإنسان من الانتهاك، وذلك مع اختلاف المصادر والمقوّمات التي تقوم عليها هذه الحقوق.

وإذا كانت مقاصد الشريعة تتمثل فيما تقرر حمايته من الانتهاك وفق مراتبه ومستوياته، وأنه لأجل حماية هذه المقاصد قد حدد ونظّم التشريع الرباني هذه الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان، فإن التشريعات الوضعية الأخرى التي تدّعي مصدريتها من ضمير الإنسان الأعمى، والذي ارتقى بإنسانيته من جانب، وانتهكها من جوانب أخرى، إذا كان ذلك فإن هذه العلاقة ما زالت تثير جدلية حمقاء عرجاء ليس من شأنها أن تتضارب مع مقاصد الشريعة العليا بسمو مصدرها وإجماع اجتهادات الفكر والفقه على تقريرها، وذلك استمدادا من النصوص والتشريعات في الكتاب والسنة، حيث ربط العلماء المعاصرين حقوق الإنسان بمقاصد الدين، فلا إقرار ولا تنظيم لها إلا بتشريع رب العالمين.

- أهمية البحث

في ظل المتغيرات المستجدة، والتقدم والمدنية التي أحرزتها الشعوب الغربية، لا سيما وأنها تعد النموذج الإيجابي على الساحة العالمية لحماية حقوق الإنسان والارتقاء بإنسانيته، لا سيما في ظل الانتهاك الذي تعاني منه إنسانيته في دول العالم الثالث، والتي منها الدول الإسلامية، في ظل كل هذه المتغيرات فقد أصبح النظام الغربي والتشريعات الغربية التي عبر عنها الإعلان العالمي للإنسان هو الواقع الذي يفرض نفسه، وإن تعارض في كثير من محاوره مع أحكام الدين، حيث ما زالت المطالبات تتوالى من أجل تفعيل المنظومة الغربية لحقوق الإنسان في العالم الثالث، ولكن هذه المطالبة ليست من أجل الارتقاء بمجتمعات العالم الثالث لتنافس المجتمعات الغربية، بل تحقيقا لمصالح فئوية، حيث أن الغرب أدرك تمام الإدراك أن إعادة تفعيل أحكام الدين وتحقيق مقاصده العليّة في الأحكام والتشريعات التي تنظم حياة المجتمعات المسلمة، هو الذي من شأنه أن يهدد الغرب في مصالحه ومآربه التي يسعى من خلالها لبناء ذاته على حساب تفكيك خصوصيات الآخرين ومنطلقات تقدمهم وحداثتهم.

- حدود البحث

لا يمكن التفرّع في مختلف المسائل التي ترتبط بمقاصد الشريعة في مختلف مراتبها في تشعباتها واختلاف وجهات النظر في تحديدها وتنظير ما يرتبط بها، كما لا يمكن التشعّب في حقوق الإنسان ولا تناول ما يتصل بها جملة وتفصيلا، وما تم تناوله في هذه الدراسة التي تستهدف دراسة العلاقة بين حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة هو محاور ترتبط بكلا الموضوعين في الجملة لا في التفصيل، ومن أجل ذلك فقد تحددت حدود البحث بما يلي من محاور:

– المحور الشرعي والثقافي: حيث تم فيه تناول ما يتصل بمنشأ حقوق الإنسان ومصادرها ومقوماتها، وما تعبر عنه هذه الحقوق من كونها قيمة أخلاقية وقاعدة ملزمة، وما يتصل بجانب الجدلية في العلاقة بين هذه الحقوق ومقاصد الشريعة، وفلسفة الحق والواجب، وأخيرا ما يتصل بالبعد الفلسفي والعقدي والسياسي لهذه الحقوق.

– المحور السياسي: حيث تم فيه تناول الممارسة السياسية لهذه الحقوق مما يتصل بمسوّغات انتهاكها، وما يتصل بتفعيلها في الأنظمة الشمولية والليبرالية والنظام الإسلامي، هذا بالإضافة إلى تناول أزمة الانتهاك التي تعاني منها هذه الحقوق ونتائج هذه الأزمة في ظل الواقع الراهن، وما يتصل بتنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة، وفاعلية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقيمة تأثيره، وأخيرا دور منظمات حقوق الإنسان في ظل تحديات ا لواقع السياسي، وجوانب الفاعلية فيما يقوم عليه نظام الحسبة في الإسلام.

– المحور الاقتصادي والاجتماعي: حيث تم فيه تناول ما يتصل بحقوق الإنسان الأساسية التي ينبغي ألا تنفصل عنه في جميع الأحوال، وهي في الجانب الاقتصادي الأمن الغذائي، وفي الجانب الاجتماعي حق المواطنة في ظل تعدد الديانات والأعراق، وما يتصل بالأمن الاجتماعي في ظل غياب التفعيل لتنظيم الحقوق والواجبات.

– المحور التربوي: حيث تم فيه تناول ما تواجهه المجتمعات المستضعفة من المجتمعات المسيطرة التي تسعى إلى تنميط الإنسان وانتهاك خصوصيته الثقافية؛ وذلك تحقيقا لمزيد من الهيمنة والمحاصرة، وما يتصل بمنطلق منهجية بناء إنسان الواجب بناء على الاعتبارات التي

يقوم عليها منطلق إقرار حقوق الإنسان في الغرب مقارنا بالمنطلق العقدي الذي تبنى عليه هذه الحقوق في المنهجية الإسلامية.

- الصعوبات التي واجهت الباحث

إن تشعب موضوعات البحث وجمعها بين عدة مجالات في معالجة واحدة يبرز صعوبة في التوفيق والاستنباط، لا سيما وأن هذه الدراسة تبرز إشكالية في ظل تحديات عالمية من أبرز أسبابها التقاعس عن التنظير والتفعيل للنظرية الإسلامية لمواجهة مثل هذه التحديات، وهذا يعني أن هناك مواجهة غير متكافئة على أرض الواقع، وذلك على اعتبار أن هناك منهجية تبسط نفوذها على الساحة، وفي ذات الوقت تواجهها منهجية لا تتجاوز في الحقيقة مرحلة التنظير؛ وذلك لتقاعس أصحابها عن تفعيلها في تنظيم حياتهم.

ثم إن الدراسات التي تربط بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان في محاور مختلفة، وتعالجها معالجة مقارنة دراسات قليلة، مما استلزم من الباحث لملمت شعثه في المحاور المطروحة، والعمل على ربطها عندما يستدعي الربط بمقاصد الشريعة.

- مصادر البحث وتوثيقه

من أجل تحليل مختلف القضايا والمحاور في هذه الدراسة، فقد تم الاعتماد على عدد من الدراسات التي تناولت مختلف المحاور المطروحة على اختلاف جوانبها، حيث تم الاعتماد على عدد من الكتابات التي تناولت الموضوع بمعالجات قانونية، وعلى كتابات أخرى تناولت الموضوع بمعالجات إحصائية، هذا بالإضافة إلى دراسات طرحت في عدد من المؤتمرات كان فيها شيء من المقارنة في جوانب مختلفة مما يتصل بمحاور هذه الدراسة.

هذا فضلا عن بعض الدراسات التي نشرت في عدد من المواقع على شبكة الإنترنت، والتي منها دراسات عرضها أصحابها في مؤتمرات إقليمية وعالمية عقدت لمناقشة محاور الدراسة، وهذا ما أكسب هذه الدراسة شيئا من الواقعية في مناقشة عدد من المسائل والمستجدات المختلفة التي تتصل بموضوع هذه الدراسة.

ومما يُسترعى التنبيه إليه أيضا في ذلك أنه لم يتم الاعتماد على المصادر التي تتصل بموضوع جهود الأمم المتحدة في مواثيقها ومعاهداتها فيما يتصل بهذه القضية مما قررته مصادرها

المطبوعة فحسب، بل تم طرح وجهات نظرٍ مغايرة لما ورد في هذه المطبوعات، وذلك بالنسبة لعدد من وجهات النظر التي تتصل بمعطيات الواقع والجهود العالمية المبذولة لحماية حقوق الإنسان من قبل الأمم المتحدة؛ وذلك حفظا للموضوعية العلمية.

أما بالنسبة لتوثيق البحث فقد تم وضع هوامش هذه الدراسة في أسفل كل صفحة على حدة؛ وذلك للتسهيل على القارئ لمعرفة مصادر هذه الدراسة، كما تم بالنسبة للمعلومات المستقاة من مراجع هذه الدراسة الإشارة إلى المصدر الأصلي، هذا فضلا عن الإشارة بالنسبة للدراسات المنشورة على الشبكة العالمية للمعلومات إلى كاتب الدراسة، وتاريخ دخول الموقع.

وقد تم ترتيب قائمة المراجع حسب الترتيب الأبجدي، وتم وضع الدراسات التي عرضت في المؤتمرات في بند خاص، والإشارة كذلك إلى المواقع التي تم استقاء الدراسات منها في ختام لائحة المراجع.

- منهجية البحث

تم في هذه الدراسة الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وهي منهجية تتطلب الحصول على نصوص معتبرة تتناول جوهر الموضوع، ومن ثم القيام بوصف تلك النصوص، والتركيز على عدد من عناصر النص لتحليل التوجهات في فهمها؛ وذلك بغرض مقارنته مع غيره للاتصال بالرأي والتحليل الأكثر وجاهة في ذلك.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المنهجية هي أحدث منهجيات البحث العلمي المتبعة في مجالات الدراسات الاجتماعية، وغايتها استخراج الأقوال والتعميمات اعتمادا على تحليل العبارة كما وردت في النص.

وهناك مجالان للتحليل الوصفي هما: – التحليل الكمي والكيفي – ، وقد تم في هذه الدراسة الاعتماد على التحليل الكيفي، والذي يعتمد فيه الباحث على قدراته العقلية في استنباط الأحكام من خلال النصوص والاجتهادات ، والعمل على إدراك مدلولاتها القريبة والبعيدة، وشرح تلك المدلولات وضمها إلى بعضها البعض ، واستخراج الأشباه والنظائر،

ثم الخروج بنتائج وتعميمات نهائية من المقاصد الكبرى والاتجاهات الأساسية الكامنة على المستوى الفكري الذي قام بتحليله.

- مشكلة البحث

نظرا لكون حقوق الإنسان في حدودها وقواعدها مثار جدل يرتبط بوجود الإنسان، وذلك باعتبار أن القواعد المثلى التي تنظم حياته ما زالت مثار جدل وتوجهات عديدة تتعدد بتعدد المناهج الفكرية للإنسان، فإن الإشكالية تكمن عندما تقرر أطرافا فكرية صلاحية نظم دون أخرى من النظم الوضعية، وفي هذه الدراسة لا تتم مناقشة مدى صلاحية النظام الإسلامي من عدمه، فهو موضوع لا يقع محلا للنقاش، وما يتم تناوله يتصل بإبراز الجوانب الجدلية المثارة حول موضوع حقوق الإنسان، والشبه المثارة المتمثلة بانتهاك هذه الحقوق في التشريعات الربانية؛ وذلك سعيا إلى إثبات عدم صلاحيتها لتنظيم حياة الإنسان، وهو ما ستتم معالجته كمشكلة للبحث في عدد محاور هذه الدراسة.

- الفرضيات الأساسية في البحث

لقد تأسس هذا البحث وتوجهت فصوله ومباحثه من أجل اختبار عدد من الفرضيات لمعرفة مدى صحتها من خطئها، وقد تمت صياغة هذه الفروض باعتقاد جدواها وصلاحيتها وإسهامها الإيجابي في تنظيم مواد البحث، وذلك باعتبارها المحاور التي يدور حولها البحث، حيث يتمثل أهمها بالتالي:

١. إن نشأة حقوق الإنسان تعكس تنوعا في مصادرها ومقوماتها، مما أبرز اختلافا في فهمها واستيعابها وتفعيل أدوات حمايتها؛ لذلك تأتت ضرورة مراعاة الخصوصية في مختلف أبعادها في ذلك.

٢. لحماية حقوق الإنسان لا بد من تنظيرها وتفعيلها كقيم أخلاقية وكقانون ملزم في ذات الوقت، ولا يمكن حمايتها دون تكامل هذين البعدين.

٣. تقتصر الجدلية في العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان على الاختلاف في وسائل حماية هذه الحقوق وضوابط ممارستها.

٤. يمكن أن تتحد الجهود الإنسانية على اختلاف توجهاتها لوضع وثيقة لحماية حقوق الإنسان تلتقي في محاورها عند نقاط واضحة ومحددة تنظيرا وتفعيلا؛ وذلك باعتبار القواسم الإنسانية المشتركة.

٥. إن حقوق الإنسان في ظل الوضع الراهن تعاني من أزمة لا يمكن تجاوزها في ظل الجهود المتواضعة المبذولة من منظمات حقوق الإنسان في ظل الواقع السياسي.

٦. إن المرحلة التي تعيشها المجتمعات الإنسانية، لا سيما في ظل الإمكانات المتاحة، والتقنيات المتطورة تعكس هشاشة في بناء منظومة حقوق الإنسان في ضروراتها ومسلّماتها، هذا فضلا عن حاجيتها وتحسيناتها.

٧. في ظل المتغيرات المعاصرة لا يمكن تفعيل الكثير من القواعد الفقهية الموضوعة من قبل فقهاء السلف في علاقة المسلمين بغيرهم، وأن ثمة متغيرات لا بد من مراعاتها في بناء هذه العلاقة.

٨. إن العولمة عبارة عن تسلّط ينبغي رفض فرضه باعتبار أنه سلاح فتاك يسعى الطرف الأقوى فيه إلى طمس هوية الطرف الأضعف، وذلك في انتهاك لأبسط حقوق الإنسان.

٩. تختلف منهجية وآلية بناء إنسان الواجب في المنهجية الغربية عنها في المنهجية الإسلامية، وذلك باعتبار اختلاف المصدر المستمد لإقرار هذه الحقوق وضوابطها وما يتصل بها في كلا المنهجين.

والله نسأل التوفيق في القول والعمل، وما كان من صواب فمن الله جل وعلى، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،،،

(مدخل)

مصطلحات ومفاهيم

يتعين في بعض الدراسات البداية بمدخل يتم من خلاله توضيح إما عدد من المصطلحات والمفاهيم، وإما توضيح الأطر العامة للدراسة من أجل تأطير مختلف المسائل التي ستطرح في الدراسة، وهذين الغرضين يعدان من قبيل التمهيد قبل الإطناب في القول بتناول المحاور التي تتصل بما يتم طرحه في التمهيد من أجل وضع الملامح العامة للموضوع محل الدراسة.

وفي هذه الدراسة نتناول عرضا لمختلف الجوانب التاريخية والواقعية والمستقبلية بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، لا سيما في ظل كيل الاتهامات للشريعة ولمبادئها الربانية بانتهاك هذه الحقوق الإنسانية، وذلك ما بين إلزام رباني لتحقيق الخير والنفع للبشرية بموجب هذه النظم والتشريعات، ومطالبات يمثلها الفكر الإنساني الناقص، والتي لا تستوعب ما ينفع الإنسان ولا يمكن أن تفقه وتدرك أبعاد مصلحتها الآنية والمستقبلية.

وما بين الإلزام الرباني والمطالبات الإنسانية، والحق والواجب والحرية والمسؤولية تتولد الإشكالات والمغالطات التي يتعين معالجتها، وهو ما يستهدف من خلال ما يطرح في محاور هذه الدراسة، وما سيتم استعراضه في عدد من المحاور لرصد وتأسيس رؤية مستقبلية في التأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها.

في هذا المدخل يتأتى استعراض عدد من المصطلحات والمفاهيم التي تتصل بمختلف المحاور التي سنعرّج عليه بالقول في هذه الدراسة؛ وذلك تحقيقا لتأطير وبيان الملامح العامة كمعالجة لموضوع مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، وذلك في ظل اللغط الذي يثور حول هذه المسألة على مختلف موائد الحوار وتبادل الرأي، لا سيما في ظل تحديات العولمـــة التي يمكن أن تكون أعظم سلاح فتاك لانتهاك حقوق الإنسان، لا سيما وهي تمثل سطوة وسيطرة يعلنها طرف أقوى مُستغِل على طرف أضعف مُستَغل في منظومة الإنسانية في العصر الحديث.

أولا: مقاصد الشريعة

إن المقصد في الشريعة يراد به الهدف والغرض. وقد عرف ابن عاشور مقاصد الشريعة بقوله: (هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها). [1]، كما ذكرها الدريني بأنها هي: (القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويستهدفها التشريع كليات وجزئيات). [2]

وهذا المصطلح عند الفقهاء يمثل قاعدة انطلاق الأحكام كما يقول الجويني: (ومن لم يتفطّن في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة). [3] ؛ ولهذا وضع الفقهاء قاعدة فقهية سموها (الأمور بمقاصدها). [4]

ومن مدخل المقاصد استطاع الأصوليون فصل القطعي عن الظني في الشريعة، وذلك بعد نخل الشريعة وغربلة أحكامها، حتى قال الجويني وتابعه الشاطبي أن مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي؛ وذلك باعتبار أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. [5]

---

[1] نقلا عن ابن عاشور في مقاصد الشريعة. وقد أورد هذا النقل الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، ط: 1، 1427 – 2006، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة – مصر، ص 220.

[2] نقلا عن الدريني في مقاصد الشريعة. وقد أورد هذا النقل الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 220.

[3] نقلا عن الجويني في البرهان (1 / 295). وقد أورد هذا النقل الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 220.

[4] نقلا عن البياتي، المدخل إلى الدين الإسلامي، ص 262. وقد أورد هذا النقل الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 221.

[5] نقلا عن الجويني، غياث الأمم، فقرة 249، والشاطبي، الموافقات (1 / 29)، وابن عاشور، المقدمة الأولى في مقاصد الشريعة، ص 156 وما بعدها. وقد أورد هذا النقل الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 221.

هذا مع التنبيه أنه ليس من الصواب مصادرة نصوص الشريعة الجزئية بحجة الاهتمام بالمقاصد؛ وذلك لأن النصوص تتضمن المصالح المفضية إلى المقاصد ولا تتحقق بدونها، وذلك كما عبر عن ذلك قديما الإمام الشاطبي.[٦]

وقد ذكر محمد بكر إسماعيل بأن الذين كتبوا في المقاصد قديما لم يعرفوها؛ وذلك لأن بعضهم كان يتعرض للكلام عن المقاصد تبعا لموضوع آخر في الأصول كالعلل أو المصالح وغير ذلك، وبعضهم وإن أفرد لمقاصد الشريعة أجزاء وبحوثا، إلا أنه لم يرد أن يدخل في التعريفات والتحديدات المستحدثة ومناقشات المناطقة والمتكلمين. ولعل وضوح معنى المقاصد هو الذي جعل هؤلاء الأوائل لم يعرّجوا على تعريفها، هذا بالإضافة إلى أنه يعبر عنها بأكثر من لفظ.

أما المحدثون الذين كتبوا في مقاصد الشريعة فقد عرّفوها جريا على عادة العلماء في عصرهم.[٧]، ومن هذه التعريفات:

- هي الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.[٨]
- الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقا لمصلحة العباد.[٩]
- هي المصالح العاجلة والآجلة للعباد التي أرادها الله عز وجل من دخولهم في الإسلام أخذا بشريعته.[١٠]

---

[٦] الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 221.

[٧] محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، سلسلة دعوة الحق السنة (22)، العدد 213، 1428، كتاب شهري محكّم يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة – السعودية، ص 16.

[٨] تعريف لعلال الفاسي في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، ص 3. وقد أورد هذا النقل محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[٩] تعريف لأحمد الريسوني في كتابه (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)، ص 7. وقد أورد هذا النقل محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[١٠] محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، مرجع سبق ذكره، ص 18.

ويذكر طه جابر العلواني بأن المفاهيم التي تتصل بالمقاصد سواء أكانت غايات أو أسرارا أو مصالح مما ورد في التعريفات السابقة، تحتاج إلى فقه يتأسس على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو بذلك نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الأصول.

كما يؤكد بأنه لا يقف فقه المقاصد عند حدود التعليل اللفظي والقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد.

وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصدا من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها، فهو يشبه القانون العلمي التجريبي الذي يستخلصه الباحث من استقراء ناقص لبعض الجزئيات، ثم يحكم بها – فيما بعد – على كل مشابه لها لم يشمله الاستقراء بعد التأكد من صلاحيته للتعميم.

ويقرر كذلك بأن المنهج المقاصدي ينطلق من فلسفة تواترت الأدلة الشرعية على صحتها، وهي أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون تلك الحكمة أو عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون. فكل حكم ورد في كتاب الله وبينته سنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) مشتمل على حكمة معقولة المعنى سواء أكانت ظاهرة أم كامنة، وهي تظهر بمزيد تدبر للنص، أو سير في الأرض، أو نظر في الوقائع.[11]

ويذكر أحمد الريسوني ما يقرر به كلام العلواني السابق، وذلك في كتابه (فلسفة المقاصد عند الشاطبي)، بأن نظرية المقاصد تحكم تفاصيل الشريعة، وتحكم كل فهم لها، وتوجه

---

[11] العلواني – طه جابر، مقاصد الشريعة – قضايا إسلامية معاصرة، ط: 1، 1421 – 2001، دار الهادي، بيروت – لبنان، ص 124.

كل اجتهاد في إطارها، ونقطة الانطلاق في هذا هو التسليم الجازم بكون الشريعة إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدنيا والآخرة.[١٢]

إن التكاليف الشرعية جاءت لحفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ضرورية.
- حاجية.
- تحسينية.

فالأولى لا بد منها في قيام مصالح الدين الضرورية، وإذا فقدت لم تستقم مصالح الدين والدنيا، ومجموع الضروريات ثمانية وهي:

حفظ الدين بحد المرتد، وحفظ النفس بعقوبة قتل العمد، وحفظ النسل بحد الزنا، والمال بحد السرقة، وحفظ العقل بحد شارب الخمر، وحفظ الكرامة الإنسانية بحد القذف، والمحافظة على كيان الدولة بحد أهل البغي، وأخيرا المحافظة على الأمن بحد قطّاع الطرق.

أما الحاجيات فهي ما يفتقر إليه في رفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

وبالنسبة للتحسينات فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسة التي تأنفها العقول الراجحة، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

إن الشريعة تدل على الحكم ولا تدل على المصلحة أو عدمها، ولا يجوز جعل المصلحة أو المفسدة محل اعتبار في دلالة التشريع على الحكم.[١٣]

وقد ذكر الريسوني في خاتمة كتابه الذي تناول فيه المقاصد عند الشاطبي، بأن موضوع المقاصد بناء على التفريعات موضوع كبير ومتشعّب، يتقرر من خلاله بأن كل من أضاف

---

[١٢] الريسوني – أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، ط: 4، 1416 – 1995، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض – السعودية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 124.

[١٣] الزين – سميح عاطف، الإسلام وثقافة الإنسان، ط: 8، 1982، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت – لبنان، ص 585.

فيه يحتاج إلى دراسات أكثر عمقا وتدقيقا، وأكثر ضبطا وتحقيقا، وأن ذلك يحتاج إلى كثير من الاستقراء لأحكام الشريعة والاستنباط لعللها لتوسيع لائحة مقاصد الشريعة، وجعلها محل اتفاق يرجع إليه ويحتكم إليه الفقه والاجتهاد.

كما قرر الريسوني كذلك بأن هذه المقاصد لا تخضع لحصر وتتغير بتغير الزمان والمكان، وأن من الضرورة بمكان دراسة مراتب المصالح لتوضيح حدود الثبات والتغير في ذلك وفقا لمعطيات الواقع وظروفه، ولكن ذلك ينبغي وضع ضوابطه حتى لا يكون هناك منفذا للتمييع من خلال الاجتهاد.[١٤]

وبناء على ما سبق استعراضه فإن نظرية فقه مقاصد الدين في مختلف مراتبها لا تقع تحت دائرة الحصر، ولا يمكن أن تكون محلا للاجتهاد المطلق دون ضوابط، وهي متغيرة وتتأثر بالزمان والمكان والأشخاص.

إلا أن هذه النظرية يمكن أن تؤطر ضمن إطار جامع يتم من خلاله تقرير الثوابت العمومية التي تكون محل تأييد وفق ضوابط يتفق عليها رجالات ومفكرو الأمة ممن يمتلك القدرة على إدراك فلسفة مقصد الحكم، وأن ذلك يتحقق بقصر استقراء المقاصد لتقوية التعلق بالأحكام والتوجيهات الربانية، والتأكيد على أن هذه الأحكام وهذه التوجيهات تستوعب الإنسان ولا يمكن له أن يستوعبها. وفي رأيي فإن هذا هو الهدف الأسمى مما يقوم به الباحثون في نظرية وفقه المقاصد والأسرار الشرعية للأحكام الربانية.

ثانيا: الحق والواجب والمسؤولية

إن كل من (الحق، الواجب، والمسؤولية) أمور ترتبط ببعضها ارتباطا توافقيا وترتيبيا، فالحق وفقا لتقسيماته يرتبط بالواجب باعتبار أن قيمته لا تتحقق إلا إذا كان هناك تكليف يقع على الجميع بعدم انتهاكه والاعتداء عليه، وما لم تترتب المسؤولية على انتهاك الحق أو عدم الالتزام بالواجب والتقصير فيه، فإنه لا قيمة عملية ما دام هذا الحق لم يسبغ عليه القانون الحماية المطلوبة.

---

[١٤] الريسوني – أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سبق ذكره، ص 124.

- الحـــق وتقسيماته: إن الحق هو الثابت الذي لا يجوز إنكاره، وهو من أسماء الله الحسنى، أما في الاصطلاح الفقهي فلم يتحدث الفقهاء السابقون عن تعريف جامع مانع له، وإنما فعل ذلك الفقهاء المحدثون، ومنهم مصطفى أحمد الزرقاء، والذي عرف الحق بأنه اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا.[١٥]

وأضاف عليه الدريني في تعريف آخر بعد أن قرر المفاهيم التي وضعها الزرقاء في تعريفه بأن الحق يكون تقريرا لمصلحة معينة، وذلك ليظهر الغاية من الحق.[١٦]

إن الحق وفق تقسيماته عند الفقهاء القدامى لم يخرج عن التقسيم الثنائي المعتاد:

- حق الله المتعلق بأمره ونهيه.
- حق العبد وهي مصالحه.[١٧]

ووفقا لهذا التقسيم فإن حقوق الله تعالى يعني أنها لا تقبل الإسقاط لا من الأفراد ولا من الجماعة، وتعتبر العقوبة حقا لله تعالى في الشريعة كلما استوجبتها المصلحة العامة، وهي دفع الفساد عن الناس وتحقيق الصيانة والسلامة لهم، وكل جريمة يرجع فسادها إلى العامة، وتعود منفعة عقوبتها عليهم تعتبر العقوبة المقررة عليها حقا لله تعالى تأكيدا لتحصيل المنفعة، وتحقيقا لدفع الفساد والمضرة؛ إذ اعتبار العقوبة حقا لله تعالى يؤدي إلى عدم إسقاط العقوبة بإسقاط الأفراد أو الجماعة لها.

أما حقوق العباد فمنها ما يقع من جرائم القصاص والدية، وهي الجرائم التي يعاقب عليها بقصاص أو دية، وكل من القصاص والدية عقوبة مقدرة حقا للأفراد، ومعنى أنها مقدرة لذلك أنها ذات حد واحد، فليس لها حد أعلى وحد أدنى تتراوح بينهما، ومعنى أنها حق

---

[١٥] نقلا عن الزرقاء – مصطفى أحمد، المدخل الفقهي (3 / 10). وقد أورد هذا النقل الرزقي – محمد الطاهر، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، ط: 1، 2001، دار الفكر اللبناني، بيروت – لبنان، ص 15.

[١٦] نقلا عن الدريني – محمد فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص 193. وقد أورد هذا النقل الرزقي – محمد الطاهر، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، مرجع سبق ذكره، ص 16.

[١٧] الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 92.

للأفراد أن المجني عليه له أن يعفو عنها إذا شاء، فإذا عفا أسقط العفو العقوبة المعفو عنها.[١٨]

على أن الناظر في استعمالات الفقهاء لهذا المصطلح يجد أنها مختلفة، وسياق الكلام هو الذي يحددها.[١٩] قال بن عبد السلام: (إن الحقوق كلها إما فعل الحسنات، وإما الكف عن السيئات).[٢٠]

إن اكتساب الحق لسمة الإلهية ليكون حقا من حقوق الله إنما يتقرر كما ذكرت نقلا عن عبد القادر عودة بما استوجبته المصلحة العامة بدفع الفساد عن الناس وصيانة السلامة لهم، وهي حقوق تسمى في منظور القانون اليوم بحقوق الشعب، حيث ينوب جهاز النيابة في دفاعه عن هذه الحقوق التي قررت لها عقوبات لم تستمد من الكتاب والسنة، وهي لا تقبل التنازل على أساس أنها حقوق للعامة التي تنوب عنهم النيابة العامة، فهي لا تقبل التنازل، وذلك على العكس من الحقوق الشخصية أو حقوق الناس، وهي تقوم على الشكوى، وبتنازل مقدمها عنها خلال فترة معينة يسقط حق المطالبة بها، فهي حقوق تقبل التنازل.

وإذا كان التقسيم السابق هو تقسيم يقع ضمن اصطلاحات الفقهاء باعتباره حقا إلهيا وحقا إنسانيا، وأن الحق إنما يعد قيمة مادية متى ما حقق مصلحة شرعية تقررها النصوص. فإن وضع تعريف للحق كمفهوم قانوني كان محل جدل فقهي واسع قامت من أجله نظريات متعددة ينتقد بعضها البعض الآخر في قصوره عن إعطاء تعريف جامع مانع

---

[١٨] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط: 14، 1418 – 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ص 79.

[١٩] الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 93.

[٢٠] نقلا عن قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، (1 / 198). وقد أورد هذا النقل الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 93.

للحق يغطي جميع وجوه استعمالاته في الحياة الإنسانية التي هي محل تدخل قانوني، خاصة في المجالات الاقتصادية والتجارية والسياسية، وجزء من المجالات الاجتماعية.[٢١]

ويرى صفاء الدين في كتابه (حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا) بأن أقرب تعريف للحق من حيث جوهره هو ما ذهب إليه الدكتور عبد المنعم فرج الصده، حيث يرى بأن الحق هو ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون. [٢٢]، وبذلك فإن الحق يشمل ماله قيمة مادية أو أدبية أو معنوية مما لا تقدر بمال .

ويرى دابان – صاحب النظرية الحديثة في الحق – بأن الحق هو استئثار بشيء أو بقيمة استئثارا يحميه القانون، ولا يكون للإرادة دور في إثباته، وتتمثل الحماية القانونية له بمنع الاعتداء وضرورة احترام الغير لهذا الحق.[٢٣]

وأيا ما كان الحق طبيعي يقع الاستئثار به لكل إنسان، وهو ما يطلق عليه الحق الفطري الذي يستقر به الاستئثار لكل إنسان منذ ولادته، أو كان حقا مكتسبا تتحقق فيه الفروقات الفردية بين إنسان وآخر، فإن كلا الحقين يسبغ عليهما القانون الحماية القانونية.

وبناء على كلا التقسيمين – التقسيم الشرعي والتقسيم القانوني – فإن معايير كل منهما تختلف عن الآخر ، فقد يكون حق الله طبيعيا ومكتسبا؛ ذلك أن معيار حقوق الله تعالى يتمثل في تحقيقها للمصلحة العامة، وكذلك قد تكون حقوق الناس طبيعية أو مكتسبة؛ ذلك أن معيارها هو حماية المصلحة الخاصة البحتة. وبالمقابل قد يكون الحق الطبيعي أو الفطري حقا لله إذا كانت حمايته تحقق مصلحة عامة، وقد يكون حقا للناس إذا كان

---

[٢١] الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا ، ط: 1،2005، من منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت – لبنان، ص 25.

[٢٢] نقلا عن الصده – عبد المنعم فرج، مبادئ القانون، دار النهضة العربية، 1972، بيروت – لبنان، ص 176. وقد أورد هذا النقل الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، مرجع سبق ذكره، ص 25.

[٢٣] توفيق حسن فرج، نظرية الحق، من مطبوعات جامعة الأزهر الذي يدرس لسنة أول شريعة وقانون، 1998، القاهرة – مصر، ص 33.

يحقق مصلحة خاصة، كما أن الحق المكتسب قد يكون حقا لله، وقد يكون حقا يحمي القانون المصلحة الخاصة التي يقررها.

وقد ذكر إبراهيم المرزوقي نقلا عن السنهوري بأن كل ما لا يحرمه الشرع أو القانون يمكن أن يشكّل حقا؛ وذلك لأن الأصل في الأمور هو الإباحة شرعا.[٢٤]

ويقرر محمود أبو زيد بأن قانون الطبيعة الذي هو أساس كل القوانين الوضعية هو الذي يحدد الحقوق الطبيعية للأفراد، ونطاق هذه الحدود ومداها، كما أنه هو أيضا يسبغ عليها ما تتصف به من أهمية أو اعتبار.[٢٥]

وأيا ما كان مصدر هذا القانون، وهو ما يتقرر به تحديد الحقوق المستأثرة التي يتعين على القانون حمايتها سواء أكانت حقا لله أو للناس، حقا طبيعيا أو مكتسبا، فإن ذلك جميعه مرتبط بالمصلحة التي يحددها الشارع الحكيم، أو تتقرر برؤية الإنسان مناقضة بذلك تحديد الشارع الحكيم، أو ضمن أطر تخرج عن الحدود التي قرر فيها الشارع الحكيم العناصر المحمية وضوابطها ووسائلها وغاياتها.

- الواجب وأقسامه: إذا كان القانون يقرر الحق، فإن مثل هذا الحق لا تكون له قيمة عملية إلا إذا فرض على سائر المكلفين به احترامه، وهذا الاحترام الذي يفرض على سائر المكلفين به يكون واجبا يقع على كاهلهم، وهو واجب قانوني يفرضه القانون بحيث إذا لم يقم المكلفون به أجبرهم القانون على ذلك.

ثم إن الواجب الذي يقع على عاتق الغير قد يكون واجبا عاما وقد يكون واجبا خاصا، والواجب العام هو ما يقع غلى عاتق الكافة عدا صاحب الحق نفسه، وذلك بأن يلزمهم بعدم التعرض له في مباشرة حقه، حيث أن الواجب الذي يقع على الغير في هذه الحالة

---

[٢٤] نقلا عن عبد الرزاق السنهوري في كتابه مصادر الحق، المجمع العلمي الإسلامي، ج 1، بيروت – لبنان، ص 5. وقد أورد هذا النقل المرزوقي – إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، ط: 1، 1997، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي – الإمارات، ص 145.

[٢٥] محمود أبو زيد، الشرعية القانونية، وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية (دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي، غير معلوم رقم الطبعة ولا تاريخها، مكتبة غريب، القاهرة – مصر، ص 34.

واجب سلبي دائما يتمثل في الامتناع عن التعرض أو الاعتداء على هذا الحق واحترامه، ومنه حق الملكية، وهذا الواجب ينشأ من الخضوع لقاعدة القانون العامة التي تقضي باحترام حقوق الآخرين.

وعلاوة على الواجب الذي يقع على عاتق الكافة، فإن بعض الحقوق يقع بسببها واجب خاص يقع على عاتق شخص معين أو أشخاص معينين، وهذا الواجب لا يتطلب ممن يجب عليه الامتناع من الاعتداء على حق الغير فحسب، بل يتطلب منه أن يمكّن صاحب الحق من اقتضاء حقه، وقد يستلزم ذلك منه أن يقوم بعمل أو يمتنع.، ومثاله الالتزام بواجب العمل مع شخص ما، مع الالتزام في ذات الوقت بعدم العمل مع آخر.[٢٦]

- المسؤولية وارتباطاتها: إن المسؤولية صفة تتحقق في الذات متى ما قامت هذه الذات بانتهاك حق أو عدم الالتزام بواجب أو التقصير فيه، وهي لا تتحقق – أي المسؤولية – ما لم تكون مرتبطة بجزاء يترتب ثبوتها عليه.

وقد ذكر علي وافي بأن ظواهر المسؤولية والجزاء تبدو في صور كثيرة تتصل كل صورة منها بناحية من نواحي الحياة الاجتماعية، وترتبط بمجموعة من النظم التي تسير عليها الحياة.

فمن هذه الظواهر قسم يتصل بالقوانين الوضعية للأمة، والتي تشرف عليها الهيئات التي ينشئها المجتمع لحماية هذه القوانين وتطبيق ما تقرره، وينتظم هذا القسم مع جميع المسؤوليات المنحدرة من الدستور وقانون العقوبات وما إلى ذلك. ومنها كذلك قسم يتصل بالنظم الدينية للأمة، والذي تشرف عليه الهيئات التي تشرف على هذه النظم وتطبيق ما تقرره ، وينتظم هذا القسم مع جميع المسؤوليات المنبعثة من تعاليم الدين. ومنها كذلك قسم ثالث يتصل بالنظم الخلقية.

---

[٢٦] توفيق حسن فرج، نظرية الحق، مرجع سبق ذكره، ص 5.

وبذلك فإن المسؤولية ظاهرة اجتماعية أيا كانت الصورة التي تبدو هي فيها ويبدو فيها ما تؤدي إليه من جزاء، وهي بوصفها تؤلف موضوعا من موضوعات علم الاجتماع.[٢٧]

وإذا كان هناك مسؤولية جنائية فهناك أيضا مسؤولية مدنية، والتي تعتبر هي التاريخ الأساسي والأهم لتطور النظم القانونية بصفة عامة، حيث تشكل المسؤولية المدنية إحدى النظم القانونية الرئيسة في القانون المدني.ثم إن قضية المسؤولية – كما قال جوسران – في طريقها إلى أن تكون نقطة الارتكاز من القانون كله، وأنها باتت مركز الحساسية في جميع النظم القانونية. [٢٨]

إن انتهاك الحق والاعتداء عليه، والتقصير في الواجب أو عدم الالتزام به هو الذي يرتب المسؤولية حسب طبيعة الانتهاك والاعتداء على الحق، وحسب نوعية التقصير في الواجب أو عدم الالتزام به، وبناء على ذلك تترتب العقوبة التي تتقرر في القانون حماية لهذا الحق واحتراما لذاك الواجب، ويرتبط جميع ما سبق بمصلحة ولا يتصل باشتراط وجود إرادة من عدمه.

ثالثا: الحرية والحريات الأساسية

منذ قديم الأزل وعلى مر العصور كان تعبير الحرية وتفسيره موضع بحث واهتمام الفلاسفة، حيث دأبوا على محاولة التوصل إلى مفهوم دقيق يكون من شأنه وضع حدود واضحة للتصرفات التي يجوز للإنسان أو يسمح له بالتصرف في إطارها وفقا لرغباته وبما يحقق مصالحه.

---

[٢٧] علي عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، ط: 5، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة – مصر، ص 3.

[٢٨] رأفت محمد أحمد حماد، مسؤولية المتبوع عن انحراف (خطأ) تابعه – دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقه الإسلامي، غير وارد رقم الطبعة ولا تاريخها دار النهضة العربية، القاهرة – مصر، ص 5.

وقد قام بعض الفلاسفة الإسلاميين بدراسة الحرية من منظور إرادة أو مقدرة الإنسان على الاختيار بين البدائل، ويُرجع هؤلاء الفلاسفة الحرية إلى أنها هبة الله التي أنعم بها على البشر للاختيار بين البدائل المتاحة لهم.

إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحافظ على كرامة الإنسان كمبدأ أساسي، خاصة فيما يتعلق بحقوق وحرية جميع البشر (الحريات العامة)، وذلك بصرف النظر عن أجناسهم أو معتقداتهم، وبالإضافة إلى ذلك فإن الحرية الفردية منظمة شرعا بطريقة تمنع وقوع تعارض مع فرصة الآخرين للتمتع بمثل هذه الكرامة الإنسانية.[٢٩]

إن الإسلام جاء باحترام الشخصية الإنسانية، والشخصية الإنسانية لا تكون إلا مع الحرية، وبذلك فإن محمد أبو زهرة يفسر الحرية بأنها كلمة أخذت من وصف الحر، فالحر والحرية متلاقيان في المؤدى وإن كانت الحرية وصفا، والحر موصوفا.[٣٠]

- الحرية: لتحديد ماهية مصطلح الحرية عبر الفقه السياسي الإسلامي، فإنه يتبين أن استخدامه مر بمرحلتين، فقد كان استخدامه في صدر الإسلام ولقرون متأخرة بمعنى عتق العبيد والإماء من قبضة الرق والعبودية. ثم تطورت دلالته السياسية بمعنى الاستطاعة التي تمكّن الإنسان من التعبير عن الفعل أو القول الذي يريده ضمن أصول الإسلام وقواعده.[٣١]

وإذا كان مفهوم الحرية الشرعي يتأطر ضمن تعاليم الإسلام حفاظا على إنسانية الإنسان في ممارساته وسلوكياته، فإنه يختلف عن تلك الحرية التي نشأت في النظامين – الرأسمالي الديمقراطي والاشتراكي الشيوعي –، حيث يتفق كل منهما على إعطاء الإنسان حريته الشخصية يتصرف بها كيف يشاء، وعلى نحو ما يريد، وذلك ما دام في هذا التصرف

---

[٢٩] المرزوقي – إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 125.

[٣٠] محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ط: 2، 1401 – 1981، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ص 257.

[٣١] الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، مرجع سبق ذكره، ص 88.

سعادة له، وذلك دون النظر إلى كون تصرفه اعتداء على حريات الآخرين، وهو توجه يختلف عن حدود الحرية في منظومة الفكر الإسلامي، والتي تتقيد بالأحكام الربانية التي تؤطر مصلحة الإنسان في الآن والمستقبل.[٣٢]

وبالنظر إلى المعنى العقلي للحرية فإنها تتمثل في 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. كما تتضمن الحرية القدرة على التعبير عن الرأي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها والتحاور بشأنها، وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات.

ومن دلالات مفهوم ومصطلح الحرية أنه تعبير عن القدرة على الانسلاخ من الشائع، وإنقاذ الذهن من المتعارف عليه، والعود إلى الذات الحر الأصيل الذي يضع المسائل منذ البداية.[٣٣]

إن الحرية هي شرط أساسي للعقلانية والفعل والإنجاز، والإنسان لا يكون حرا عندما يكون محبطا وضعيفا وغير فعّال، بل يكون حرا عندما يكون قادرا على تشكيل المستقبل، وترجمة مثله إلى حقائق، وأحلامه إلى وقائع، ولن يمارس قواه كشخص – ولا يكون حرا – حين لا يكون مسؤولا أو قادرا على تحمل المسؤولية.[٣٤]

وبناء على مدلول الحرية فإن المسؤولية التي تترتب على الحق والواجب كما سبق بيانه تتصل هي الأخرى بالحرية كمفهوم لم نجد مما سبق استعراضه من دلالاته ما يقرر أن الحرية يمكن أن تكون دون قيد أو حد، وأن هذا المفهوم بمختلف دلالاته ومفاهيمه يقرر أنه إذا كانت الحرية هي لحظة انطلاق الإنسان نحو إيجاد نفه وإبداعه والارتقاء بإنسانيته، فإن معرفة إطار حيز الانطلاق وإدراك معالمه يقع ضمن دائرة أهم من فهم الحرية نفسها.

---

[٣٢] الزين – سميح عاطف، الإسلام وثقافة الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 585.

[٣٣] علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1، أكتوبر 1983، بيروت – لبنان، ص 177.

[٣٤] نبيل رمزي اسكندر، الأمن الاجتماعي وقضية الحرية، سلسلة علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع، الكتاب (16)، 1988، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر، ص 235.

- الحريات الأساسية (العامة) : يعتبر مبحث الحريات العامة من أهم مباحث القانون الدستوري الذي يعد بدوره أبا القوانين.[٣٥]

إن مبحث الحريات العامة يهتم بالحريات الأساسية التي يخوّلها الدستور للمواطن، ويصونها له ضد التجاوزات ومختلف ضروب التعسّف التي قد يتعرّض لها، سواء من قبل الأفراد أو من قبل السلطة، كما تشير الحريات العامة إلى مجموع الحقوق الأساسية والفردية والجماعية للإنسان والمواطن في الدولة.[٣٦]

ولا يقتصر الإقرار والنص للحريات العامة والأساسية على الدساتير كفالة لحظها وصونها، بل إن ميثاق الأمم المتحدة قد أعلنت الشعوب من خلاله عن إيمانها بالحقوق الأساسية لحقوق الإنسان، وبكرامة وقيمة البشر، وبالحقوق المتساوية لكل من الرجل والنساء والأمم الكبرى والصغرى.

وقد قرر هافيير بيريزدي كويار (السكرتير العام السابق للأمم المتحدة) بأنه لا يجوز أن يحرم أي إنسان من الحقوق الأساسية مثل: حق الحياة، والحرية، والأمن الشخصي، والمساواة أمام القانون، والعيش بحرية دون التعرض للتعذيب أو المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة، أو المعاناة من العقاب، فإن لكل إنسان الحق في التمتع بمستوى معيشة ملائم من الصحة والرفاهية والحق في التعليم والعمل، والحق في حرية التفكير والضمير والدين، ومع هذا فهناك الكثيرون الذين يحرمون من هذه الحقوق بسبب أصلهم أو لونهم أو جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو عنصرهم.[٣٧]

إن الحريات الأساسية أو العامة تقررها الدساتير وتعززها مواثيق الأمم المتحدة، وهي تكاد تقع تحت حصر في كل منهما، إلا أن التحيز والتمييز والعنصرية تعد من أبرز معوقات

---

[٣٥] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط: 1، أغسطس 1993، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ص 23.

[٣٦] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 23.

[٣٧] الأمم المتحدة والقضاء على التفرقة العنصرية – الأمم المتحدة وتصفية الاستعمار، من إصدارات الأمم المتحدة – كتيب الطالب بمناسبة يوم الأمم المتحدة: 24 أكتوبر 1983، مركز الأمم المتحدة للإعلام، المنامة – البحرين، ص 5.

تفعيل الحريات الأساسية وتقريرها لمختلف الشعوب على اختلاف انتماءاتها وعرقياتها وإثنياتها.

رابعا: التحيّز والتمييز والعنصرية

إن التحيّز هو ميل لطرف على حساب الآخر، والتمييز هو تفرقة بين طرف وآخر ينتمون إلى منشأ واحد، والعنصرية كذلك الميل إلى عنصر على حساب طرف آخر، وذلك على الرغم من انحدارهم من أصل واحد.

إن مفهوم العنصرية كما ذكر عبد العزيز كامل يقتضي وجود جماعات بشرية لها خصائص طبيعية (فيزيائية) متماثلة بالوراثة، مع ترك مجال للتغيرات والفروق الفردية.

ويعتمد التصنيف على اختيار صفة أو أكثر، ومن أبرز هذه الصفات لون البشرة والعين، وشكل الجمجمة، وطول القامة، وشكل الأنف.

ويمكن الحديث – على الأكثر – ع عنصر وجنس صاف بالنسبة إلى صفة فيزيائية معينة، ولكن ليس هناك جنس أو عنصر صاف بالنسبة إلى جميع الخصائص البشرية أو أغلبيتها.

ونقيض التحيّز والتمييز والعنصرية يتمثل فيما قررته الوثيقة العلمية الصادرة عن اليونسكو، والتي قررت أن البشر ينحدرون من أصل واحد، وأنه ليس هناك أي ارتباط بين الصفات الحضارية لجماعة ما وصفاتها الجنسية.

وقد عادت اليونسكو وأصدرت وثيقة ثانية في سبتمبر من العام 1967 أكدت فيها على أن جميع أبناء البشر يولدون أحرارا، ومتساوين في الكرامة وفي الحقوق، حيث وصفت العنصرية بأنها عقبة تعرقل تطور الذين يرزحون تحت نيرانها، وعامل إفساد بالنسبة إلى الذين يطبقون تعاليمها، وعنصر تفرقة بين الأمم، وان خير وسيلة لمكافحة العنصرية هو العمل على تعديل الوضع الاجتماعي الذي يتولد عنه التحيّز، ومنع المتشبعين بهذه التحيزات من التصرف وفقا لمعتقداتهم، ومحاربة المعتقدات الخاطئة نفسها.

إن التفرقة العنصرية ما هي إلا خرافة علمية فارغة من المضمون؛ ذلك أن تقسيم الجنس البشري الحالي يقع ضمن ثلاث وحدات كبيرة هي: المغولية والزنجية والقوقازية، ولا يمكن أن يقوم التقسيم على صفة مادية واحدة كاللون، فهذه الصفة وحدها لا يمكن أن تميز جماعة عن أخرى، ولا يمكن الاستناد إلى أية صفة مادية واحدة في تفسير الآراء المتداولة عن الاستعلاء والنقص الذي يلصق بجماعة أو بأخـــرى.[٣٨]

وبذلك فإن العنصرية والتمييز والتحيز إذا شاعوا واستشروا في مجتمع ما، فإن الحقوق تنتهك، والحريات تستعبد، فيموت الإبداع، وبذلك لا يمكن أن تتحقق نهضة للمجتمع ما دامت هذه الخرافة مزروعة في وجدانهم، ومنعكسة على واقعهم وسلوكياتهم، وجميع الثقافات الإنسانية وعلى رأسها التشريعات الربانية تقرر في دلالاتها وسائل لاحتواء هذه السمة التي تجر العالم إلى ويلات تجعله ينتكس ويتراجع ويزداد تخلفا ورجعية.

إن بيان المفاهيم والمصطلحات ثمرة لتوسيع مدارك الباحث عن الفكرة والتحليل كمجال تناول يعقب هذا البيان الذي لا بد منه في بعض الأحيان؛ ومن أجل ذلك جاء هذا البيان لهذه المصطلحات وهذه المفاهيم التي تتصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة بصلب موضوع هذه الدراسة.

وفيما يلي، وضمن فصول هذه الدراسة ومباحثها يتأتى التناول المستفيض لعدد من الجوانب التي تتصل بمقاصد الشريعة وحقوق الإنسان في ظل معطيات الواقع وتحديات المستقبل، وذلك من أجل العمل على وضع الأسس التي يمكن أن تقام عليها إستراتيجية التأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها، بما يحقق دعما وتفعيلا لمقاصد شريعة الإسلام في مختلف مراتبها ومستوياتها.

---

[٣٨] عبد العزيز كامل، الإسلام والتفرقة العنصرية، من أبحاث المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الإسلامية، 22 ذي الحجة 1389 – 28 فبراير 1970، مجمع البحوث الإسلامية، جامعة الأزهر، القاهرة – مصر، ص 235.

الفصل الأول

المحور الشرعي والثقافي

المبحث الأول: منشأ حقوق الإنسان ومصادرها ومقوماتها

المبحث الثاني: حقوق الإنسان بين القيمة الأخلاقية والقانون الملزم، وفلسفة الحق والواجب

المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان فيما يتصل بالعقوبات الجدية

المبحث الرابع: حقوق الإنسان بين الفلسفة والعقيدة والسياسة

الفصل الأول

المحور الشرعي والثقافي

إن تأّصل الإدراك والاستيعاب لما يتصل بحقوق الإنسان لا يمكن أن يتحقق دون تناول واستيعاب لمختلف ما يتصل بالمحور الشرعي والثقافي لهذه الحقوق، حيث يتحقق باستقراءها وتفعيلها حصرا للأدوات التي يمكن من خلالها التعامل مع التحديات والمعوقات التي تتجدد بتجدد المتغيرات على الساحة في الجملة والتفصيل، وذلك على نحو لا يدع مجالا للشك في ضرورة استيعاب الأبعاد في هذا الحيّز من هذا الموضوع.

ثم إن استيعاب هذه الحقوق باعتبار مختلف القوالب التي تصب فيها وتتصل بها تصريحا وتعريضا، لا بد وأن يقوم على إدراك كلي لمختلف ما يتصل بذلك؛ ذلك أن التنظير في ذلك إذا كان لكل قالب منها بمعزل على الآخر، فإن التفعيل لا يمكن أن يحقق لحقوق الإنسان الفاعلية والتأثير إذا لم توظّف وتفعّل هذه الحقوق من خلال مختلف القوالب، سواء التي تصب فيها على وجه الضرورة الملحة، أو تتصل به تصريحا وتعريضا على وجه الإدراك للأهمية.

ولما كانت حقوق الإنسان محل اتفاق في منظومتها العامة، ومحل اختلاف في عدد من عناصرها، فإن لمراعاة الخصوصية في ذلك المكانة التي من شأنها أن تحفظ ديمومة التفعيل لمثل هذه الحقوق، فإذا كان الجميع يقر بالحقوق الكلية، فإن الحقوق الجزئية أو التي تتسم بالخصوصية، وما يتصل بالأدوات التي من شأنها حفظ هذه الحقوق لا بد أن يحترم فيها الحيز الفكري والثقافي لكل مجتمع على حدة، وذلك دون النظر إلى انتماءه وولاءه.

وبعد ذلك لا بد من الوضع في الاعتبار ضرورة أن نميز بين حقوق الإنسان كفلسفة تتصل بحياة الإنسان وترتبط بحقيقته وجودا وعدما، وبين ما تتأطر فيه هذه

الحقوق أيا كان الباعث باعتبارها محل تقديس، وما بين ما تعكسه الممارسات في بعدها السياسي ممثلا بالسلطة في سياساتها المحلية أو العالمية، والتي يغلب عليها تحقيق المصالح الفئوية والجزئية التي تصب في نفع قالب على حساب قوالب أخرى دون وجه حق يذكر.

المبحث الأول

منشأ حقوق الإنسان ومصادرها ومقوماتها

باستقراء الجذور التاريخية لحقوق الإنسان، فإن هناك امتدادا لنشأة هذه الحقوق يتصل بوجود الإنسان وتفاعله مع المجتمع الإنساني الذي ينتمي إليه، أو مع المجتمع

الإنساني بصورة عامة، ومما لا شك فيه أن تنظيم العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان هو الذي دعا إلى وضع هذه المنظومة؛ وذلك حفظا للحق وتأصيلا للواجب.

ومن أجل ذلك فإن هذه الحقوق على اختلاف آليات تنظيمها وأدواتها تمتد بوجود الإنسان واستقراره، فهي موجودة في المجتمعات القديمة، وفي عصر ما قبل الإسلام، وجاءت شريعة الإسلام الربانية ومن قبلها الشرائع السماوية لتنظم هذه الحقوق تنظيما ربانيا. ثم إن هذه الحقوق بسبب ما طرأ على الساحة العالمية من صراعات وحروب كانت ضرورة ملحّة لاتفاق مختلف الكيانات الإنسانية على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إن لهذه الحقوق مصادر منها ما يتفق عليها الجميع، ومنها ما تبرز فيه خصوصية مجتمع على آخر، كما أن لها مقومات منها ما يتفق عليها الجميع، ومنها ما تبرز فيه خصوصية مجتمع على آخر، وهذا ما يبرز ضرورة مراعاة العمومية والخصوصية في ذلك.

أولا: منشأ حقوق الإنسان

يقرر سهيل الفتلاوي في كتابه (الوسيط في القانون الدولي العام) بأن المنطقة التي يمتد في ربوعها الوطن العربي قد شهد أنظمة قانونية متطورة، كان هدفها الأساسي حماية الإنسان وضمان حقوقه، وذلك بصورة لم تعرفها المجتمعات الأوربية حتى وقت قريب.

ومن الجدير بالذكر أن كل آلية تنظم الحقوق والواجبات بين الإنسان وأخيه الإنسان تعد وثيقة لحقوق الإنسان، حيث أن هذا المصطلح لم ينشأ إلا منذ عقود بسبب الحروب التي دارت رحاها خلال القرن الماضي.

وقد قسم الفتلاوي المراحل التي نشأت في ظلها حقوق الإنسان إلى أربعة مراحل، وهي كالتالي:

- حقوق الإنسان في المجتمعات القديمة : لقد ظهرت حقوق الإنسان في تاريخ البشرية لأول مرة عندما ألف البشر بعضهم بعضا، ونبذ الجميع العنف، واتفقوا على العيش في نطاق العائلة ثم القرية والمدينة. وإذا كانت حقوق الإنسان قد ظهرت مع ظهور الإنسانية، فإنها تطورت في المدن الكبيرة، وحفظا لها ولالتزام بها واحترامها ارتبطت بالقانون، وهي تدور وجودا وعدما مع وجود القانون وانعدامه.

وقد كان أول قانون ينظم حقوق الإنسان في المجتمعات الإنسانية هو قانون (أورنمو)، حيث جاء في مقدمته بأن الهدف من تشريع نصوص هذا القانون توطيد العدالة، وإزالة البغضاء والظلم والعداوة، وتوفير الحرية في البلاد. [٣٩] كما تضمن هذا القانون نصوصا عديدة من مبادئ حقوق الإنسان التي أقرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بل إنه أورد مبادئ أخلاقية لم يقرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي.

وقد أقر قانون (لبت عشتار) – وهو من قوانين العهد البابلي القديم –العديد من مبادئ وحقوق الإنسان، حيث كان من أهم ما تضمنه هذا القانون (حماية طبقة العبيد، وحقوق الطفـــولة، ومنـــع المساس بجسم الحيـــوان).

ومن القوانين التي أقرت حقوق الإنسان في المجتمعات القديمة كذلك قانون (مملكة أشونا)، حيث نظر هذا القانون إلى حقوق الإنسان من زاوية الاستغلال الاقتصادي، ووجد أن رفع المعاناة الاقتصادية هي الضمان لحقوق الإنسان.[٤٠]

أما (شريعة حمورابي) فإنها من أكثر الشرائع القديمة التي اهتمت بحقوق الإنسان قبل الإسلام، حيث تضمنت حقوقا كثيرة مما تضمنته الشرائع السابقة، وأضافت إليها حقوقا عديدة، والتي منها مسؤولية حاكم المدينة عن الأمن والاستقرار وحماية أموال المواطنين، هذا بالإضافة إلى الرعاية الصحية للمواطنين، وما تضمنته الشريعة من التأكيد على ضرورة

---

[٣٩] نقلا عن فوزي رشيد، الشرائع العراقية القديمة، دار الشؤون الثقافية العامة، 1987، بغداد، ص 25. وقد أورد هذا النقل الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، ط: 1، 2002، دار الفكر العربي، بيروت – لبنان، ص 298.

[٤٠] نقلا عن فوز طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج 1، 1973، بغداد. وقد أورد هذا النقل الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 299.

إقامة نظام قضائي متطور يضمن حماية حقوق الإنسان، ويمنع الاعتداء عليها وانتهاكها، والتي لم يتوصل القانون الدولي المعاصر إلى إقرار مثل تلك الحقوق التي أقرها حمورابي قبل (3750) سنة.

- حقوق الإنسان قبيل الإسلام : على الرغم مما شاع في أوساط المجتمع العربي من استغلال وعادات سيئة كالثأر ووأد البنات والرق والاستغلال والربا، إلا أنه كانت في مجتمعاتهم ما يؤكد على تمسكهم بحماية الضعيف، ومنع الاستغلال، وإنصاف المظلوم.

لقد كانت الأحلاف هي القناة والأداة لحفظ الحقوق واستقرار الأوضاع، ومن أشهر هذه الأحلاف (حلف الفضول)، والذي كان في دار عبد الله بن جدعان، وهو أشرف حلف عند العرب في الدار، حيث تعاقدوا وتعاهدوا فيه على ألا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد إليه مظلمته.

وهذا الحلف يعد فريدا من نوعه في تاريخ البشرية، و لم يعقد مثله حتى يومنا هذا، فهو ليس حلفا ضد عدو للمتحالفين، ولا موجه ضد طرف معين يخشون منه عدوا معروفا بذاته، بل إنه حلف إنساني ضد الظالم، وإن كان من بين المتحالفين أنفسهم، ومكان تطبيقه مكة فقط، فإذا ظلم أحد مواطنيها أو أجنبي دخل مكة وظلم من قبل سكان مكة أو من قبل أجنبي آخر، فإن على كل مواطن في مكة أن يهب لمساعدة المظلوم وأخذ حقه من الظالم.

ويعد حلف الفضول بالمعنى المتقدم حلفا إنسانيا يتضمن قيما أخلاقية أصيلة أساسه العدل والانتصار للمظلوم ضد الظالم، وهو دليل على المستوى الرفيع الذي كان عليه المجتمع العربي. وبالنظر إلى المجتمع المعاصر اليوم، فإنه على الرغم مما توصل إليه من تنظيم وتطوير، إلا أنه لم يعقد حلفا مشابها لحلف الفضول؛ ذلك أن هذا الحلف لا يضع القواعد والاتفاقات لحفظ الحقوق بين الأطراف، بل عمل على وضع آلية لتطبيقها وتفعيلها، وهو ما تفتقر إليه الكثير من القواعد التي تحمي حقوق الإنسان في الكثير من المواثيق اليوم.

- حقوق الإنسان في الإسلام: تتجسد حقوق الإنسان في الإسلام في نصوص القرآن والسنة النبوية الشريفة، وما جاء في الفقه الإسلامي من أحكام وقواعد مستمدة منها، فأحكام الشرع جاءت من أجل حماية الإنسان لا من الآخرين فحسب، بل حمايته من نفسه أيضا، وحتى الأمر بالقتال محكوم في نصوصها بالفضيلة والإنسانية.

إن حقوق الإنسان في الإسلام تتفرع ما بين حقوق مجتمع على الفرد، وحقوق أفراد على المجتمع، وحقوق للمجتمع على المجتمع، ويضاف إليها قسم رابع مستقل وهو حقوق الله من حيث هي ضمانات لتنفيذ هذه الحقوق بأقسامها الأربعة، وفي ضوء هذه الضوابط تتوزع أنواع حقوق الإنسان في الإسلام.[٤١]

وبذلك فإن حقوق الإنسان في الإسلام نشأت منذ بعثة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) للإنسانية بخاتمة الأديان وهو الإسلام، ثم إنها تفعّلت مبادئ هذه الشريعة ضمن كيان قام على وثيقة المدينة بين المسلمين من الأوس والخزرج كأنصار والمهاجرين معهم، وبين بني يهود ممن كان يعيش في يثرب، حيث تضمنت تنظيما للحقوق والواجبات على نحو يكفل الاستقرار في مجتمع المدينة الجديد.

- أصول حقوق الإنسان المعاصرة: بتتبع بدايات الاهتمام الدولي بحقوق الإنسان بعد أن كان مؤطرا ليشكل خصوصيات لمجتمعات معينة، وذلك على الأقل من وجهة نظر القانون الدولي على اعتبار أن المعاهدة الأولى متعددة الأطراف أو الاتفاقية علامة مميزة للاهتمام الدولي بحقوق الإنسان، فإنه لا بد من العودة إلى الوراء حوالي مائة وخمسة وعشرين سنة، حيث كانت المعاهدة الدولية الأولى حول حقوق الإنسان منبثقة من حرب، حيث أقدم فرع من قانون حقوق الإنسان مخصص لحماية حقوق الإنسان في الصراع المسلّح.

لقد بدأت المطالبة بحماية حقوق الإنسان عام 1815، وذلك عندما طلبت بريطانيا من الدول عقد معاهدة دولية لضمان توفير حماية قانونية للأفراد، وخلال العقود اللاحقة عقدت العديد من المعاهدات لحماية حقوق الأفراد من الانتهاك.

---

[٤١] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 296.

وفي العام 1864 كتبت الدول الرئيسة في ذلك العصر اتفاقية جنيف الأولى لضحايا الصراع المسلّح، حيث نصت هذه الاتفاقية على العديد من حقوق الإنسان أثناء الصراعات، وإن لم تنص هذه المعاهدة صراحة على مصطلح (حقوق الإنسان). ثم توالت الكثير من الاتفاقيات والمعاهدات التي تنظم قواعد القانون الدولي الإنساني الذي يحفظ حقوق الإنسان في وقت الحروب والصراعات.

وقد كانت أولى حالات السماح للفرد بمراجعة المحاكم الدولية للمطالبة بحقوقه في العام 1907، وذلك بموجب المادة الثانية من اتفاقية إنشاء محكمة العدل لوسط أمريكا، والتي اعترفت لأول مرة بحق الأفراد في مراجعة المحكمة ضد إحدى الحكومات المتعاقدة عندما تنتهك نصوص الاتفاقية.[٤٢]

وأول الاتجاهات لإقرار حقوق الإنسان ما بدر من محاولات عصبة الأمم لحمايتها بين 1919 و 1939، والتي تشمل في المقام الأول حقوق الأقليات وحقوق العمال وحقوق الأفراد في المناطق الموضوعة تحت الانتداب.[٤٣]

وبالإضافة إلى محاولات الصليب الأحمر لحماية حقوق الإنسان في الصراع المسلّح، وما يمكن تسميته بشكل فضفاض بمحاولات عصبة الأمم لحماية مختلف الحقوق، فإن اتجاها تاريخيا رئيسا ثالثا تكوّن بالجهد الطويل لأولئك الذين بقوا في العبودية، وهذا الجهد لم يبدأ بواسطة أية منظمة دولية واحدة، بل قاده خليط من منظمات غير حكومية هي العصبة المعادية للرفق، وهذه المنظمات أقنعت الدول في النهاية بتبني اتفاقية 1926، والتي اعتبرت الرق عملا خارجا على القانون، وهي المعاهدة التي اكتملت في الخمسينات من القرن الماضي.

وانطلاقا من محاولات الدول الغربية بصفة خاصة في التخفيف من سياسات إبادة الجنس بواسطة الأتراك ضد الأرمن، والسلوك الخشن المماثل في أجزاء أوربا وإفريقيا، وهذا الجمع من الخطوات القانونية والدبلوماسية الذي كان متقطعا وغير مستوفٍ للتطور، فإن

---

[٤٢] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 304.

[٤٣] دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، ت: محمد مصطفى غنيم، ط: 1، 1993، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة – مصر، ص 23.

ذلك جميعه هو الذي شكّل الخلفية لانفجار الاهتمام بحقوق الإنسان في عصر الأمم المتحدة.[٤٤]

وقد اعترفت اتفاقيات السلام التي عقدت بعد الحرب العالمية الأولى بحق الأفراد في أن يقدموا طلباتهم أمام المحاكم الدولية ضد الحكومات الأجنبية عند المساس بحقوقهم، إلا أن محكمة العدل الدولية لم تسمح للأفراد بإقامة الدعوى المتعلقة بانتهاك حقوق الإنسان أمامها إلا عن طريق دولهم.[٤٥]

وعلى الرغم من أن نشأة القانون الدولي لحقوق الإنسان بمواثيقه المتعاقبة قد جاءت نتيجة الحروب والصراعات، إلا أنه مع استقرار الأوضاع بعد نهاية الحرب العالمية الثانية انفصل القانون الدولي لحقوق الإنسان، والذي هو عبارة عن القواعد القانونية الرامية إلى حماية حقوق الإنسان وحرياته في زمن السلم عن القانون الدولي الإنساني، والذي هو عبارة عن قواعد القانون التي تستهدف حماية الإنسان أثناء النزاعات المسلّحة، وبهذا فإن هذين القانونين يشتركان في الاهتمام بصفة أساسية بالشخص الإنساني، وبحمايته والمحافظة على كرامته الإنسانية.

ثم إن القانون الدولي لحقوق الإنسان عامٌ ويشمل كافة أنواع الحقوق، أما القانون الدولي الإنساني فهو قانون خاص يسبغ الحماية على أنواع محددة من الحقوق في ظرف استثنائي خاص هو ظرف النزاع المسلّح.[٤٦]

لم تظهر مسألة حقوق الإنسان على المستوى العالمي إلا في أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، وقد تضمّن مؤتمر الأمم المتحدة الموقع عليه في العام 1942 تأكيدا بخصوص حقوق الإنسان، كما نص ميثاق الأمم المتحدة على أن تعمل المنظمة على احترام حقوق الإنسان.[٤٧]

---

[٤٤] دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص 24.

[٤٥] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 304.

[٤٦] جويلي – سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، ط: 1، 2002 – 2003، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر، ص 110.

[٤٧] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 304.

و لم تنشأ القواعد المكتوبة كما ذكرت منظمة لحقوق الإنسان في وقت السلم، بل كانت القواعد المكتوبة التي تنظم حقوق الإنسان في وقت الحرب أسبق في الظهور، حيث ترجع هذه القواعد إلى اتفاقية جنيف التي سبق ذكرها، وذلك بخلاف حقوق الإنسان التي يمثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر 1948 منطلقا لإقرارها، ثم تبعتها بعد ذلك الاتفاقيات الدولية الإقليمية والعالمية لحقوق الإنسان، والتي تعتبر هي البداية التاريخية لمنشأ حقوق الإنسان في صيغته عبر العالمية.[٤٨]

لقد كان إقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يشكل أول وثيقة من وثائق حماية حقوق الإنسان، و لم يكن لهذا الإعلان قوة القانون الملزم وقت صدوره من الجمعية العامة.

وبعد إصدار هذا الإعلان اتجهت الأمم المتحدة إلى مهمة أخرى، وهي تحويل المبادئ التي جاء بها الإعلان إلى أحكام معاهدات دولية تفرض التزامات على الدول من الدول المصدّقة، وفي نهاية الأمر تقرر صياغة عهدين، فأما الأول منهما فهو يعالج الحقوق المدنية والسياسية، وأما الثاني فهو يعالج الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وفي ديسمبر من العام 1966 أعلنت الجمعية العامة عن العهدين الدوليين والبروتوكول الاختياري، وعندما بلغ عدد الدول المصدقة عليهما (35) دولة دخل العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حيز التنفيذ في العام 1976.

إلا أن حقوق الإنسان على الصعيد الدولي ما زالت تفتقر إلى المحاكم التي تقرر الالتزام بهذه الحقوق وحفظها من الانتهاك، حيث لا توجد محاكم دولية تسمح للمواطن بمراجعتها عند انتهاك حقوقه، وبالنسبة لما هو مقرر في المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان فإنه يتمثل في المنازعات التي تقع بين الدول حول حقوق الإنسان.

أما بالنسبة للإعلان والعهدين المتعلقين بحماية حقوق الإنسان، فإنها مواثيق لا تزال تفتقر إلى الوسائل القانونية التي تفرض على الدول الالتزام بتطبيق حقوق الإنسان، وقد كان العائق أمام تطبيق حقوق الإنسان في الدول كافة هو تمسك هذا الدول بحق السيادة

---

[٤٨] جويلي – سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، مرجع سبق ذكره، ص 111.

والاختصاص الداخلي للدولة، ذلك أن كل دولة تأبى أن تخضع لمحاسبة دولة أخرى بحجة انتهاك حقوق الإنسان.[٤٩]

ثانيا: مصادر حقوق الإنسان

تتنوع مصادر حقوق الإنسان ما بين مصادر ذات أبعاد خصوصية، وما بين مصادر ذات أبعاد عامة ترتبط فيها سائر المجتمعات والتوجهات بشكل عام.

- مصادر ذات أبعاد خصوصية: هناك مصادر لحقوق الإنسان تتصل بأبعاد خصوصية، والتي منها ما يتصل بخصوصية عقدية، ومنها ما يتصل بخصوصية إقليمية.

ومن أبرز الحقوق التي لها مصادر ذات أبعاد خصوصية عقدية ما قررته شريعة الإسلام من حقوق، حيث يعتبر الشرع ممثلا بالكتاب والسنة واجتهادات المجتهدين هو المصدر المقرر لحقوق الإنسان، فهو الذي يرتب الآثار المترتبة على التصرفات والوقائع، وهو الذي يحدد تلك الآثار، فلا يمكن أن يدعي إنسان بأن له حقا في شيء لم يعترف له الشرع أساسا بهذا الحق.

ثم إن مصادر الحق في الشريعة الإسلامية باستثناء ما كان مصدره الشارع، وكذلك في القانون يمكن ردها إلى الواقعة الشرعية التي هي كل حدث شرعي يترتب على وجوده أثر شرعي معين.[٥٠] أما أبرز المصادر القانونية الإقليمية الوضعية لحقوق الإنسان، فهي مصادر ووثائق ترتبط بكل كيان على حدة.

ففي القارة الأوربية هناك الميثاق العام الذي وقعته دول مجلس أوربا لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الرابع من نوفمبر 1950، ودخلت دور النفاذ في الرابع من سبتمبر 1953، حيث تمثل هذه الاتفاقية الميثاق العام لحقوق

---

[٤٩] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 304.

[٥٠] الرزقي – محمد الطاهر، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، مرجع سبق ذكره، ص 22.

الإنسان في غرب أوربا، وقد دل تطبيقها منذ إبرامها على عظمتها كقانون دولي وضعي إقليمي؛ وذلك لأنه اقترن فيه القول بالعمل، والنظر بالتطبيق. كما تقدمت أوربا خطوة أخرى في سبيل توفير الرفاهية الاجتماعية للإنسان فأنشأت دولها الغربية الجماعة الأوربية لمعاهدتي باريس عام 1951، وروما في العام 1957.

وبالنسبة للمواثيق الخاصة في القارة الأوربية فهناك الميثاق الاجتماعي الأوربي الذي أبرم بإيطاليا في العام 1961، كما تم إبرام الاتفاقية الأوربية لمنع التعذيب والمعاملة أو العقوبة غير الإنسانية أو المهينة، والتي تم إبرامها في العام 1987.

أما حقوق الإنسان في أمريكا فإن مصدرها القانوني الدولي تمثل في وثيقتين أساسيتين هما: ميثاق بوجوتا في العام 1984، وهو المنشئ لمنظمة الدول الأمريكية مع تعديلاته – خاصة تعديلات عام 1967 –، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، والتي دخلت حيّز التنفيذ في العام 1978، وأصبحت قانونا دوليا وضعيا تلتزم به الدول التي صدّقت عليه، وعددها تسع عشرة دولة.

أما إفريقيا فهي ثالث قارة تبرم قانونا دوليا وضعيا لحقوق الإنسان، وذلك في مؤتمر القمة الإفريقي الثامن عشر المنعقد في نيروبي في العام 1981، حيث دخل هذا الميثاق حيّز التنفيذ في نهاية العام 1986، وصدقت عليه إحدى وثلاثين دولة من مجموع خمسين دولة إفريقية.[٥١]

- مصادر ذات أبعاد عامة : وهي المصادر الدولية لحقوق الإنسان، والتي هي تلك الآليات القانونية ذات الطابع الدولي التي يصدرها شخص أو أشخاص دوليين، وتتفاوت قوّة المصدر من حيث الالتزامات التي يفرضها تبعا للشكل الذي صدر فيه، والجهة التي صدر عنها. أما الأشخاص الدوليون فهم من حيث المبدأ الدول والمنظمات الدولية عالمية كانت أو إقليمية.

---

[٥١] الرزقي – محمد الطاهر، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، مرجع سبق ذكره، ص 96.

ونظرا لما يتسم به موضوع حقوق الإنسان من حساسية، إذ أنه يقوم أساسا ومن حيث المبدأ على انتزاع السلطة المطلقة للدولة على رعاياها، ليشاركها ويقاسمها الاهتمام المجتمع الدولي ككل، فإن إرادة المجتمع الدولي لا تقوم في الأصل إلا بالإرادة الحرة للدولة، وهذا وحده هو الذي يرتب المسؤولية الدولية.

إلا أن تطور الحياة وما صاحبها من تعزيز لحقوق الإنسان قد وسّع الإطار القانوني لمصادر حقوق الإنسان، خاصة بعد أن دخلت القرارات الدولية ذات الصفة الإلزامية التي تصدرها المنظمات الدولية المختلفة دائرة المصادر الأولية ذات القيمة الفعّالة والمؤثّرة على سلوك الدول. وبذلك فإن أهم المصادر الدولية وذات البعد العام لحقوق الإنسان تتمثل فيما يلي:

١. الاتفاقيات والمعاهدات الدولية: والتي تصدر من الأمم المتحدة بأجهزتها المختلفة، وذلك بالنسبة للعهدين وبروتوكولهما الخاص اللذين سبقت الإشارة لهما كقانونين لتفعيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث يعدّان المصدران الأكثر أهمية لحقوق الإنسان، خاصّة بعد أن دخلا حيّز التنفيذ في العام 1976. كما أن هناك جملة من المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تعالج مواضيع محددة من حقوق الإنسان هي الأخرى مصادر قانونية دولية تفرض الالتزامات الواردة فيها.

٢. قرارات المنظمات الدولية: وهي الهيئات التي تتمتع بالشخصية القانونية الدولية، والتي تتفق مجموعة من الدول على إنشائها كوسيلة من وسائل التعاون الاختياري بينها في مجال أو مجالات معينة يحددها الاتفاق المنشئ للمنظمة.

وفي مجال حقوق الإنسان هناك الكثير من القرارات الدولية التي تعد الوسيلة الأكثر استعمالا في معالجة هذه الحقوق، وذلك ضمن نشاط الكثير من المنظمات الدولية، خاصة في إطار أعمال الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة.

وتعتبر الجمعية العامة للأمم المتحدة هي السلطة التشريعية للعديد من القرارات المتعلقة بحقوق الإنسان، بل إن الغالبية العظمى من المسائل المتصلة بحقوق الإنسان تصدر عادة إما بشكل إعلانات أو قرارات أو توصيات أو برتوكولات أو غير ذلك. أما الوكالات الدولية المتخصصة والهيئات الدولية الأخرى فيمكن اعتبارها (السلطة التنفيذية) لوضع

قرارات المنظمات العامة موضع التنفيذ، والتي منها منظمة الصحة العالمية، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلم (اليونسكو)، ومنظمة العمل الدولية، وغيرها من المنظمات المتخصصة التابعة للأمم المتحدة.

وبذلك فإن قرارات الأمم المتحدة، ونظرا إلى كونها تلعب دورا فاعلا في عالمنا المعاصر، وأنها الوسيلة الأكثر فاعلية وانتشارا كأداة دولية ترمي لوضع قاعدة دولية ملزمة، فإن قوتها تنبع من كونها تعبر عن إرادة عالمية من مختلف الأطراف التي تنتمي للأمم المتحدة.

٣. العرف الدولي: وهو العادات الدولية المرعية المعتبرة بمثابة قانون دلّ عليه تواتر الاستعمال، وهو بذلك يأخذ مكانة نظرا لكونه يعطي المجتمع الدولي أغلب القواعد العامة التي أصبحت بمثابة الدستور.

وقد استقر الفقه الدولي ويؤيده في ذلك قضاء محكمة العدل الدولية على وجوب توافر أركانٍ للتصرف أو السلوك لصيرورته قاعدة عرفية دولية لها قوة الإلزام بالنسبة للدول، فلا بد أن تكون هذه العادة أو السلوك متكررا، وهو الركن المادي للعرف، أما الركن المعنوي فلا بد أن يكون قد تكوّنت عند الدول العقيدة بأن السير وفقا لما جرت عليه العادة واجب قانوني معتبر.

وفي مجال حقوق الإنسان يعتبر العرف هو المصدر الأكثر حيوية وأهمية في الوقت الراهن، ويعد أبرز ثمرات العرف كمصدر حيوي من مصادر حقوق الإنسان يتمثل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان.[٥٢]

لقد تطور دور العرف في مجال حقوق الإنسان من التكوين الأولي للحقوق إلى إشاعتها وإضفاء صفة العمومية عليها، وإن كان لم ينفّذ وظيفته الأصلية في التكوين البطيء للعديد منها.

٤. المبادئ العامة للقانون: وهي المبادئ التي تسود في القانون الداخلي، وبالذات في الأنظمة القانونية الرئيسة في العالم، والمتفق على أنها: النظام الإسلامي، والنظام الأنجلوسكسوني، والنظام اللاتيني، والنظام الجرماني.

---

[٥٢] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 109.

وهذه الأنظمة تسود فيها مبادئ رئيسة متشابهة تسعى جميعها إلى تحقيق العدالة والمساواة بين الناس، ولا شك أن هذه الأنظمة هي التي دفعت بالعديد من المبادئ القانونية المتصلة باحترام حقوق الإنسان إلى دائرة القانون الدولي.[٥٣]

ثالثا: مقوّمات حقوق الإنسان

لا يمكن أن يكون لحقوق الإنسان فاعلية دون أن تتقرر بشأنها مقوّمات تجعلها محل احترام واعتبار من مختلف الأطراف المعنية على اختلاف مصادرها المعتمدة في إقرار هذا الحقوق، وذلك على اختلاف توجهاتها وقيمها، ومن هذه المقوّمات مقوّمين أساسيين لا قيمة للنصوص المنظمة لحقوق الإنسان دونهما.

- استيعاب الأساس الفلسفي الذي يؤصّل هذه الحقوق، ويقرر مكانته بين مختلف فروع القانون: حيث لا يمكن فهم فكرة حقوق الإنسان – كما هي مدوّنة حاليا بمواثيق دولية – إذا لم تكن هناك معرفة بالحقوق الطبيعية، حيث تعتبر حقوق الإنسان الوريث الحديث للحقوق الطبيعية التقليدية، وعليها تقوم.

ترجع فكرة القانون الطبيعي في أصله إلى تراث الفكر الفلسفي اليوناني والمسيحي في صورتها الأكثر وضوحا، وإن كانت جذورها تمتد إلى أبعد من ذلك.

إن القانون الطبيعي يعتبره شيشرون – وهو أحد الفلاسفة الذين أشاروا للقانون الطبيعي – القانون الصحيح الذي هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة، والذي لا يتغير ولا يزول، ويأمر الناس بواجباتهم، وهو قانون ثابت عند جميع الأمم وفي جميع الأحقاب، وإن من يتمرّد على هذا القانون فهو خارج على نفسه؛ وذلك لأنه بفعله هذا يتنكّر لطبيعة الإنسان.

---

[٥٣] جعفر عبد السلام علي، القانون الدولي لحقوق الإنسان – دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط: 1، 1419 – 1999، دار الكتاب المصري، القاهرة – مصر، ودار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، ص 80.

وإذا كان القانون الطبيعي قد وثّق علاقته بالدين في أكثر مراحله، إلا أن هذه العلاقة أخذت بالتراجع التدريجي، وقد عرّف غروتيوس – وهو الفيلسوف الذي قطع آخر حلقة بين القانون والدين – هذا القانون بأنه مجموعة القواعد التي يكتشفها العقل الصحيح ويمليها على الإنسان.

ومن الواضح أن مفهوم القانون الطبيعي من وجهة نظر فقهاء من أزمنة مختلفة لا يخرج عن كونه مجموعة من المبادئ أو المثل العليا التي يهتدي إليها العقل والفطرة، والتي تعتبر مثلا أعلى للعدالة.

وبما أن القانون الطبيعي مفهوم حي، فإن فكرته بقيت رغم ما طرأ عليها من تغيّر في الصبغة، فبعد أن كانت ذات صبغة فلسفية أصبحت دينية وسياسية، ثم أصبحت اقتصادية ثم رسمية وقانونية على يد الثورة الفرنسية.

وهكذا أصبحت فكرة الحقوق الطبيعية تأخذ بعدا أوسع من ذي قبل؛ وذلك من أجل تتناغم أفكارها المتطورة مع ما تعانيه شعوب كثيرة من الظلم والطغيان وتسلّط الحكام، الأمر الذي جعل منها مصدر إلهام للقيام بالثورة على الظلم والطغيان.[٥٤]

وبذلك فإن إدراك البعد الفلسفي العام لأساس تكوّن هذه الحقوق يعد مقوّما لفهمها وإدراك آلية تفعيلها على أرض الواقع، وذلك مع مراعاة خصوصية المصدر لكل أمة من الناس في تقرير مثل هذه الحقوق، حيث يتأتى الالتقاء بين المصادر الرئيسة في كثير من المبادئ التي تقررها مثل هذه المصادر، ولكن إدراك هذا البعد لا يحقق القوامة للقاعدة القانونية التي تنظم حقوق الإنسان ما لم تتسم بالعمومية والإلزامية.

ثم إن لحقوق الإنسان مكانة هامة بين مختلف فروع القانون، يعد فهمها مقوّما من شأنه أن يعكس تأثيرا وفاعلية لمختلف الوثائق التي تنظمه، حيث له صلات بالعديد منهـــــا، فالعديد من أحكامه تمت في ظل القانون الدستوري، وفي إطار ذلك الجزء المتصل بأنواع الحقوق والتقسيمات المختلفة لها، كما يحتل القانون الدولي لحقوق الإنسان مكانة هامة في القانون الدولي الخاص، وعلى الخصوص في الدراسات الخاصة بمركز الأجانب.

---

[٥٤] الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، مرجع سبق ذكره، ص 32.

كذلك هناك دراسات لحقوق الإنسان لها صلة وثيقة بالدراسات المتعلقة بأنواع الحقوق المختلفة التي يعطيها القانون للأفراد وللهيئات في الدولة. وقد استفاد القانون الجنائي من القانون الدولي لحقوق الإنسان كذلك استفادة كبيرة، حيث يوجد قدر كبير من التداخل بين نطاق دراسة كل منها، خاصة الحماية التي يسبغها القانون الجنائي على الحقوق الهامة للأفراد كحق الحياة وحق سلامة الجسد، وحرية التعبير والعقيدة، وغير ذلك من الحقوق، هذا بالإضافة إلى قواعد اشتمل عليها قانون الإجراءات الجنائية، والتي من خلالها يتأصل ضمان حقوق المتهمين في الدفاع، وعدم تعريضهم للضغط والتعذيب لحملهم على الاعتراف.

وتوجد علاقة أيضا بين القانون الدولي لحقوق الإنسان وسائر فروع القوانين الدولية الحديثة، خاصة القانون الدولي للتنمية والقانون الدولي الاقتصادي والاجتماعي، إذ أن هذه القوانين لا تخاطب الدول فحسب، بل تتصل مباشرة بالأفراد، حيث أنهم يساهمون بقدر كبير في إنشاء قواعدها، كما أن هذه القواعد تعدل بشكل مباشر وبعمق مراكزهم القانونية.

- عمومية وإلزامية القاعدة القانونية التي تنظمه: لا شك أن مقوّمات حقوق الإنسان – وفق ما أراه – يراد بها ما تعد دونه عديمة القيمة والنفع، وأشبه بالقيم المجردة الغنية بالتنظير، وفي ذات الوقت البعيدة عن التفعيل، وذلك على نحو يكفل لها تعزيز الاحترام بين المجتمعات الإنسانية، فليس من الأهمية وجود إعلان عالمي لحقوق الإنسان دون قوانين تتضمنها اتفاقيات ومعاهدات من شأنها أن تحفظ لهذا الإعلان وجوده وقوته وتأثيره حتى لا يكون حبرا على ورق، وليس ذلك يتقرر ويحترم ما لم تصب نصوص هذا الإعلان في مواد قانونية عامة وملزمة ومجردة يقع من ينتهكها تحت المسؤولية القانونية التي ترتب العقوبة، وهو ما تعاني من عدم فعاليته وثائق حقوق الإنسان المبرمة بين الدول.

يقرر بارنجتون مور بجامعة هارفر بأنه من المستحيل الحصول على الموافقة بين الأشخاص المطلعين والمفكرين ذوي الاقتناعات السياسية المتناقضة بشدّة حول ما ينبغي

عمله لتحسين الأحوال الإنسانية. [٥٥]، لا سيمـــا في ظل ضعف في الاحترام للخصوصية المصدرية لمختلـــف هـــذه الاقتناعـــات.

إن نشأة حقوق الإنسان بمصادرها ومقوّماتها ترتبط ببداية تشكّل حياة الإنسان في المجتمعات المتمدنة، كما أن خصوصية النشأة لهذه المنظومة ما زالت ممتدة حتى بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ثم إن هناك خطوط عريضة يمكن أن تكون محلا لالتقاء الكثير من القيم المشتركة في تنظيم حقوق الإنسان، ولكن ذلك يحتاج إلى حسن في النوايا بين مختلف الأطراف يقوم على احترام الخصوصيات التي يتمتع بها كل مجتمع، وذلك على نحو يكفل تحقيق الفعالية والتأثير للنصوص التي تنظم حقوق الإنسان بقدر لا ينتهك من سيادة دولة ما إلا برضاها، وبقدر يراعي خصوصيتها ضمن إطارها الضيّق والموسّع.

المبحث الثاني

حقوق الإنسان بين القيمة الأخلاقية، والقانون الملزم،

[٥٥] دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص 229.

وفلسفة الحق والواجب

مما لا شك فيه أنه لا يمكن في ظل ما خلق الله سبحانه وتعالى عليه الإنسان من فطرة وسجية، أن تجد مجتمعا إنسانية فاضلا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينتهك العدالة والفضيلة الإنسانية؛ ذلك أن العلاقة بين المجتمعات الإنسانية يطرأ عليها الصراع لوجود عدد من العناصر والعوامل التي من شأنها أن تولّد انتهاكا لحرمة هذه الحقوق ومكانتها، وهي مسلّمة محل اتفاق

ومن أجل ذلك فإن الالتزام لا بد أن يتأصل باحترام هذه الحقوق، وذلك في الجمع بين كونها قيمة أخلاقية تكفل الارتقاء بالإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان، هذا بالإضافة إلى ضرورة وجود قواعد قانونية ملزمة من شأنها أن تكفل حماية لهذه الحقوق من الانتهاك. ولا يكفي الاعتبار لها بذلك، بل لا بد من تفعيل عقوبات دولية لا توظّف لمصالح القوى الكبرى ولا المصالح الفئوية؛ وذلك من أجل الحيلولة دون انتهاك المبادئ التي تقررها هذه الحقوق.

وبالنظر إلى دواعي وضع منظومة حقوق الإنسان فإنه يمكن اعتبارها بروافدها الفكرية والإيديولوجية محاولة للارتقاء بالوجود الإنساني إلى مرتبة الإنسانية؛ وذلك لأن الامتثال إلى القوانين هو تحرر من سلطة الأهواء والانفعالات والمصالح الضيقة نزوعا إلى فضاء إنساني يأمن في الإنسان الموت العنيف.

إن حقوق الإنسان هي مقاومة للعنف، والطريف فيها أن التفاهم على ميثاق لحقوق الإنسان قد ولد في ظروف صراع وصدام – أي ظروف مواجهة الإنسان لأخيه الإنسان –، فكان في لحظة وهج القنابل ولهب الحروب يتذكر الساسة ما قاله المفكرون والفلاسفة ودعاة السلم، ويلوذون به على أمل الخروج من جحيم الموت إلى ما يجمع الثاني لا أن يفرقهم.[٥٦]

---

[٥٦] نجيب عبد المولى، التطور التاريخي لحقوق الإنسان ، وهي محاضرة منشورة على الموقع الإلكتروني: www.aihr.org.tn، وتاريخ دخول الموقع هو: 2009/1/5.

أولا: القيمة الأخلاقية لحقوق الإنسان

إذا كانت حقوق الإنسان في صيغتها المعتمدة حاليا قد نشأت في ظل صراعات وحروب، وذلك بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، فإن ذلك جاء بعد أن أدرك قادة العالم وساسته ضرورة إقرار ما يحفظ الأمن والسلام الدوليين، إذا كان ذلك فإنه مع استقرار الأوضاع كان لا بد من إشاعة ثقافة حقوق الإنسان كقيمة مجردة من أجل الارتقاء بها كقيمة أخلاقية يتأتى الالتزام بها من وازع الإنسان قبل أن تكون القوة الملزمة سبيل لإلزامه بها، وهذا يتطلب إشاعتها في تفاصيل حياة الإنسان كثقافة وممارسة.

يذكر حسن الصفار في كتابه (الخطاب الإسلامي، وحقوق الإنسان) بأن أول خطوة في طريق إحقاق حقوق الإنسان والدفاع عنها هي التعريف بهذه الحقوق ونشر ثقافتها.

وفي المجتمعات المتقدمة تعد الثقافة الحقوقية جزء من مناهج التعليم، وبرامج الإعلام، والتنشئة العائلية، ونظام العلاقات المهنية، وفي صيغة أي تعامل أو تعاقد بين طرفين؛ لذلك فإن حقوق الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية – كمجتمعات مناقضة في ذلك لتلك المجتمعات – بحاجة إلى بلورة جديدة وحسن صياغة وعرض لتواكب لغة العصر، وتطوّر المعرفة الإنسانية على هذا الصعيد، وفي رأيي فإنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا بإشاعة حقوق الإنسان كقيمة أخلاقية ينبغي أن تسود في المجتمع نظرا لكونها السبيل لرقيه وازدهاره وتنميته.[٥٧]

إن إشاعة ثقافة حقوق الإنسان كقيمة أخلاقية لا بد أن يتحقق في المجال الاجتماعي للمجتمع، وذلك فيما يرتبط بالعلاقات الاجتماعية ضمن أطرها ومكوناتها

---

[٥٧] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ط: 1، 2005، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ص 99.

المختلفة؛ لذلك كان لا بد من نشر الوعي الاجتماعي والثقافة الحقوقية، والتأكيد على مراعاة مصالح الآخرين واحترام مشاعرهم وخصوصياتهم.[٥٨]

ثانيا: القوة الملزمة كضرورة للحماية

إذا كانت حقوق الإنسان تتقرر فلسفتها في المقام الأول باعتبار أنها قيمة أخلاقية من شأنها أن ترتقي بممارسات الإنسان في ميادين الحياة المختلفة، فإنه لا بد كذلك من العمل على كفالة حمايتها كقوة ملزمة؛ لذلك فإن الحقوق التي قررها الشارع الكريم لها قوة ملزمة تتمثل في الحدود التي شرعها الله لمن انتهك هذه الحقوق واعتدى عليها، وحتى منظومة حقوق الإنسان في بعدها العالمي تأخذ طابعا إلزاميا فيما صدر من عهديها وبرتوكولها الاختياري، ولكن القصور كما ذكرت لا يقع في كونها ملزمة أو غير ملزمة، بل يقع القصور في كون انتهاكها لا تترتب على عقوبة من شأنها أن تردع منتهكها.

إن أحكام العهدين ملزمة للدول التي تصدق عليهما، والحقوق التي يعترفان بها يُستهدف منها أن تكون قانونا في تلك الدول؛ ولهذا السبب يتضمن العهدان (تدابير تنفيذ)، وهي ترتيبات للقيام باستعراض دولي للطريقة التي تنفذ بها الدول التزاماتها بموجب العهدين.[٥٩]

و لم تكتف هيئة الأمم المتحدة بأن تجعل لهذين العهدين قوة ملزمة فحسب، بل عملت بموجب العهدين بإلزام الدول الأطراف بإبلاغ الهيئات الدولية بالتدابير التي اتخذتها وبأية صعوبات واجهتها في الامتثال بالعهدين. بل إن البروتوكول الاختياري قرر بأن كل فرد يستطيع أن يقدم شكوى إلى الأمم المتحدة عن أي انتهاك لأي حق تحميه إحدى معاهدات الأمم المتحدة.

---

[٥٨] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 106.

[٥٩] حقوق الإنسان – أسئلة وأجوبة، من إصدارات الأمم المتحدة، 1990، نيويورك – أمريكا، ص 11.

إذا كانت القاعدة القانونية عامة ومجردة وملزمة وتقترن بجزاء يترتب على مخالفها، وتهدف إلى تنظيم العيش في الجماعة، وإلى رعاية المجتمع وتنظيم سلوك أفراده، فإن القاعدة الأخلاقية هي الأخرى كذلك، ولكنهما يفترقان من حيث الجزاء، حيث أن القاعدة القانونية ملزمة ومقترنة بجزاء مادي يوفر لها الإلزام، أما القاعدة الأخلاقية فجزاء انتهاكها معنوي، كما تختلفان كذلك في الهدف المخصوص، فإذا كانت كل منهما من شأنها تنظيم المجتمع وحفظ استقراره، إلا أن محور الوصول إلى ذلك لكل منهما مختلف، فالقاعدة القانونية تعكس تنظيما فعليا، أما القاعدة الأخلاقية فهي تنزع ذلك الإنسان إلى السمو والكمال.

كما تختلف كلا القاعدتين من حيث المصدر، حيث أن مصدر الأولى واضح ومحدد، أما مصدر الثانية فهو ضمير المجتمع وسلوكهم. أما نقطة الاختلاف الأخيرة فهي تتعلق بالنوايا والسلوك الخارجي، حيث أن القواعد القانونية لا تهتم بذلك، وتسلط اهتمامها على السلوك المادي، أما القواعد الأخلاقية فتهتم بصفة أساسية بالنوايا الداخلية لأنها تنشد الكمال؛ ومن أجل ذلك فهي لا تكتفي بالحكم على التصرفات الظاهرة للأفراد، بل ترتبك كذلك بنواياهم.[٦٠]

ثالثا: حقوق الإنسان بين فلسفة الحق والواجب

ذكرت فيما سبق في تمهيد هذه الدراسة بأنه إذا كان القانون يقرر الحق، فإن مثل هذا الحق لا تكون له قيمة عملية إلا إذا فرض على سائر المكلفين به احترامه، وهذا الاحترام الذي يفرض على سائر المكلفين به يكون واجبا يقع على كاهلهم، وهو واجب قانوني يفرضه القانون بحيث إذا لم يقم المكلفون به أجبرهم القانون على ذلك، ومن خلال ذلك تتقرر فلسفة حقوق الإنسان بين الحق والواجب.

[٦٠] توفيق حسن فرج، نظرية القانون، من مطبوعات جامعة الأزهر الذي يدرس لسنة أولى شريعة وقانون، 1998، القاهرة – مصر، ص 145.

إن اعتبار الإنسان عضوا في مجتمعه، وجزءا من محيطه، فإن علاقته بذلك مع ما حوله علاقة تفاعل بين طرفين، وذلك يعني وجود التزام متبادل له وعليه، وقد أصبح متداولا أن يطلق على الالتزامات التي يسبغ عليها مصطلح الواجبات – أي ما يجب تجاه الآخرين –، كما يطلق على التزامات الآخرين المفترضة نحوه عنوان الحقوق ... أي ما يستحقه هو منهـــم.

وفي الأصل فإن الحق والواجب يرجعان إلى معنى واحد وهو الثبوت، فكلاهما في اللغة ثبوت وإلزام، وبناء عليه فإن الحق والواجب يؤديان معنى واحدا، وبذلك فإن الحقوق هي الأشياء الثابتة على الإنسان للآخرين، أو على الآخرين للإنسان، والواجبات هي الثابتة على الإنسان للآخرين، أو على الآخرين له، فالحقوق واجبات، والواجبات حقوق، والفرق إنما هو في النسبة للإنسان أو عليه.

إن انتظام حياة الإنسان في مجتمعه يقتضي أن يتمتع بالحقوق التي له، وأن يؤدي الواجبات التي عليه، وإذا ما حصل خلل في هذه المعادلة فإنه سيؤدي إلى الاضطراب في حياة الفرد والمجتمع.[٦١]

وإذا كان على الإنسان من الواجبات تجاه الآخرين، وذلك بمقدار ماله من الحقوق، فإن نقطة البداية لبناء علاقة صحيحة ناجحة تنطلق من وجوب المبادرة لأداء الحقوق المتوجبة عليه، مما يلزم الآخر ويشجعه على التعامل بالمثل، وحينئذ تنتظم العلاقة وتستقيم.

ومعنى ذلك أن يفكر الإنسان بالواجبات التي عليه قبل أن يفكر في الحقوق التي له، وأن ينجز ما عليه قبل أن يطالب بما هو له، لكن مشكلة الآخرين في ضعف فهمهم لهذه الفلسفة في العلاقة بين الحقوق والواجبات تجعلهم يتجاهلون ويتناسون ما عليهم من واجبات، ثم يتجهون ويطالبون بما لهم من حقوق.[٦٢]

إن القواعد التي تنظم حياة المجتمع هي في المقام الأول قيما أخلاقية ينبغي أن توظف قنوات الإعلام لإشاعتها كثقافة، وهي ما لم تنظم بقواعد قانونية لها صفة العمومية

---

[٦١] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 111.

[٦٢] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 111.

والتجريد والإلزام، فإنها تكون عرضة للانتهاك، كما أن إقامتها على فلسفة الحق والواجب جدير باتسامها بقدسية تكفل لها فاعليتها وتأثيرها في واقع المجتمعات الإنسانية.

المبحث الثالث

جدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان فيما يتصل بالعقوبات الحدية

ترتبط الشريعة الإلهية الغراء في ثوابتها العامة بعدد من الأحكام والتنظيمات التي شرعها الله سبحانه وتعالى لتحقيق الخيرية العظمى لإنسانية الإنسان، وهي وإن كانت محل اختلاف في فروعها، إلا أن أصولها محل اتفاق مهما تغير الزمان والمكان والإنسان، لا سيما وأن هناك عددا من الظروف والمستجدات أثبتت فيها هذه الأحكام صلاحيتها لإدارة حياة الإنسان في ظل فشل الأنظمة الأخرى وإن كانت سائدة، وأكبر دليل على ذلك اليوم هو تداعيات الأزمة الاقتصادية العالمية.

إن ما يثار من جدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان فيما يتصل بالعقوبات الحدية لها أبعاد يتقرر من خلالها قصور في الفهم والإدراك لأبعاد الملاءمة في التشريع مع المصلحة الحالّة وما يعتريها ويستجد فيها.

أولا: مقاصد الشريعة والعقوبات الحدية

إن البعد اللغوي لمفهوم المقاصد يعني بها طلب الشيء بعينه، والتوجه إليه، واعتماده، واستقامته، وتوسطه، وهذه هي المعاني المناسبة؛ إذ الشريعة الإسلامية تطلب مصالح العباد بعينها وتتوجه إليها، وتعتمدها على استقامة ووسطية التكليف بها.

إن الحديث عن المقاصد – إضافة إلى ما تعرضنا له من أبعاد مفهومها في مدخل هذه الدراسة – يتصل بعلم أصول الدين، والفقهاء قديما لم يعرّفوها، وإنما تعرّضوا لها باعتبارها متصلة بعلم العلل، وبعضهم وإن أفرد لمقاصد الشريعة أجزاء وبحوثا، إلا أنه لم يرد أن يدخل في التعريفات المستحدثة ومناقشة المناطقة والمتكلمين؛ ولعل وضوح معنى المقاصد هو الذي جعل هؤلاء الأوائل لم يعرّجوا على تعريفها لكونها معرّفة عندهم.

أما المحدثون فقد عرّفوها بعدة تعريفات جريا على عادة العلماء في عصرهم، وهي جميعها ترتبط بالغايات والمصالح التي دعاهم المولى عز وجل للالتزام بشريعته من أجلها، سواء أكانت هذه المصالح عاجلة أم آجلة.[٦٣]

إن المقاصد على اختلاف أقسامها ووسائل إثباتها ومستوياتها ينبغي تحقيقها والمحافظة عليها بالتزام الأحكام والضوابط المتصلة بالشريعة الإسلامية تحقيقا لحفظ هذه المصالح تمسكا بشرع الله سبحانه وتعالى، ولا بد في ذلك من الالتزام بالسبل والوسائل التي تحقق هذه المقاصد وتحافظ عليها وتمنع من إهدارها أو ضياعها. والواقع أن وسائل التحقيق والحفاظ على المقاصد جملة، إنما يتمثل في الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية جملة وتفصيلا.[٦٤]

وهناك من المقاصد ما هو عام وخاص، وقد جمع علال الفاسي مقاصد الشريعة العامة منها والخاصة تعريفها موجزا فقال: " المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها "، فشطره الأول (الغاية منها)، وهو في ذلك يشير إلى المقاصد العامة، وبغيته تعريف المقاصد الخاصة أو الجزئية.

وزيادة في التوضيح فإن المقاصد الشرعية المرعية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

- المقاصد العامة: وهي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية، أو في كثير منها، وما كان منها أعمّ فهو أهم. أي أن المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة أعمّ وأهمّ من التي روعيت في كثير من أبوابها، وهكذا يكون شان القسمين التاليين.
- المقاصد الخاصة: وهي التي تهدف الشريعة تحقيقها في باب معين، أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع، وذلك كمقاصد الشارع في أحكام العائلة، ومقاصد الشارع في الأحكام المالية، وما إلى ذلك من الأبواب.

---

[٦٣] محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، مرجع سبق ذكره، ص 15.

[٦٤] محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، مرجع سبق ذكره، ص 305.

- المقاصد الجزئية: وهي ما يقصده الشارع في كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة، أو إباحة أو شرط أو سبب.[٦٥]

وأيا ما كانت التفريعات والتقسيمات في نظرية المقاصد، فإن في هذه النظرية تقررت العديد من الأحكام لحفظ المصالح الضرورية والحاجية والتكميلية، والتي منها العقوبات الحدية التي تعد موطن الجدل بين المقاصد وحقوق الإنسان، حيث تقررت من الشارع الحكيم تحقيقا لحفظ المصالح الضرورية للإنسان، حيث يرى المنظّرون في الفكر الآخر لحقوق الإنسان أن تشريع مثل هذه العقوبات فيه انتهاك لحقوق الإنسان، ومن ذلك على سبيل المثال ما يرونه في تعدد الزوجات حيث يعتبرونه انتهاكا لحقوق المرأة، ونظرية المقاصد الإسلامية ترى فيه حفظا للنسل والعرض، والقول في ذلك مستفيض ضمن محور جدلية العلاقة والجامع المشترك.

وأيا ما كانت محاور نظرية علم المقاصد، فإن هذه المقاصد وإن كانت ترتبط بالنصوص والأدلة، إلا أن منها ما هو ثابت، ومنها ما هو قابل للتجدد، وهذا يحتاج إلى مزيد من الاستقراء لأحكام الشريعة والاستنباط لعللها، ولتوسيع لائحة مقاصد الشريعة وجعلها – أو جعل أكثر ما يمكن منها – محل اتفاق يرجع إليه ويحتكم إليه في فقهنا اليوم وغدا.

كما لا بد من إعادة النظر في حصر الضروريات الخمس المعروفة؛ وذلك لأن هذه الضروريات أصبحت لها – بحق – هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين من شأنها، والتي قد لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضروريات الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهادي، وأن الزيادة أمر وارد منذ القديم.[٦٦]

وأيا ما كانت الاستفاضة بالقول في نظرية المقاصد، فهي في النهاية نظرية مبنية على استنباط الحقيقة والعلّة والحكمة من التشريع، وذلك بما يقرر أبعاده التنظيمية لحياة الإنسان الآنية والمستقبلية.

---

[٦٥] الريسوني – أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[٦٦] الريسوني – أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سبق ذكره، ص 386.

ثانيا: حقوق الإنسان

إن إقرار حقوق الإنسان بمختلف أبعادها واستراتيجياتها مسألة تنبني على المصلحة التي تقررها مقاصد الشريعة بأحكامها وضوابطها في تعاملها مع حياة الإنسان ومستجداتها، ومن أجل ذلك كان تعزيز حقوق الإنسان بما يكفل حماية إنسانيته وكرامته هو الهدف الذي من أجله شرع الله ونظم حياة الإنسان، وذلك بعد أن أمره باعتناق ما يدل على انتماءه لمنظومة هذه الأحكام.

إن حقوق الإنسان وفق ما جاء في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تتمثل بالاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية، وأن أي أعمال همجية من شأنها أن تؤذي الضمير الإنساني تعد انتهاكا لحرمة هذه الحقوق.

وهي التي من الضروري أن يحميها القانون حتى لا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم، وهي التي تقع محل إيمان شعوب الأمم المتحدة بحقوق الإنسان الأساسية.

وهي تعبر كذلك عن المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم؛ وذلك حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم.[٦٧]

وبذلك فإن مفهوم حقوق الإنسان وفق ما قررته ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو شيء ينبع من الضمير الإنساني، وذلك بحيث يعد انتهاكه همجية تؤذي هذا الضمير وتزعجه.

وإذا كانت هذه هي الخطوط العريضة لمفهوم حقوق الإنسان وفق ما قرره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي يفرض التزامه من خلال العهدين والبروتوكول الاختياري السابق الإشارة إليهما، إلا أنه يفتقر إلى عقوبات رادعة تردع عن انتهاك ما قررته هذه المواثيق. ومن جانب آخر فإن هذا المنظور يختلف عما هو مقرر في منظومة

---

[٦٧] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 155.

حفظ حقوق الإنسان في شريعة الإسلام، حيث السيادة لشريعة الله وليس لضمير الإنسان الذي قد يكون أعمى في بعض الأحيان، ومتعامٍ في كثير من الأحيان، فالإسلام هو المسؤول الأول عن رعاية سيادة الإنسان ضد سائر الآفات التي قد تتربص بها، ومن ثم فإن السلطة التشريعية في حياة الإنسان إنما هي لله وحده، حيث جاء التشريع الإلهي لرعاية حقوق الإنسان وحماية كرامته مما قد يتهدد سيادته التي متعه الله بها، كما جاءت هذه الشريعة مستوعبة لسائر المصالح الإنسانية على اختلافها وتنوّعها، فهي لا تأمر إلا بما فيه خير وصلاح الإنسان، ولا تنهاه إلا عما فيه شر وفساد له؛ لذلك صحّت القاعدة القائلة: حيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله.

إن المشرع الذي هو الله عز وجل قد اطلع على المحاور المصلحيّة التي يدور عليها شرعة المنزّل، وأنبأه أن مدار الأحكام التي يأخذ عباده بها إنما هو مصالحهم العاجلة والآجلة، فإن تعارض بعضها مع بعض روعي في ذلك ما يقتضي تفاوتها في الأهمية والرتبة، وهو محل اجتهاد وفق ما تقرره المصلحة المعتبرة حيال الظروف والأحداث والمستجدات.[٦٨]

إن تعاليم الإسلام الخالدة من كتاب وسنة تعد نفحة ضخمة من السماء لتوطيد مكانة الإنسان في الأرض، وهي حماية له من الآفات التي تمسخ وظيفته في الوجود، أو تحرمه من الحقوق المقررة له منذ الأزل، مادية كانت هذه الحقوق أم أدبية.

وإذا كان الميثاق العالمي قد أورد إحصاء يستوعب التفاصيل ولا يسأم التكرار، فإن ما يقرره الإسلام نستقرئ منه الحقائق جملة، وهو في ذات الوقت يتجنب التكرار.[٦٩]

وبالنظر إلى ما قررته حقوق الإنسان التي صدرت عن منظمة المؤتمر الإسلامي، فإننا نجدها تقرر إلهية وقدسية المصدر، والذي أمر بحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال والنسل.

---

[٦٨] البوطي – محمد سعيد رمضان، الله أم الإنسان ... أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان ؟، ط: 1، 1419 – 1998، دار الفكر، دمشق – سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ص 14.

[٦٩] الغزالي – محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط: 3، 1404 – 1984، دار التوفيق النموذجية، القاهرة – مصر، ص 11.

كما قررت ديباجة هذه الوثيقة بأنه مع احترام الخصوصية التي تنطلق منها وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، فإن هذه الوثيقة تعد مساهمة في الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، مراعية في ذلك القواسم الإنسانية المشتركة، إلا أنه مع ذلك فإن الحقوق الأساسية والحريات في الإسلام جزء من دين المسلمين، و لا يملك أحد تعطيلها كليا أو جزئيا.[٧٠]

وبذلك فإن ثمة قواسم مشتركة عديدة بين حقوق الإنسان التي تقررها المواثيق الوضعية، وبين حقوق الإنسان التي تقررها وثيقة حقوق الإنسان القائمة على إلهية المصدر، كما أن هناك اختلاف في آلية تفعيل هذه الحقوق على أرض الواقع، وفي سبل حمايتها وحفظها من الانتهاك، وهذا ما ولّد جدلية وجامعا مشتركا نعرّج عليه بالقول فيما يلي من سطور.

ثالثا: جدلية العلاقة، والجامع المشترك

لا مراء في أن جدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة فيما تتحقق من خلاله بالالتزام بأحكام الشارع الحكيم وحقوق الإنسان، لا تتمثل فيما يقرره كل منها، فهناك قواسم مشتركة بينهما، وهي ما تعد بحق جامع مشترك بينهما.

ولكن الجدلية تثور في آلية التفعيل والحماية لمثل هذه الحقوق، وما يمكن اعتباره من أفعال مندرجا تحت انتهاك حقوق الإنسان، وما يعد انتهاكه ومصادرته انتهاكا لحقوق الإنسان، وهي جدلية حتمية باعتبار اختلاف مصدر الإقرار لهذه الحقوق وسبل تفعيلها وحمايتها بما يحقق مصلحة الإنسان في كل زمان ومكان.

وقد ذكر محمود السيد الدغيم بأن إحقاق حقوق الإنسان تتأتى بالإصلاح الاجتماعي، فلا إحقاق للحقوق في ظِلِّ الفساد والإفساد القائم على الجور والظلم؛ لذلك فإن الشريعة الإسلامية الغراء قد أقرَّت المقاصد الشرعية الإسلامية لتحقيق الإصلاح الاجتماعي القائم على إنصاف الإنسان وإعطائه كامل حقوقه في ظلِّ العدل والمساواة، وبناءً على ذلك

---

[٧٠] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 172.

تتطابق نتائج حِكْمَةِ الْحُكم وعلته، ويتجلى ذلك في المقصد الذي ترمي إليه الأحكام من خلال درء المفاسد وجلب المصالح للمخلوقات .

إن استقراء المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية يوضح أن الشريعة قد جاءت من أجل حماية الكون، وفي مقدم ة ذلك إنصاف الإنسان وتحريره من الظلم، كما فرضت أحكام ا لحلال والحرام، وأباحت الرخص بشروطها المعقولة في حالات استثنائية من أجل حفظ المهجة، ورعاية المصالح العامة والخاصة، واعتماد تقعيد العموم والخصوص، وإقرار فقه الحقوق الإنسانية العامة والخاصة عملا بقاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

ومَن يستقرئ أصول الأحكام الشرعية وفروعها يجد توافقاً عقلياً وشرعياً على ضرورة توفر الشروط الخاصة بكل حُكم، والشرطُ العامّ فيها هو توفر الأهلية باعتبارها مناط التكليف الشرعي القائم على الأمرِ بطاعةٍ، والنهي عن معصيةٍ، واشتراطُ الأهلية لوجوب التكليف هو الضمان الأساسي لحقوق الإنسان ؛ وذلك لأن انعدام الأهلية يُسقط التكليف لعدم وجود الاستطاعة.

وبمعنى آخر فإن طاعة الحاكم الشرعي أو غير الشرعي لا تقتضي ظلم الرعية ؛ وذلك لأن ظلمها يتعارض مع مقاصد الشريعة الشرعية، ومع شرعة حقوق الإنسان الوضعية، والفارق كبير بين طاعة الخالق، وطاعة المخلوق، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما تجب طاعة المخلوق من أجل طاعة الخالق، وبناء على ذلك يتضح الواجب الشرعي القاضي بالإنصاف، والناهي عن الظلم، وميزان تقييم تأدية الواجب هو مدى التزام الحكام عامةً وخاصّةً بتطبيقِ العدل المأمور به شرعاً وعقلاً ونقلاً، وتَجَنُّبِ الْجَور المنهي عنه شرعاً وأخلاقياً وإنسانياً وفلسفياً .

ثم يقرر الدغيم بأ ن رصد وقائع الأحداث في عالمنا المعاصر يوضِحُ وجود حراك وجدال ومناظرات في الميادين الفكرية والتشريعية والسياسية والفلسفية، وكل فريق يدعي أنه يمتلك الحل السحري للمعضلات البشرية، ويضمن حقوق الإنسان من العدوان، ويتمسك بالديمقراطية التي تخدمه، ولو ألغت الفريق المعارض له . وفي خضم الجدال نجد بعض المجادلين الناقمين على الإسلام يعادون أفكار الآخرين بسبب التعصب الذاتي، وبسبب جهلهم بما عند الآخر، والإنسان عدو ما يجهل بالغريزة، ومن هنا فإن من يعادي الشريعة

الإسلامية ويعتبرها خطراً على حقوق الإنسان إنما يرجع سبب إقدامه على ذلك إلى جهله بأحكام الشريعة وأسبابها وشروطها وعللها.

وهناك مَن يدعي مسّ الشريعة الإسلامية بحقوق الإنسان، وسبب الادعاءات هو أن ذلك الْمُدّعي لم يقرأ التراث الشرعي الإسلامي، فهو يهاجم بدوافع الحقد والكراهية والأحكام المسبقة، وذلك دون وضع اعتبار للأدلة الواضحة للمنصفين، ولكن المنصف الذي درس التراث، واعتنى بتأصيل العلوم، وعرف سياقها التاريخي بشكل دقيق يعلم عدالتها، فهو يتأكد من شرعيتها بإسنادها إلى المصدر الأول في عهد النبوة ؛ إذ أن العمل بما هو شرعي يقتضي النصَّ قولاً أو عملاً أو إقراراً، ولدى استقراء ما وصلنا من عهد النبوة والخلافة الراشدة، ثم الخلافة الأموية فالعباسية فالعثمانية نجد تسلسل انتقال العلوم من التأصيل إلى التفريع، ومن الإجمال إلى التفصيل، وفي استقراء وقائع الأحداث في جميع المراحل التاريخية منذ فجر الإسلام حتى الآن نجد أن حفظ حقوق الإنسان منوط بالتمسك بمقاصد الشريعة التي يُعبَّرُ عنها بالمصالح، وقد وصلتنا نصوص مخطوطة لعلماء أجلاء تدعم الروايات الشفوية المتواترة بالسماع الصحيح الذي أخذه الخلف عن السلف.

ومن العلماء المؤلفين الذين تركوا لنا نصوصا مضيئة حول المصالح الإنسانية العزّ بن عبد السلام المتوفى عام 660هـ/ 1262م، والتي ضمّنها كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، وبيَّن كيفية "جَلْبِ مَصَالِحِ الدَّارَيْنِ، وَدَرْءِ مَفَاسِدِهِمَا"، وقال: " لِلدارَيْنِ مَصَالِحُ إذَا فَاتَتْ فَسَدَ أَمْرُهُمَا، وَمَفَاسِدُ إذَا تَحَقَّقَتْ هَلَكَ أَهْلُهُمَا ".وفي هذا الكلام إشارة إلى حفظ حقوق الإنسان في الدنيا والآخرة .

ومن كتب التراث الإسلامي الرائدة في إيضاح حقوق الإنسان كتاب الموافقات الذي ألفه الشاطبي المالكي، وضمَّنه مقاصد الشريعة الإسلامية التي تضمن حقوق الإنسان، وكانت وفاة الشاطبي سنة 790 هـ/ 1388م، وذلك في عهد السلطان العثماني مراد الأول الذي استشهد بعد الانتصار في معركة كوسوفو.

إن مصطلح المقاصد عند الأصوليين مُواز لمصطلح المصالح، وما فيه مقصد للشريعة فيه مصلحة للبشر، ومجيء المصالح بمعنى المقاصد وارد عند الزركشي الشافعي (745 - 794 هـ/ 1344 - 1392م)، حيث يستخدم مصطلح المصالح بدل مصطلح المقاصد، وهذا

واضح في كتاب البحر المحيط في أصول الفقه حيث يقول: "قَالَ أَصْحَابُنَا: الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الأَحْكَامَ كُلَّهَا شَرْعِيَّةٌ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ إجْمَاعُ الأُمَّةِ عَلَى ذَلِكَ، إمَّا عَلَى جِهَةِ اللُّطْفِ وَالْفَضْلِ عَلَى أَصْلِنَا، أَوْ عَلَى جِهَةِ الْوُجُوبِ عَلَى أَصْلِ الْمُعْتَزِلَةِ، فَنَحْنُ نَقُولُ: هِيَ وَإِنْ كَانَتْ مُعْتَبَرَةً فِي الشَّرْعِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِطَرِيقِ الْوُجُوبِ، وَلا لأَنَّ خُلُوَّ الأَحْكَامِ مِنْ الْمَصَالِحِ يَمْتَنِعُ فِي الْعَقْلِ كَمَا يَقُولُ الْمُعْتَزِلَةُ ، وَإِنَّمَا نَقُولُ: رِعَايَةُ هَذِهِ الْمَصْلَحَةِ أَمْرٌ وَاقِعٌ فِي الشَّرْعِ، وَكَانَ يَجُوزُ فِي الْعَقْلِ أَنْ لا يَقَعَ كَسَائِرِ الأُمُورِ الْعَادِيَّةِ ".

ويستخدم الزركشي مصطلح الاستصلاح في قوله: "وَلَكِنَّ الَّذِي عَرَفْنَاهُ مِنْ الشَّرَائِعِ أَنَّهَا وُضِعَتْ عَلَى الاسْتِصْلَاحِ، ودَلَّتْ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الأُمَّةِ عَلَى مُلاءَمَةِ الشَّرْعِ لِلْعِبَادَاتِ الْجِبِلِّيَّةِ، وَالسِّيَاسَاتِ الْفَاضِلَةِ، وَأَنَّهَا لا تَنْفَكُّ عَنْ مَصْلَحَةٍ عَاجِلَةٍ وَآجِلَةٍ" .

وتتعدد المصطلحات المرتبة بالمقاصد والمصالح عند الأصوليين المسلمين، وهذا واضح عند الزركشي في معرض البحث في موضوع "[الْمَسْلَكُ الْخَامِسُ فِي إثْبَاتِ الْعِلِّيَّةِ [الْمُنَاسَبَةُ]"، حيث يقول الزركشي : " وَهِيَ مِنْ الطُّرُقِ الْمَعْقُولَةِ، وَيُعَبَّرُ عَنْهَا بِـ " الإِخَالَةِ " وَبِـ " الْمَصْلَحَةِ " وَبِـ " الاسْتِدْلالِ " وَبِـ " رِعَايَةِ الْمَقَاصِدِ "، وَيُسَمَّى اسْتِخْرَاجُهَا " تَخْرِيجُ الْمَنَاطِ " لأَنَّهُ إبْدَاءُ مَنَاطِ الْحُكْمِ. وَهِيَ عُمْدَةُ كِتَابِ الْقِيَاسِ، وَغَمْرَتُهُ، وَمَحَلُّ غُمُوضِهِ وَوُضُوحِهِ. وَهُوَ تَعْيِينُ الْعِلَّةِ بِمُجَرَّدِ إبْدَاءِ الْمُنَاسَبَةِ ، أَيْ : الْمُنَاسَبَةِ اللُّغَوِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْمُلاءَمَةُ" ، وفي هذا الكلام إيضاح لعدد من المرادفات التي استعملها العلماء للتعبير عن مراعاة المقاصد الشرعية ورعاية المصالح الإنسانية، وهذا دليل على قِدَم الاهتمام بالمقاصد والمصالح رغم تنوع المصطلحات المعبرة عنها عبر القرون التي سبقت القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وما زالت معتبرة حتى العصر الحاضر .

ثم يذكر الدغيم في دراسته التي تناول فيها العلاقة الجدلية بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان بأنه مما لا شك فيه أن العلوم قد تطورت، وتفرعت عن الأصول فروع كثيرة، و لم تتخلف الشريعة الإسلامية عن مواكبة العصر حسبما يراه بعض المتخلفين الذين لم يفهموا الشريعة، فللشريعة مقاصد حيوية مناسبة لكل عصر، والمقاصد تتعلق بالفرد وبالمجتمع، وهي بذلك تحفظ حقوق الإنسان الفرد الضرورية المتمثلة بحفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العرض، وحفظ العقل، وحفظ المال، كما تحفظ الشريعة الإسلامية حقوق

الجماعة الإنسانية التي تبدأ بالأسرة، وتتسع لتشمل الإنسانية عامة، وتبدأ بحفظ الحقوق الإنسانية ابتداءً بالعلاقات الأُسَريّة التي تشمل حفظ النوع البشري بتنظيم العلاقة بين الجنسين، وحفظ النسب، وتحقيق السكن والمودة والرحمة جراء التعاون علمياً وعملياً في كافة المناشط الإنسانية العاطفية والدينية والاقتصادية . وبالإضافة للعلاقات الأسرية أوجبت الشريعة في حلقة أوسع حقوق الأُمّة، وفرضت قيام مؤسسات الدولة لإقامة العدل بين الناس، ولحفظ الأمن والأمان، ورعاية مكارم الأخلاق، وإقرار التكافل الاجتماعي، ونشر العلوم، ومكافحة الجهل، والمحافظة على المال الخاص والعام، والتعاون مع الأمم الأخرى لتحقيق إعمار الأرض المأمور به شرعاً، ومكافحة التدمير والتخريب المنهي عنه شرعا، والأدلة الشرعية على ذلك ثابتة بنصوص القرآن الكريم، والسُّنّة النبوية المطهرة، وأدلة إجماع السلف الصالح، وما يتضمنه التراث الشرعي الإسلامي من المنقول والمعقول.

كما أكد بأنه لا تقتصر حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية على الضروريات، بل تتجاوزها إلى الحاجيات والتحسينيات والتكميليات، فأما الحاجيّات فهي ما يُفْتَقَرُ إليه من حيث التَّوْسِعة على الناس، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وتشمل ما يتعلق بالحاجات العامة، ولا يصل إلى مرتبة الضروريات، وأما التحسينيات فتشمل مكارم الأخلاق، ومُستحسَن العادات والتقاليد، وتستبعد ما يؤذي الذوق العام مما يأنفه العاقلون، واستقراء ما تضمنته الشريعة الإسلامية من مقاصد الشريعة، وما انطوت عليه من الضروريات والحاجيات والتحسينيات والتكميليات ، مما يُوضح لنا أن الشريعة الإسلامية قد ضمنت حقوق الإنسان كأفضل ما يكون، وأن دعاوى النقاد المعادين ما هي إلا غمامة صيف لا مطر فيها ولا خير للإنسانية، بل هي دعاوى شاذة تقوم على الجهل والتجني .

كما تضمنت الشريعة الإسلامية آلية لحفظ الحقوق الإنسانية، وذلك بفرض العقوبات على المخالفين لترد ءهم عن إلحاق الأذى بغيرهم، حيث تناسبت الحدود الشرعية مع نوعية المخالفة وما تنتجه من ضرر خاص أو عام، فهناك حَدُّ الردة لحفظ الدين، وحَدُّ القتل العمد العدوان قصاصاً لحفظ النفس، وحَدُّ الزنى لحفظ النسب أو النسل، وحَدُّ

شرب الخمر لحفظ نعمة العقل، وحَدُّ قطع السارق لحفظ المال، وحَدُّ القذف لحفظ العِرْض والسُّمعة من افتراء المفترين، وتطبيق هذه الحدود هو من أجل ردع من تسول له نفسه تدمير القيم الإنسانية، وليست من أجل التنكيل بالمجرم.

ثم أشار الدغيم إلى ما أورده ابن تيمية بالنسبة للطريقة القويمة والمنهاج الواضح في كيفية التعامل مع كافة القضايا حيث يقول: "والمؤمن ينبغي له أن يَعْرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، كما يَعْرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة، فيُفَرِّق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة، والتي يُراد إيقاعها في الكتاب والسنة، ليقدِّم ما هو أكثر خيراً وأقل شراً على ما هو دونه، ويَدْفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما، ويَجْتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما، فإنّ من لم يَعْرف الواقع في الخلق، والواجب في الدين لم يَعْرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يَعْرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومَن عبدَ الله بغير علم كان ما يُفْسِد أكثر مما يُصْلِح".

وتعليقا على ذلك أكد بأنه من هنا وجب على مَن يتصدى للحديث في شؤون الأمة بشكل عامّ، وحقوق الإنسان بشكل خاص أن يعلم مضمون الشريعة، وأن يعلم كيفية تعاملها في الحقوق والواجبات كي يستطيع أن يكون مُنصفا، وليس مُتجنياً كما هو حال الكثيرين الذين يتشدقون بحقوق الإنسان، ويدعون أن الشريعة الإسلامية هي السبب، والراجح أن الذي يدفعهم إلى اتخاذ تلك المواقف هو سبب واحد من اثنين لا ثالث لهما: إما الحقد على الإسلام والمسلمين، وإما الجهل المطلق بمضمون الشريعة الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان ".[٧١]

وتقريبا للصورة فإنه لا تثار جدلية في حق الدفاع عن النفس في مختلف مواثيق حقوق الإنسان، ولكن تثار هذه الإشكالية في توظيف مثل هذا الحق، كذلك فإن ما

---

[٧١] الدغيم – محمود السيد، الجامع المشترك بين مقاصد الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان ، كلية الدراسات الشرقية والإفريقية SOAS - جامعة لندن ببريطانيا، وهذه الدراسة منشورة على الموقع الإلكتروني: www.amanjordan.org، وتاريخ دخول الموقع هو: 5 / 1 / 2009.

تعتبره بعض الدول فيما تتخذه انطلاقا من خصوصياتها عقيدة وثقافة، قد تعتبره دولا أخرى انتهاكا لحقوق الإنسان، هذا فضلا عن أن آلية حماية هذه الحقوق محل اختلاف ضمن الأنظمة الداخلية والعالمية، لا سيما وأن الدعوة إلى ذلك تتأصل لحماية مصالح فئوية، ففي شريعة الإسلام تتقرر الحماية لحق الحياة بالقصاص على القاتل العمد، وهو ما قد تعتبر في مواثيق أخرى انتهاكا لحقوق الإنسان، وفي هذين المحورين يتأتى موطن الجدلية والإشكالية بين مقاصد الشريعة ومتعلقاتها الكلية والجزئية، وبين ما تستهدفه مواثيق حقوق الإنسان الأخرى من أهداف وفق تنظير بشري يختلف في منطلقاته وأدواته عما تقرر في منظومة الشارع الحكيم.

وبناء عليه فإنه ليس من المستغرب في ظل هذه الجدلية المصطنعة، والتي تفوح منها المصلحية الفئوية أن يؤيد العرب والمسلمون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حين يجدون فيه مجموعة من المبادئ الإنسانية السامية، والتي تتفق في مجملها مع دينهم وتقاليدهم؛ لذلك فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يحقق أهدافا مثالية تلبي حاجات الإنسان للأمن والسلام، حيث أن من الضروري المحافظة عليها وتطويرها نحو الأحسن، وإحاطتها بضمانات جماعية حتى تؤدي أهدافها النبيلة بصورة أحسن تنفيذا لتوصية القرآن بضرورة التعاون على البر والتقوى، ثم لا بد من بيان ما قرره الإسلام في ذلك، ولا شك أن تقيد المسلمين بالقواعد التي تحمي حقوق الإنسان والتزامه بها هو أهم ما يحسّن من صورة الإسلام، وذلك بالتصدي للحملات الظالمة التي يتعرض لها.[٧٢]

لذلك فإن الجدلية بين منظومات حقوق الإنسان، وما تقرر حماية لمقاصد الشريعة لا تثور بالنسبة لمحاور الحماية، فكلهم يتفقون جملة لا تفصيلا على تحديد محاور هذه الحماية وضرورة حمايتها، ولكن الإشكالية تثور بالنسبة لآلية الحماية لهذه الحقوق، وتحديد ما يعد انتهاكا لها مما أقر من أجل حمايتها مما لا يعد كذلك، وهنا لا بد أن تحترم الخصوصيات بين مختلف الشعوب.

---

[٧٢] الشريف – كامل إسماعيل، حقوق الإنسان والقضايا الكبرى، من أبحاث ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، 19 – 21 ذو القعدة 1420 – 25 – 27 فبراير 200، الأمانة العامة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة – السعودية، ص 122.

المبحث الرابع

حقوق الإنسان بين الفلسفة والعقيدة والسياسة

إن حقوق الإنسان تأخذ في تشكلها وتحققها بعدا فلسفيا وعقديا وسياسيا، فأما البعد الفلسفي فهو يتمثل بأصل هذه الحقوق ومرتكزات إقرارها ومتعلقاتها، وأما البعد العقدي فهو يتصل بها كقناعة لها قدسية ترتبط بالإنسان وبحياته في ممارساتها وجودا وعدما. أما البعد السياسي فهو بعد التفعيل والممارسة التي ينبغي أن تكون مجردة من المصلحة الخاصة؛ وذلك حتى تحقق قواعد الحماية لهذه الحقوق أهدافها في حفظ كرامة الإنسان ومكانته وامتيازاته.

أولا: البعد الفلسفي

إن لكل شيء يستقر في القناعة والوجدان والضمير ارتباط من شأنها أن تبرز العلة والحكمة والفلسفة والبعد لهذا الشيء، ومما لا شك فيه أن البعد الفلسفي يتقرر في أساسه باعتباره مرتبطا بالإنسان، وبما يتصل بإقرار حقوق الطبيعية المبنية على القانون الطبيعي،

وهو يرتكز في ذلك على أنه لا يمكن أن تبنى علاقة بين إنسان وآخر إلا إذا استوعب أطراف العلاقة البعد الفلسفي لمستلزمات هذه العلاقة.

فأينما وجد الإنسان وجدت معه مقوّمات الحقوق التي تستجيب لفطرته، وتلبي احتياجاته، وتردع منتهك حرياته وعدالة علاقاته؛ لذلك كانت الأفكار المتصلة بذلك محل اختلاف في المفاهيم لدى كل من الفلاسفة ومفكري العقد.

إن البعد الفلسفي لحقوق الإنسان هو الذي من خلاله تتقرر فكرة حقوق الإنسان كأحد مقوّمات هذه الحقوق مما عرجنا عليه بالقول فيما سبق. وإذا كانت حقوق الإنسان وفق منظور الفلسفة المقررة في الشريعة الربانية تتصل بعلم الله بمصلحة الإنسان، وأنه لأجل ذلك فهو الأعلم سبحانه بما يحفظ له إنسانيته وكرامته، فإنه لا يمكن فهم فلسفة وحقيقة حقوق الإنسان كما هي مدونة حاليا بمواثيق دولية، وذلك ما لم نفهم القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية التي بموجبها تقررت نشأة حقوق الإنسان. وإذا كانت حقوق الإنسان في الشريعة الغراء فكرتها ربانية، فإن القانون الطبيعي تنبع فكرته الأصلية التي تقوم عليها فلسفته من تراث الفكر الفلسفي اليوناني والمسيحي في صورتها الأكثر وضوحا، وإن كانت جذورها تمتد أكثر من ذلك.[٧٣]

وبالنظر إلى مراحل نشأة هذه الحقوق في الثقافة الغربية، وبناء على اعتبار القانون الطبيعي مفهوما حيا، فإن فكرته بقيت رغم ما طرأ عليها من تغير في الصبغة، فبعد أن كانت ذات صبغة فلسفية أصبحت دينية وسياسية، ثم أصبحت اقتصادية ثم رسمية وقانونية على يد الثورة الفرنسية.[٧٤]

وحيث أن الأساس الفلسفي للحقوق الطبيعية هو القانون الطبيعي، فإن نظرية للحقوق الطبيعية قد تبلورت خلال القرن الثامن عشر تنادي بأن للفرد في آدميته حقوقا

---

[٧٣] الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، مرجع سبق ذكره، ص 32.

[٧٤] نقلا عن عبد الحميد متولي، الحريات العامة، ونظرات تطورها وضماناتها ومستقبلها، منشأة المعارف، 1974، القاهرة – مصر، ص 41. وقد أورد هذا النقل الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، مرجع سبق ذكره، ص 34.

يستمدها من طبيعته، وهي ثابتة لا تنتزع، وليس هناك فرد يستطيع أن يفقدها، وهي حقوق فوق التشريعات المدوّنة والاتفاقات التي تعقد بين الحكومات، وهي حقوق لا يمنحها المجتمع المتمدن، وإنما يعترف بها ويقرّها باعتبارها شيئا نافذ المفعول في العالم أجمـــــع، ولا تستطيع أي ضرورة اجتماعية أن تسمح لنا ولو لفترة محدودة أن نلغيها أو نهملهـــا وفقا لهذا الاعتبار. [٧٥]

إلا أن هذا البعد الفلسفي في إدراك حقوق الإنسان لا يعد منطلقا لإقرارها في الشريعة الغراء، والتي تترفع في تنظيم حياة الإنسان عن فكر الإنسان ومنظوره بعلم خالق الإنسان ومصوره وعالم حقائقه وأسرار ماضيه وواقعه ومستقبله، فالسيادة في مقوماتها الكلية لتنظيم حقوق الإنسان تنطلق من تشريعات رب الإنسان وليس بما يضعه الإنسان.

وإذا كانت جميع الفلسفات والديانات الغربية والشرقية قد اهتمت بفكرة حقوق الإنسان وبفلسفة ارتباطها بحقيقة الإنسان، فإن الإسلام قد أكد بصورة لا لبس فيها على وجود حقوق ثابتة وطبيعية بل وضرورية لحرمة الإنسان، وهي حقوق يتطابق العقل الإنساني والوحي الإلهي على توكيدها واحترامها منذ الأزل، حيث هبها الله له بعد أن خلقه وكرّمه على سائر مخلوقاته. [٧٦]

وبذلك فإن البعد الفلسفي الذي يتصل بارتباط هذه الحقوق بالإنسان يتقرر من خلال ما تقره هذه الحقوق من تنظيم لحياة الإنسان أيا كان مصدر هذا التنظيم، إلا أن هذا البعد لا يمكن أن يتحقق دون تحقيق لمكانته ودفاع عنه، ودون حمايته بنظام عقابي من شأنه أن يحفظ قواعده من الانتهاك.

---

[٧٥] نقلا عن ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي والحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط: 1، 1982، بيروت – لبنان، ص 122. وقد أورد هذا النقل الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا ، مرجع سبق ذكره، ص 34.

[٧٦] نقلا عن ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي والحقوق الطبيعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط: 1، 1982، بيروت – لبنان، ص 122. وقد أورد هذا النقل الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا ، مرجع سبق ذكره، ص 34.

ثانيا: البعد العقدي

يستقر في قناعة كل إنسان ما تقرره له حقيقة وجوده وتنظيمات حياته من قدسية واحترام ورغبة في الاستماتة دفاعا عن ذلك، ولا شك أن مواثيق حقوق الإنسان ما أقرت إلا بقواعده الإلزامية التي يرتبط عدم الالتزام بها بعقوبات رادعة من شأنها أن تكفل لها القدسية والمكانة والحرمة.

ولما كانت حقوق الإنسان هي أساس ومرتكز نهضة الأمم، وأنها من دونه تصبح هذه الأمة رهنا للتخلف والرجعية، فإنها لذلك – أي حقوق الإنسان – كانت مستقرة في القناعات في أسمى مترلة، لتشكل بذلك عقيدة للمجتمعات الإنسانية، وذلك على اختلاف الأنماط التي تتبع من قبل كل منها في تعظيم هذه الحقوق.

إن غريزة حب الذات التي أودعها الله تعالى في أعماق نفس كل إنسان، هي التي تدفعه إلى الدفاع عن حقوقه وحماية مصالحه، والأوامر الدينية في هذا المجال هي من نوع الأوامر الإرشادية التي تساعد الإنسان على تخطي العقبات وتحمل الصعاب التي تعترض الدفاع عن الحقوق.

إن القرآن الكريم يشجّع من انتُهك شيء من حقوقه أن يجهر بالاعتراض وإعلان ظلامته، وذلك بما يقتضي من نيل وتشويه لسمعة الجهة المعتدية والإساءة إليها، وفي ذلك يقول الله تعالى: < لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ >.[٧٧]

ومن سعى وتحرك للانتصار لحقوقه والدفاع عن مصالحه المشروعة، فإنه قد مارس حقه الطبيعي ولا لوم عليه ولا مؤاخذة؛ وذلك لأنه انطلق مما هو مستقر في قناعته وعقيدته ووجدانه، وفي ذلك يقول الله تعالى: < وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ >.[٧٨]

---

[٧٧] النساء 148.

[٧٨] الشورى 41.

ثم إن الدفاع عن حقوق الإنسان وفقا لبعده العقدي لا يقف عند حدود المصالح المرتبطة بذات الشخص، بل يعني تحمّل المسؤولية تجاه أي حق إنساني ينتهك، حتى أن الله تعالى يحرّض المؤمنين على القتال نصرة للمستضعفين، وفي ذلك يقول الله تعالى: < وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا >.[٧٩]

وبذلك فإن السكوت على انتهاك حقوق الآخرين مع القدرة على مساعدتهم يعتبر مشاركة في الظلم، وهو يعد تكريسا لواقع فاسد تشمل مضاعفاته وآثاره الجميع. ثم إن انتهاك حقوق أي فرد أو شريحة في المجتمع يجعل مصداقية المجتمع كله على المحك؛ ذلك أن سكوتهم على وقوع ذلك الانتهاك، وعدم تحملهم المسؤولية للوقوف أمامه يهدد مستقبل كرامة المجتمع كله.[٨٠]

وإذا كانت سائر الأنظمة والتشريعات تفتقر إلى نظام عقابي رادع لكل من تسوّل له نفسه انتهاك حقوق الإنسان، فإن الشارع الحكيم حفظا للبعد العقدي الذي يقرر قدسية مثل هذه الحقوق، قد قرر نظاما عقابيا إسلامية يعد من أكثر النظم العقابية أصالة وتطورا ونجاعة؛ إذ فيه عناصر يتفق فيها مع بقية قوانين العالم القديم والحديث، وفيه عناصر خاصة لا يشاركه فيها أي قانون من القوانين، ولا شك أن إقرار هذا النظام العقابي من شأنه أن يحفظ البعد العقدي الذي يتقرر من خلاله مكانة وقدسية هذه الحقوق.

إن الملاحظ أن الحدود والقصاص ناتجة عن عدد قليل من الجرائم أو المعاصي كالقتل والحرابة والردة والسرقة والزنى وغيرها من الجرائم، وكما أن أحكام القصاص تتعلق بحقوق الناس، فإن أحكام الحدود تتعلق بحقوق الله وحقوق المجتمع فلا تكون محلا للتفاوض أو التنازل، أما ما عدا هذه الأفعال التي لم يتقرر لانتهاكها حقا، فقد ترك الله

---

[٧٩] النساء 75.

[٨٠] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 90.

تعالى للإنسان فيه مهمة تقدير العقوبة، وذلك وفقا لما تقتضيه المصلحة العامة وتطور المجتمع.[٨١]

إن حقوق الإنسان لا يمكن أن يتقرر لها البعد العقدي ما لم تكن مستقرة في وجدان الناس وفي ضمائرهم، وذلك بما يشكل عقيدة في فؤادهم وتوجه فكرهم وتنظيرهم وتفعيلهم، وأن ذلك يحتاج إلى جانبين أحدهما إيجابي يتمثل في تعزيز ثقافة حقوق الإنسان والدفاع عنها باستماتة، وجانب سلبي يتمثل في ردع كل من لا يلتزم باحترام وحفظ مكانتها وقدسيتها.

ثالثا: البعد السياسي

وهذا البعد لحقوق الإنسان يعد أكثرها أهمية، حيث لم تعد حقوق الإنسان في النظام العالمي تنبع مراعاة للبعد الفلسفي أو العقدي، بل ترتكز على آراء رجل السياسة والسلطة العامة.[٨٢]

وبالنظر إلى هذا البعد في دوره لإقرار حقوق الإنسان ودعمها، فإن لا بد من التأكيد على أن الشريعة الغراء تأمر أولياء الأمر ممن يقوم على الشؤون السياسية في سلطة الدولة الإسلامية بتحري إقرار حقوق الإنسان في مستوياتها البسيطة والمعقّدة، هذا بالإضافة إلى الدفاع عنها وعقاب من ينتهكها تحقيقا للمصلحة الإنسانية العادلة، وذلك دون تغليب للمصالح الخاصة على المصالح العامة.

والحديث حول ذلك يحتاج إلى دراسات مستفيضة ذات محاور متعددة، وما يهم في هذا المقام هو أن النظرية الإسلامية في إقرارها للبعد السياسي لحقوق الإنسان، وذلك باعتبار أن القائمين على السلطة السياسية هم من سيفعّل مثل هذه الحقوق، فإنها تؤكد

---

[٨١] الرزقي – محمد الطاهر، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، مرجع سبق ذكره، ص 124.

[٨٢] دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص 200.

على ضرورة خلق توازن بين الحقوق الخاصة، وبين الحقوق العامة المجردة، ذلك بما يحفظ بعد ذلك المصلحة الإنسانية في إطارها العام المجرد من الانتماء لأي جنس أو عرق أو مذهب أو دين.

وباستقراء المذاهب الغربية حول البعد السياسي لحقوق الإنسان فإن هناك أساسا فلسفيا ليبراليا، وهذه الفلسفة معروفة بتشديدها الأساسي على القيمة المتساوية للفرد واستقلاله، وهي تشمل المساواة في الحقوق المدنية والسياسية.

أما الأساس الفلسفي الآخر لحقوق الإنسان في بعدها السياسي فهو يتمثل بالمذهب الجماعي، وهذه الفلسفة لا تركز على الفرد، بل تعرف بتشديدها الأساسي على مجموعة ما، مثل: طبقة أو شعب وطني. وفي حين أن المذهب الليبرالي يؤكد على استقلال الفرد وذاتيته، فإن المذهب الجماعي يؤكد على أن الفرد يوجد دائما في مجموعات، وأن خير الفرد مرتبط دائما بمصير المجموعة.

وهناك المذهب المحافظ الذي يعنى بقضية المساواة بين الحقوق بدون تمييز، وبذلك فإنه مهما اعتبر الكثيرون من الصفوة الحاكمة أنفسهم مؤهلين بحق إلهي أو غير ذلك لحكم الآخرين، فإنه لا يُحتمل أن يعترفوا بذلك علنا في قرن يلتزم بمعنى الحقوق المتساوية.

وإذا كانت هذه هي المذاهب الرئيسة الوضعية لحقوق الإنسان، والتي افترضها دافيد ب.فورسايث في كتابه (حقوق الإنسان والسياسة الدولية) ، فإن هذه المذاهب لا تقع حصرا على ذلك.[٨٣]

وقد ذكر دايفيد في استنتاجاته بأن هذه الآراء المتنافسة حول حقوق الإنسان موجودة حقا، سواء ما قام منها على الفردية في المذهب الليبرالي، أو ما قام منها على الجماعية في المذهب الجماعي، أو ما قام منها على المطالبة بالمساواة وهو مذهب المحافظين. كما أكد بأن من المستحيل الحصول على الموافقة بين الأشخاص المطلعين والمفكرين ذوي الاقتناعات السياسية المتناقضة بشدة حول ما ينبغي عمله لتحسين الأحوال الإنسانية. كما قرر من خلال استقراءه للواقع ما قرر به البعد المصلحي في المطالبة بتفعيل حقوق الإنسان، حيث أكد أن السعي من أجل السلطة في السياسات العالمية يجعل من الصعب

---

[٨٣] دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص 200.

حتى على الليبرالي الوطني أن يكون ليبراليا دوليا، أو على الماركسي المهتم بتحرير الإنسان أن يتابع هذا الهدف في السياسات العالمية.[٨٤]

وليس أدل على ما ذكره دافيد ما فعلته الولايات المتحدة الأمريكية مع السلطة الفلسطينية، وذلك عندما طالبتها بإجراء انتخابات نزيهة من أجل اعتلاء ممثلين جديرين بالتمثيل للشعب الفلسطيني، وبالفعل قامت هذه الانتخابات، واكتسحت حماس غيرها من الحركات وسيطرت على مجلس الشعب الذي تنبثق منه الحكومة، إلا أن الإدارة الأمريكية لما رأت ذلك لم ترتضيه لتعارضه مع مصلحتها، وذلك على الرغم من توافقه مع المبادئ الديمقراطية المحلية التي تمارس في واقعها، وراحت تطالب بزحزحة هذه الحركة التي وصلت إلى السلطة بإرادة الفلسطينيين كما طلبت من قبل؛ وذلك على اعتبار أنها حركة إرهابية ينبغي استئصالها، لتتعزز بذلك استراتيجية الكيل بمكيالين تحقيقا لمصالح الفئوية التي عبرت عنها في منظومة سياستها الخارجية، هذا فضلا عن أمور أخرى تقرر ذات المعنى وذات المقصد لا مقام لذكرها في هذه الدراسة.

وإذا كان البعد السياسي يشكل قمة الهرم في الأهمية في إقرار وتفعيل حقوق الإنسان على أرض الواقع، فإن مما يتعين ذكره في هذا المقام أن الحقوق التي تأخذ الصبغة السياسية هي من أهم الحقوق التي تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي تلك الحقوق التي تتصل بحقوق الممارسة السياسية للفرد بوصفه شريكا في إقامة نظام الجماعة السياسي، ومن أبرز هذه الحقوق التي يثور حولها الجدل الديمقراطية والحريات العامة.[٨٥]

ومما لا شك فيه أن مناقشة الحقوق السياسية في مجتمع ما تختلف باختلاف النظام السياسي ونمط الحكم في كل مجتمع على حدة، وإذا كانت هذه الحقوق تخضع للنظريات التي هي ثمرة إعمال الفكر والمنطق العقلاني عند الإنسان، فإن السياسة يقيدها جانب من الفكر الإسلامي بما وافق الشرع، حيث يكون الناس أقـــرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، فهي ترتبط في ذلك بالنص، وبالمصلحة فيما لم يقرره النص.[٨٦]

---

[٨٤] دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، مرجع سبق ذكره، ص 229.

[٨٥] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 312.

[٨٦] المرزوقي – إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 347.

وأيا ما كان الاختلاف حول محاور هذه الأبعاد، فإنها تجتمع في النهاية مقررة حماية الإنسان وحفظ علاقاته بما يؤكد على رقيه وكرامته، وأن هذه الغايات مشتركة وإن تولد اختلاف في الوسائل والأدوات المقررة لحمايتها. وعبر التاريخ – الإسلامي وغيره – شاب التنظير والتفعيل لحقوق الإنسان على الساحة المحلية أو العالمية تغليبٌ للمصالح، وتوظيف لفهم النصوص تحقيقا لها، وهو ما جنح بكثير من الكيانات إلى انتهاك مثل هذه الحقوق في موطن حيث يتأتى الادعاء بأن المصلحة تقتضي ذلك، وأن احترامها وتقدسيها والمناداة بها إنما يرجع إلى كونها نابعة من ضمير الإنسان ووجدانه، ودلائل الواقع تقرر ذلك أيضا.

الفصل الثاني

المحور السياسي

المبحث الأول: مسوّغات الاعتداء على حقوق الإنسان (قوانين مكافحة الإرهاب والطوارئ)

المبحث الثاني: الحقوق بين الأنظمة الشمولية والأنظمة الليبرالية والنظام الإسلامي

المبحث الثالث: أزمة حقوق الإنسان (الأسباب والنتائج)

المبحث الرابع: دور العقد الاجتماعي بين المواطن والسلطة

المبحث الخامس: فاعلية الإعلان العالمي بين دور منظمات الحقوق ونظام الحسبة في الإسلام

الفصل الثاني

المحور السياسي

إذا كان البعد السياسي لحقوق الإنسان – كما ذكرت – يشكل قمة الهرم في الأهمية في إقرار وتفعيل حقوق الإنسان على أرض الواقع، فإن مما يتعين ذكره في هذا المقام أن الحقوق التي تأخذ الصبغة السياسية هي من أهم الحقوق التي تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهي تلك الحقوق التي تتصل بحقوق الممارسة السياسية للفرد بوصفه شريكا في إقامة نظام الجماعة السياسي، ومن أبرز هذه الحقوق التي يثور حولها الجدل الديمقراطية والحريات العامة.[٨٧]

إن حقوق الإنسان نظرا لارتباطها بالكليات والأساسيات التي لا يمكن أن تتفاعل حياة البشرية بدونها، فإنه لا يمكن في الأحوال العامة والمطّردة أن تكون عرضة للانتهاك والاعتداء، وذلك بتفعيل أنظمة وقوانين تبرر للسلطات محليا أو إقليميا أو عالميا أن تنتهك مثل هذه الحقوق التي تتوافق عليها جميع الأنظمة والشرائع. إلا أن الاستثناءات التي قد ترد

---

[٨٧] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 312.

على واقع العلاقة وحقيقتها قد تجد ما يبرر إيجاد مسوّغات للاعتداء على حقوق الإنسان، وذلك عندما تنحصر في الفردية والفئوية، وذلك رعاية لمصلحة أعم وأشمل منها، وهي مسألة لا مراء فيها في مختلف الأنظمة والتشريعات على اختلاف مصادرها التي تعتمد عليها، ولكن لا بد أن تكون لهذه الأنظمة مسوّغاتها ومبرراتها التي ينبغي أن تكون مقرّة على سبيل الاستثناء، وذلك بأنظمة وقوانين تستقر في قناعة الرأي العامة على اعتبار أن الأخذ بها في هذا الظرف الاستثنائي قد جاء تحقيقا للمصلحة المرجوة.

ولما كانت هذه الحقوق تتصل بالمجتمعات البشرية التي كتب الله عليها التنوع ثقافة وفكرا، وعادات وطباعا، فإن ثمرة ذلك أن تنشأ أنظمة مختلفة لكل ما من شأنه أن يحفظ كل ما يتصل بالإنسان والتي على رأسها حقوقه، وذلك وفقا للبعد العقائدي والفلسفي والثقافي دوره في خلق هذا النظام.

ولكن المستقرئ للأزمة التي يعاني منها الإنسان في ظل انتهاك حقوقه، لا سيما وأنك تجده يلهث خلف النظام الذي ينبغي أن يحكم وينظم به علاقاته ضمن نطاق الأفراد أو ضمن نطاق الجماعات، فإن المجتمعات الإنسانية ما زالت تتخبّط ما بين صلاحية نظام وآخر، مبتعدة بذلك عن النظام الذي هو أعرف بمصلحتها مآلا ومستقبلا، وهذا ما جرّها إلى أزمة تعاني في ظلها من اختلال في تنظيم الحقوق والواجبات؛ لذلك كان النظام الذي يحكم علاقة التعاقد بين الأفراد والسلطة هو الذي يرسم مستقبل أمة من الناس تسعى إلى الارتقاء بإنسانيتها شكلا ومضمونا، وذلك بما يحفظ لها الاستقرار لمقتضى الفطرة التي رسمت للإنسانية أن يكون منها حكاما ومحكومين ينبغي أن تنتظم العلاقة بينهم وفق قواعد شرعية مرعية، وإلا فإن ضياع الحقوق والاستهتار بالواجبات من شأنه أن يضعف الاستقرار في هذه المجتمعات من مختلف جوانبه في واقع الأمة ومستقبلها.

مهما تأتت الاختلافات العقائدية والفكرية والثقافية والإيديولوجية والاجتماعية وما إلى ذلك، فإن إنسانية الإنسان ما زالت تفرض قواسمها المشتركة التي ينبغي أن تتضافر فيها الجهود من أجل تعزيز مصلحة الإنسان المجرد من انتماءاته وولاءاته، وهو ما تقرر في منهج الله الذي قرر الحماية في توازن منقطع النظير للمصلحة الإنسانية المجرّدة.

وفي ظل الخلل الذي يعاني منه النظام السائد في العالم، وبروز منظمات وهيئات ومحاكم تسعى لكي تحتوي هذا الخلل، فإنه تبقى تنمية الوازع لاحترام الحق والالتزام بالواجب هو مصدر القوة في الالتزام بالقواعد التي تكفل حماية حقوق الإنسان، فنشر الثقافة للعلم بالشيء، وإبراز العقوبة والجزاء لانتهاك الأنظمة والقوانين حاجة لا غنى عنها، ولكن ما يكفل الاستقرار في المجتمع أن يكون الالتزام بها مرتكزا على قوة داخلية عقدية مبينة على فلسفة الثواب والعقاب الربانية، والتي تدفع نحو الاحترام والالتزام بالحقوق والواجبات، وهو ما تميزت به شريعة الله جلّ وعلى صانع هذه المصنوعات والمنزّل لما يغني للبشرية في تنظيم علاقتها؛ وذلك لعلمه الأزلي سبحانه وتعالى بما يناسبها وبما يلائمها، فهل الإنسان أقدر منه على ذلك ؟ ... تساؤل لا محل له من الاعتبار.

المبحث الأول

مسوّغات الاعتداء على حقوق الإنسان

(قوانين مكافحة الإرهاب والطوارئ)

تنشأ في ظل الأنظمة المحلية والعالمية قوانين لمكافحة الإرهاب والطوارئ، وذلك مواجهة لأزمة تهدد المصلحة العامة، مما يستدعي تجاوز بعض المبادئ المقررة في الوثائق المنظمة لحقوق الإنسان، وذلك على أساس حفظ المصلحة العامة، وهنا موطن الإشكالية في مدى اعتبار مثل هذه القوانين مسوّغا لانتهاك حقوق الإنسان من عدمه، ولكن لا بد أن يكون الرأي العام متجاوبا مع الحاجة والضرورة لإعمال مثل هذه المسوّغات لانتهاك حقوق الإنسان.

أولا: حرمة حقوق الإنسان

إن الوسائل التي من خلالها يسعى الإسلام إلى حفظ حقوق الإنسان تتمثل في التأكيد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعظيم حقوق الناس وعدم غفران انتهاكها ما لم يسترجع الحق المنتهك أو يجري التنازل عنه.

ولما كان الإسلام دين يقوم على العدالة، فإن العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ينبغي أن تتقرر في ممارسات السلطة في علاقتها مع الأفراد، وفي ممارسة الأفراد في علاقتهم مع السلطة، وهذه السلطة ينبغي أن تقرر ما فيه المصلحة التي تحفظ حق الأفراد، كما ينبغي عليها باسم العدالة تغليب المصلحة العامة على الخاصة، وإن ترتب على ذلك انتهاك للمصلحة الخاصة، وذلك وفقا لسلم الأولويات.

إن الإنسان وفق ما يقرره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مشمول بحماية خاصة في مواجهة المجتمع، حيث تفرض عليه التزامات تقرر عدم انتهاكها، فلا يجوز للدولة أو المجتمع أو الأفراد التعرض لشرف الإنسان أو سمعته، وما يتصل بسائر خصوصياته، حيث يتحمل المجتمع حماية الفرد من مختلف منقّصات تمتعه بحقوقه كإنسان.

فلا بد كما تقرر في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة (12) من حماية شرفه وسمعته ومنع الحملات ضده، حيث يتضمن هذا الحق حماية كرامة الإنسان وسمعته، فلا يجوز أن يتعرض الإنسان بما لا يحفظ له كرامته، إلا إذا كان ذلك بمسوّغ، وذلك ككون الإنسان محلا للاتهام بتهمة ما. كما لا بد أن تحفظ حرمة مسكن الشخص

وأسراره، حيث فرض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الدول عدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

أما الأمر الثالث من الأمور التي يكون حفظها واحترامها تعزيزا لحرمة الإنسان ومكانته وحقوقه الطبيعية فهي حماية حرمة الأموال المادية والفكرية، حيث أوجب الإعلان العالمي في المادة (27) منه احترام حق التملك، وأقر لكل شخص الحقوق التي تضمن الوفاء بحق شخصي في المطالبة بحقوقه. كما أكد كذلك بأنه لا بد من حماية الإنسان من الفقر والجهل حفظا لكرامته وإنسانيته، فأما الحماية من الفقر فقد أوجب العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من أجلها على الدول حماية الأفراد من الفقر، كما أن من الحقوق التي قررها كذلك حق التعلم والمعرفة لهم.[٨٨]

ولكن إذا كان الأصل هو حفظ حرمة الإنسان وحقوقه، ووضع اعتبار من شأنه أن يحفظ إنسانيته، وذلك بسن تشريعات تضع في اعتبارها عدم انتهاك حرمته أو النيل من كرامته، فإنه قد تتأتى ظروف نتيجة سوء في الفهم – أيا كان نطاقه – بين السلطة والفرد، أو بينها وبين مجموعة من الأفراد، حيث أن ردة الفعل بسبب هذا السوء في الفهم قد يترتب عليها ما يترتب عليه انتهاك لمصالح أفراد آخرين، وقد يترتب عليها ما يهدد مصلحـــــة المجتمع بأكمله، بل وأحيانا مصلحة المجتمع الإنســـاني بمختـــلف انتماءاتـــــه.

والتساؤل المثار وفق هذه المستويات ... هل يكون للسلطة مسوّغا لاستحداث أنظمة قانونية تتجاوز الضوابط التي شرعت من أجلها حفظ حقوق الإنسان للتعامل مع هذه الأزمات ؟، وماذا لو كانت هذه الأنظمة تغلب عليها صفة الديمومة والاستمرارية، وذلك على نحو يشعر بأن عدم الاستقرار الذي استدعى تفعيل مثل هذه الأنظمة غير مبرر، وأن ثمة خلل يرتبط بخلفيات ينبغي تجاوزها تحقيقا لمرحلة الاستقرار وفق الأنظمة المعتادة ؟، وبمعنى آخر ... إذا كان الأصل هو التعامل مع الأوضاع تنظيما وضبطا وفق ما يحفظ

---

[٨٨] الفتلاوي – الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سبق ذكره، ص 332.

حقوق الإنسان في مختلف المقامات والمناسبات، وأن الاستثناء انتهاكها والنيل منها لظروف معينة، فهل يمكن أن يكون الاستثناء هو الأصل، والأصل هو الاستثناء ؟

ثانيا: قوانين الإرهاب والطوارئ

تنتشر في بعض البلدان منظومات قانونية للتعامل مع أوضاع ومستجدات الإرهاب والطوارئ خاصة بعد أحداث سبتمبر إيلول / 2001، والتي غالبا ما تكون مؤقتة بفترة حتى تتوصل الأطراف إلى تسويات ومساومات، ولكن الإشكالية فيما إذا كانت هذه المنظومة تمتد لسنوات أو عقود بحيث تكون غير مبررة وغير مثمرة في تجاوز الأزمة التي تعصف بالإنسان – محليا وعالميا -.

وإذا كان الإسلام يقرر في مبادئه وأسسه بأن الأصل في تأصيل العلاقة بين الفرد والسلطة يتمثل في العدالة والموضوعية واحترام الحقوق الإنسانية وعدم انتهاكها، فإنه يمكن انتهاك هذه الحقوق متى ما ترجّح تهديدا للمصلحة العامة على حساب المصالح الفئوية والخاصة.

وتشير رزان زيتونة في تقرير صادر عن مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان.[٨٩]، والتي تناولت في جانب منه ما يتصل بقانون الطوارئ وأمن الدولة، بأن الحق في محاكمة عادلة وعلنية من حقوق الإنسان الأساسية، وهو حق كفلته وحضت عليه معظم المواثيق والصكوك الدولية، وذلك عبر تحديد معايير يجب أن تتوفر في الأنظمة القضائية الوطنية في مختلف أنحاء العالم. كما أشارت بأن هذا الحق يُنتهك في كثير من بلدان العالم الثالث، حيث تتضافر جملة عوامل على حرمان المواطن من محاكمة عادلة ونزيهة، ومن هذه العوامل عدم استقلال السلطة القضائية وخضوعها لتدخلات السلطة التنفيذية والأجهزة الأمنية، وانتشار الفساد في الجهاز القضائي، وسريان حالة الطوارئ والأحكام العرفية. وأن تشكل أنظمة القضاء الاستثنائي التي تنشأ عادة بموجب مراسيم خاصة تحت مظلة

---

[٨٩] رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا ، مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان ، وهو تقرير منشور على الموقع الإلكتروني: www.dchrs.com، وتاريخ دخول الموقع هو: 5 / 1 / 2009.

قانون الطوارئ تعد أكثر العوامل خطورة في انتهاك الحق في محاكمة عادلة، والسبب في إنشاء هذه المحاكم في الغالب هو فتح الباب أمام تطبيق إجراءا ت استثنائية لا تتماشى مع المعايير العادية العادلة.

إن بعض حقوق الإنسان مطلقة ولا يجوز في أية حالة عدم التقيد بها، ولكن يجوز التخفف من بعض الحقوق الخاصة بالمحاكمة العادلة في حالات الطوارئ ، وذلك بمقتضى شروط بعض المعاهدات الدولية لحقوق الإنسان.[٩٠]، إلا أن هذا التخفف لا ينبغي أن يتعارض مع الالتزامات الأخرى للدولة بموجب القانون الدولي، بما في ذلك معاهدات القانون الإنساني التي تضمن الحق في المحاكمة العادلة أثناء الصراعات المسلحة ، و التي تعد أخطر حالة طوارئ يمكن أن تتعرض لها أي دولة، كما يجب أن تفي مراسيم التخفف بعدد من الشروط الإجرائية الأساسية.[٩١]

وقد أفادت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة بأن "على الدول الأطراف إذا قررت في حالات الطوارئ العامة المحددة في المادة 4 (من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية).[٩٢] التخفف من "الإجراءات الاعتيادية " للمحاكمة العادلة"، و التي تنص

---

[٩٠] منظمة العفو الدولية- دليل المحاكمات العادلة- من مطبوعات منظمة العفو الدولية ، مايو 2002، ص 158. وقد أوردت هذا النقل رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا،مرجع سبق ذكره.

[٩١] المرجع السابق ص .159 وقد أوردت هذا النقل رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا،مرجع سبق ذكره.

[٩٢] تنص المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنه: 1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تتهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسميا يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وعدم انطوائها على تميز يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي .

2- لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المـواد 6 و7 و 8 (الفقرتين1و2) و11و15 و16و18.

عليها المادة 14 من [العهد الدولي]، وأن تضمن عدم تجاوز هذا التخفف لما تتطلبه بشدة مقتضيات الحالة الفعلية، وأن تحترم الشروط الأخرى المحددة في الفقرة (1) من المادة 14".[٩٣]

وفي الآونة الأخيرة ألمحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إلى أن الأحكام الخاصة بالمحاكمة العادلة في "العهد الدولي" غير قابلة للتخفف، حيث أوضحت أنه : "لا يجوز للدولة أن تحتفظ بالحق في القبض على الأشخاص واحتجازهم تعسفاً وافتراض إدانة المتهم ما لم يُثبت براءته، ولئن كان من الممكن قبول فرض تحفظات على نصوص معينة من المادة 14، إلا أنه لا يجوز فرض تحفظ عام على الحق في المحاكمة العادلة ".[٩٤]

وقد أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان تدريجياً، وذلك من خلال تعليقاتها على التقارير الدولية المقدمة من بعض الدول عن سير العمل في تنفيذ "العهد الدولي" ، والنتائج التي توصلت لها بشأن الحالات الفردية، بأنها ترى أن بعض الحقوق الأساسية للمحاكمة العادلة الواردة في المادة 14 من "العهد الدولي" ، وحق المحتجز في المثول أمام قاضٍ تعتبر

3- على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فورا عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة ، بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلي ذلك . وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد،أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته. وقد أوردت هذا التعقيب رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا، مرجع سبق ذكره.

[٩٣] اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 13 على المادة 14 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ، وثيقة الأمم المتحدة رقم HRI/GEN/1/Rev.3 ، 15 أغسطس/آب 1997. وقد أوردت هذا التعقيب رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا، مرجع سبق ذكره.

[٩٤] وثيقة الأمم المتحدة رقم CCPR/C/21/Rev.1/Add.6 (1994). وقد أوردت هذا التعقيب رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا، مرجع سبق ذكره.

حقوقاً ثابتةً لا يجوز التخفف منها .[٩٥]، كما أن الرأي الدولي يتجه أكثر فأكثر إلى اعتبار أن حق المحتجز في "العرض على قاضٍ"، وحقه في " الحماية من الاحتجاز" دون وجه حق حقان ثابتان لا يجوز التخفف منهما.

وقد دعت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان جميع الدول إلى أن "تسن إجراء على غرار عرض المحتجز على قاضٍ، أو إجراء آخر مشابه واعتباره حقاً شخصياً لا يجوز التخفف منه تحت أي ظرف، بما في ذلك حالات الطوارئ ".[٩٦]

ولا تجيز بعض معاهدات حقوق الإنسان تعليق الحقوق التي تعترف بها، ومثال ذلك أنه لا يجوز التخفف من حقوق المحاكمة العادلة التي تكفلها "اتفاقية مناهضة التعذيب"، و"اتفاقية حقوق الطفل"، و"اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة"، و"الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري"، و"الميثاق الأفريقي". كما تنص المادة (2) من اتفاقية مناهضة التعذيب على أنه "لا يجوز التذرع بأية ظروف استثنائية أياً كانت، سواءً أكانت هذه الظروف حالة حرب أو تهديدٍ بالحرب أو عدم استقرار سياسي داخلي، أو أية حالة من حالات الطوارئ العامة الأخرى كمبرر للتعذيب ". وتكفل هذه الاتفاقية للمتهم كذلك حقاً لا يجوز التخفف منه بعدم التعرض للتعذيب في أي وقت أثناء نظر الدعوى القضائية، بما في ذلك الاستجواب، والاحتجاز، والمحاكمة، وصدور الحكم، والعقاب. وطبقاً لهذا فإنه لا يجوز مطلقاً الأخذ بالأدلة المنتزعة عن طريق التعذيب إلا عند محاكمة الأشخاص المزعوم أنهم ارتكبوا التعذيب، كما لا يجيز "الميثاق الأفريقي" التخفف من أية أحكام، بما في ذلك ضمانات المحاكمة العادلة تحت أي ظرف.

ويمكن حصر الحقوق التي لا يجوز تعليقها أبدا أو تقييدها حتى في حالات الطوارئ بما يلي:

---

[٩٥] لجنة حقوق الإنسان ، التعليق العام رقم 29 على المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ، وثيقة الأمم المتحدة رقم CCPR/Rev.1/Add.11 تاريخ 31 أغسطس2001 فقرة 16. وقد أوردت هذا التعقيب رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا، مرجع سبق ذكره.

[٩٦] قرار لجنة حقوق الإنسان 32/1994. وقد أوردت هذا التعقيب رزان زيتونة، تقرير ... هل من عدالة في قضاء الاستثناء؟ .. محكمة أمن الدولة العليا نموذجا، مرجع سبق ذكره.

- الحق في الحياة.
- التحرر من التعذيب.
- التحرر من الرق والعبودية.
- الحماية من السجن مقابل مديونية.
- عدم تطبيق القوانين الجزائية بأثر رجعي.
- الحق في الاعتراف بالشخصية القانونية للفرد.
- حرية الفكر والوجدان والدين.

ويسمح العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بتقييد التمتع بحقوق معينة أو تعليقها في حالات الطوارئ العامة المعلنة رسميا، والتي تهدد حياة الأمة، ولا يسمح بهذه القيود وبهذا التضييق إلا في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، وألا تنطوي على تمييز يكون مدبره الوحيد هو العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي. كما يجب إبلاغ الأمم المتحدة بهذه القيود أو هذا التعليق.[٩٧]

إن حقوق الإنسان في مضمونها وجوهرها تعبر عن واجبات قبل أن تكون تتقرر للإنسان حقوقا تترتب على احترام هذه الواجبات، وما لم يحفظ الفرد حرمة حقوق فرد آخر مثله، فإن حقوقه المقررة تكون عرضة للانتهاك بحق، ومن باب أولى فإنه متى ما كانت أوضاع هذه الحقوق مهددة بصورة جماعية – محليا أو عالميا –، فإن لتجاوز الالتزام بمعايير هذه الحقوق من المسوغات ما يبرر انتهاكها حفظا للمصلحة الكلية المقدمة على المصلحة الخاصة أو الفئوية، ولكن ذلك يتحقق بآلية من شأنها أن تقنع الرأي العام بمبررات ذلك، وإلا عدّت فعلا انتهاكات وليست مسوّغات.

ولكن الغالب الملاحظ في أكثر الدول التي تفعّل قوانين الإرهاب وأمن الدولة والطوارئ، أنها لا تتقرر بما تفعله حفظا للمصلحة العامة بردع المصالح الخاصة والفئوية،

---

[٩٧] نقلا عن الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، الرسالة رقم (2)، ص 16 و 17، من مصوغات الأمم المتحدة، أكتوبر 1988، جينيف – سويسرا. وقد ورد هذا النقل في ورقة لكامل زهيري، حقوق الإنسان في المواثيق الدولية، ندوة (قضية الديمقراطية في الوطن العربي، ملتقى الحوار العربي الثوري الديمقراطي، أغسطس 1991، طرابلس – ليبيا، ص 332.

بل هي تعبّر عن انفلات في التسلّط ومصادرة للحريات دون أي احترام لإنسانية الإنسان، وأن ما يهم هو حفظ النظام السياسي السائد، وإن جار وإن ظلم وإن هضم وعطّل حقوق الناس ونال منها وانتهكها، ولا شك أن فرض مثل هذه القوانين يدلل على خلل في العلاقة بين السلطة والمجتمع لا بد من تجاوزها تحقيقا للاستقرار والتنمية في المجتمع، وذلك استهدافا لتطويره والنهوض به عبر جميع الأصعدة، وفي كل المجالات.

المبحث الثاني

الحقوق بين الأنظمة الشمولية والأنظمة الليبرالية والنظام الإسلامي

إن حقوق الإنسان وفقا لما تقرر في بعدها الفلسفي ترتبط بالإنسان نشأة وتكوينا، وتغييرا وتطورا. ونظرا لاختلاف الفكر الإنساني باختلاف مصادره وما يرتبط بهذه المصادر من اعتبارات، فإن استهداف حقوق الإنسان أصبح وما زال يتحقق بأنظمة متعددة ومختلفة، ولكن بينها قواسم مشتركة باعتبار أن موضوعها واحد وهو الإنسان.

أولا: البعد العالمي لحقوق الإنسان

بالنظر في كتاب الله تعالى يتقرر بأن الكرامة التي هي استيعاب لكل ما يحفظ على الإنسان إنسانيته، فإننا نجد الله سبحانه وتعالى يجعلها لبني آدم دون نظر للانتماء أو حتى الإيمان، وفي ذلك يقول جل في علاه: < وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا >.[٩٨]

فالتكريم بذلك يتقرر للإنسان المجرد دون النظر إلى انتماءه أو عقيدته، فتكفي فيه الآدمية لتكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات بما قدره الله سبحانه وتعالى له من تسيير وإدارة لحركة الحياة باعتباره خليفة لله في أرضـــه.

وقد رد في مقدمة الكتاب الذي صدر بمناسبة الذكرى الأربعون لإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي احتوى على مجموعة من الصكوك الدولية، بأن هذا الإعلان قد وضع ليكون المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه الشعوب والأمم كافة، والذي وفّر الأساس لوضع العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، وهو كان وما زال بحق مصدر إلهام أساسي للجهود الوطنية والعالمية لحماية وتعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساســـة.[٩٩]

ثم إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد قرر في ديباجته بأن لجميع أعضاء الأسرة البشرية الكرامة الأصيلة فيهم، والتي تقرر لهم حقوقا متساوية وثابتة، وأنه بناء على ما ورد في هذا الإعلان، فإن الأمم المتحدة تنشر على الملأ هذا الإعلان العالمي بوصفه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم.

وقد قرر هذا الإعلان في نصوص مواده الكثير من الأنظمة التي من شأنها أن تحفظ الكرامة الإنسانية كما يراها واضعوا الإعلان، والتي منها ما لا مجال للاختلاف فيه فيما تقرّه بشكل عام كحق الحياة، والحرية، وحق الإنسان في الأمان على شخصه، وغيرها من

---

[٩٨] الإسراء 70.

[٩٩] حقوق الإنسان – مجموعة صكوك دولية صدرت بمناسبة الذكرى الأربعون لإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1984 – 1988)، مركز حقوق الإنسان، جينيف – سويسرا، الأمم المتحدة، نيويورك – أمريكا، ص 1.

الحقوق، ومنها كذلك ما تختلف فيها الأنظمة فيما يتصل به من حدود واعتبارات، والتي منها ما قررته المادة (18) من الإعلان، والتي تقرر حق الشخص في تغيير دينه كيفما شاء، ووقتما شاء، وهو لا شك يتعارض ما هو مقرر وفق بعض الآراء في التعامل مع المرتد بموجب ما تقرره نصوص النظام الإسلامي، وكذلك المادة (19) فيما تقره من حرية للشخص في اعتناق ما يراه من آراء أيا كانت، قد يتعارض في جانب منه مع النظام الإسلامي في تنظيمه لحقوق الإنسان.

وبما أن واضعوا الإعلان كانوا ممن انتصر في الحرب العالمية الثانية، فقد قرروا في ختام هذا الإعلان بأن هذا النظام هو النظام الذي ينبغي أن يسود، فلا يجوز تأويل أي نص وارد في هذا الإعلان على نحو يفيد انطواءه على تخويل أية دولة أو جماعة، أو أي فرد أي حق في القيام بأي نشاط أو بأي فعل يهدف إلى هدم أي من الحقوق أو الحريات المنصوص عليها.[١٠٠]

ثم إن حقوق الإنسان لا تناقض بين قول الإنسان بوجود قيم خلقية عالمية تعد معيارا لتقويم القيم المحلية، وبين قوله بأن بعض ما يدّعى بأنه قيم عالمية ليس في الحقيقة عالميا، بل هو معبّر عن ثقافة أو حضارة معينه. ولكن القول بنسبية الحقيقة أو القيم الأخلاقية يتناقض مع القول بعموم الرسالة المحمدية، حيث أنها جاءت بما قررته من أحكام وتعاليم وقيم سلوكية بحيث تكون موافقة لكل فطرة بشرية. وبذلك فإن للعالمية معنيان ليسا بمتلازمين، فهي قد تعني كون الشيء موجودا أو منتشرا في العالم كله، وقد تعني كون الشيء متعلقا بفطرة الناس ومهم لها ومتصل بها.

ومن جانب آخر يقرر جعفر شيخ إدريس في مناقشة له لأفكار غربية حول حقوق الإنسان وجهة نظر مغايرة حول الإعلان العالمي، حيث يقرر بأن هذا الإعلان يعتبر عالميا باعتبار انتشاره ووجوده في العالم، وهو بذلك قد يصلح لأن يكون محلا لالتزام الدول الموقّعة عليه، إلا أنه لا تكون له عالمية بكونه متعلقا بفطرة الناس وبكرامة الإنســـان،

---

[١٠٠] حقوق الإنسان – مجموعة صكوك دولية صدرت بمناسبة الذكرى الأربعون لإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1984 – 1988)، مركز حقوق الإنسان، جينيف – سويسرا، الأمم المتحدة، نيويورك – أمريكا، ص 5.

حيث أن الحجة التي اعتمد عليها الغربيون في إقرار هذا المعنى واهية لعدة أسباب، فمنها التساؤل بما إذا كان الإعلان هو الذي جعل منها حقوقا معتبرة بأن استقرت في فطرة الناس بعد أن وردت فيه، أم أنه مجرّد معبّر عنها ؟ ... لا بد أن يكون الأخير هو الصواب، ومنها كذلك التساؤل عما إذا كان يمكن اعتبار هذه الحقوق جامعة مانعة أم لا، وعندئذ فإنه لا بد أن تكون الإجابة بنعم؛ ذلك أنه لا يوجد اجتهاد بشري يكتب له الكمال، هذا فضلا عن أنها لو كانت عالمية لما آمن بها ولا احترمها ولا التزم بها إلا قلة من الناس.[١٠١]

إن حقوق الإنسان نظرا لارتباطها بالإنسان، فإن القاسم العالمي والمشترك فيها متحقق بلا جدال، ولكن ثمة خصوصيات تقوم على اعتبارات تميز كل أمة على الأخرى في عدد من القضايا والمسائل؛ لذلك تعددت الأنظمة في تفعيلها لهذه النصوص، وذلك وفق الخصوصيات التي تنطلق من خلالها كل أمة من الأمم.

وبذلك فإن هذه المسائل المقرة لا شك أنها وفق ما تقره بشكل عام محل اتفاق من مختلف الانتماءات الإنسانية، ولكن ثمة خصوصيات لها اعتبارات انتماءية وولاءية من شأنها أن تخلق أنظمة تتمايز بين بعضها البعض، وتفرض تحفظات على بعض نصوص هذا الإعلان الذي انطلق من نظرة غربية ليبرالية بحتة.

وبذلك فإن حقوق الإنسان وإن كان لها بعدا عالميا باعتبار الانتشار وليس باعتبار ما هو مستقر في الفطرة الإنسانية، والذي هو في الأساس مستقر قبل الإعلان، إلا أن ما يرد عليها من قيود، وما يطبق بشأنها من وسائل لكفالة احترامها وعدم انتهاكها تختلف فيه الأوضاع ما بين أمة وأخرى، وهو ما ينبغي وضعه في الاعتبار، لا سيما وأن توظيف حماية حقوق الإنسان تقوم على تحقيق المصالح الفئوية التي تغلّب مصلحة جماعة على الجماعات الأخرى، حيث يكون فرض ذلك للأقوى.

ثانيا: أنظمة حقوق الإنسان

---

[١٠١] جعفر شيخ إدريس، الإسلام وحقوق الإنسان ... مناقشة لأفكار غربية، من أبحاث ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 313.

تتعدد أنظمة الحماية لحقوق الإنسان وذلك باعتبار التعددية الثقافية والعقدية والإيديولوجية، وبناء على ذلك فإنه وإن كان الإعلان العالمي قد قرر في المادة (30) منه أن ما ورد فيه ينبغي أن يعبر عن شيء مشترك للإنسانية جمعاء، فإن حقائق الواقع تفرز معطيات مختلفة، بل إن الدول من حقها أن تضع تحفظاتها على بعض البنود، وبذلك فإنه وإن كان هناك بعدا إنسانيا مشتركا في النظرة لحقوق الإنسان، إلا أن الأنظمة الحامية له تتعدد ما بين شمولية تستوعب في جانب منها ما ورد في تعاليم الدين، وفي جانب آخر ما ورد في النظم الليبرالية، ومنها كذلك الليبرالية، والتي لا تضع في إقرارها وتفاعلها مع حقوق الإنسان أي اعتبار للدين، وأخيرا هناك من الدول من تضع اعتبارا للنظام الإسلامي في إقرار حقوق الإنسان، فهي تدور في فلكه جملة وتفصيلا.

- الأنظمة الشمولية : إن هذه الأنظمة هي التي تجمع في إقرارها لمبادئ حقوق الإنسان ما بين نظام وآخر، فعلى سبيل المثال الأنظمة العربية على اختلافها فيما تقره تنحو هذا المنحى، ولعل ذلك يمكن أن نلمسه فيما يتصل بإقرار مشروع ميثاق حقوق الإنسان العربي، والذي وضعه اتحاد الحقوقيين العرب، حيث انبنى هذا المشروع على ما قررته لجنة من الخبراء في العام 1970، والذي عُمم على الدول الأعضاء، و لم تعنى بالرد إلا تسع دول، حيث تباينت فيه المواقف تباينا كاملا، فهناك دول أيدته بتحفظ، وهناك دول رفضته شكلا ومضمونا، وطالب فريق ثالث بإجراء بعض التعديلات عليه.

وما يهم في هذا المقام هو ما ورد في المذكرة التفسيرية بخصوص الأدوات التي تم تفعيلها لصياغة نصوص هذا المشروع، حيث برز التساؤل فيها عما إذا كان ميثاق حقوق الإنسان العربي مجرد تأكيد للإعلان العالمي، وإعلان من الوطن العربي تأييده للتراث الغربي الذي جاء الإعلان العالمي معبرا عنه أم لا.

وبذلك فإن المحورين الأساسيين اللذين يدور حولهما الجدل هما: محورا الخصوصية والعالمية، فهناك أقطار عربية تؤكد على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي وحدها التي يجب الأخذ بها دون غيرها في تحديد حقوق الإنسان، وهناك كتابات لبعض رجال

القانون تؤكد على أنه ليس صحيحا اعتماد تاريخ حقوق الإنسان في الغرب، وإن كانوا هم السباقين في الواقع المعاصر له، وهناك من نادى بضرورة تفعيل الشمولية في الرؤية، فأوجب أن يكون تناول حقوق الإنسان واقعيا وعالميا في اعتباره تصور الحضارات الأخرى لتلك الحقوق من الناحيتين الفلسفية والتاريخية.

ولئن كان مشروع الخبراء العرب قد عيب عليه أنه انطلق مما أقره الإعلان العالمي من ثوابت، وأنه لم يراعي الخصوصية في رؤيته، فإن الأنظمة الشمولية قد تمثله موقفها فيمن يرفض رفضا مطلقا عالمية حقوق الإنسان، داعيا للأخذ بوجهة نظر إسلامية بحتة أو قومية بحتة في ذلك، وعند الطرف الآخر المقابل هناك من يدعو إلى أن تساند الحضارات كلها في هذا الشأن، وهو ما يعني المناداة بضرورة الجمع بين العالمية والخصوصية، وهذا ما يعني الشمولية والاستيعابية.[١٠٢]

ولئن كانت هناك ثمة أنظمة شمولية تجمع بين الإقرار ببعض مبادئ حقوق الإنسان العالمية؛ وذلك نظرا لكونها تتجاوز الخصوصية الحضارية باعتبارها تعبر عن معان وقيم إنسانية مشتركة سماوية كانت أم وضعية، فإن شمولية هذه الأنظمة تتقرر في أنظمة بعض الدول التي تضع اعتبارا في بعض أنظمتها للشريعة الإسلامية، وذلك كتقسيم الميراث، هذا بالإضافة إلى إقرارها لبعض الأنظمة التي تتعارض مع الدين، وتتفق مع ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي يعبر عن ليبرالية بحتة، ومن ذلك حرية الشخص في تغيير دينه ومعتقده.

- الأنظمة الليبرالية: وهي الأنظمة التي تنطلق دون وضع اعتبار للتراث الديني، فهي علمانية المنشأ عقلانية المبدأ، وهذه الأنظمة معمول بها في دول الاتحاد الأوربي، وهي بذلك تعبر عن مواثيق تقر حق التفكير والاعتقاد والتعبير والاجتماع والعمل والتنقّل والعبادة والتملّك، وهذه الحقوق تنطلق من سيادة الإنسان بما يمليه عليه عقله وضميره ولا

---

[١٠٢] ورقة لمحمد عصفور، ميثاق حقوق الإنسان العربي ... ضرورة قومية ومصيرية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ط: 1، أكتوبر، 1983، سلسلة كتب المستقبل العربي (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ص 220.

شيء غير ذلك، وإن اتفقت في بعض المبادئ مع هذا النظام أو ذاك، وذلك بالمناداة بحقوق للإنسان مستمدة من طبيعته كإنسان لا سلطان عليه لملك أو رجل دين أو إله، حتى أن برتراند رسل – الفيلسوف الشهير – عرّف الحرية بأنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات.[١٠٣]

إن النتيجة التي توصل إليها الغرب في ثقافتهم وفهمهم لحقوق الإنسان تنطلق من أن المحدد الأساسي بل والوحيد للحريات والحقوق لا هو الله ولا الطبيعة الإنسانية ولا الحق الأزلي – كما ذكر انغلز –، إنما هو إله آخر يسمى موازين القوى ... القوة والسيطرة والثروة ... ذلك معبود الغرب ومصدر قيمه، والتي منها حقوق الإنسان.

إن تقرير كرامة الإنسان في هذه الأنظمة لا تنطلق من الاقتصار على إنسانيته فحسب، وإنما تكريمه في انتمائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معيّن اسمه (الوطن) أو (الطبقة) أو (الجنس الأوربي). وبذلك فإنه لا يبقى من أساس قيمي يمكن أن تستند إليه مواثيق الحقوق والحريات في الغرب غير جملة من الملابسات والأنسجة التاريخية والاجتماعية والثقافية والمصالح الغربية، حيث لا إله غير المادة، ولا سلطان لغير القوة.

- النظام الإسلامي: كما ذكرت من قبل، فإن السيادة في تنظيم حياة الإنسان وفق النظام والمنظور الإسلامي تنطلق من سيادة الله على الإنسان، وذلك باعتباره الأعلم بمصلحته وما ينفعه، وليس بسيادة الإنسان على أخيه الإنسان. وبذلك فإن حقوق الإنسان تعد ربانية المصدر؛ ذلك أن الله هو خالق الكون ومالكه، وهو الأعلم بما ينفع مخلوقاته، فهو المشرّع الأعلى والآمر.

وبذلك فإن الحرية كأبرز حقوق الإنسان تعتبر في التصور الإسلامي أمانة، وذلك يعني أنها مسؤولية ووعي بالحق، والتزام به، وفناء فيه، وبذلك فإن الحرية تكون كدح ونضال في طريق عبودية الله وليست انطلاقا حيوانيا، وأن التكليف الذي جاء عن الله هو أساس هذه الحرية وضابطها.

---

[١٠٣] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 32.

وإذا كانت حقوق الإنسان تستند في الغرب – في الظاهر على الأقل – إلى شخصية الإنسان الفرد، حيث ارتبطت في نشأتها بالصراع ضد الكنيسة وحكم الملوك الإطلاقي من أجل تقييد سلطاتهما أو انتزاعا جملة وردها إلى الشعب مصدرا وحيدا لها، فإن الأمر يتقرر في النظام الإسلامي وفق ما يقرره الدين ولا شيء غير ذلك.[١٠٤]

إن حقوق الإنسان تتصف بالإسلام بصفة الشمولية، حيث يعالج الإسلام كافة الظواهر بما فيها حقوق الإنسان من خلال تعاليمه السمحة، حيث وضع الإسلام قواعد ثابتة للتعالم بين جميع الناس ترتكز على مبدأ المساواة بين بني الإنسان، وذلك بصرف النظر عن أجناسهم وألسنهم وألوانهم.[١٠٥]

ثالثا: قراءة مقارنة للأنظمة

إن الاختلاف بين ما تقرره الأنظمة الشمولية في جمعها بين أكثر من مصدر مما يتعارض مع منظومة وأخرى، وبين النظام الليبرالي الذي له منطلقاته كذلك، حيث السيادة للإنسان ممثلا بقوته، وبين النظام الإسلامي الذي ينطلق مع اعتبار أن صلاح حال الإنسان في علاقاته مع أخيه الإنسان لا بد وأن يقوم على ما شرع الله، لا شك أن الاختلاف واضح بين هذه الأنظمة سواء أكانت شمولية أو ليبرالية أو قائمة على النظام الإسلامي.

إن الأنظمة الشمولية التي تجمع بين النظام الإسلامي وغيره من الأنظمة لا يمكن أن يتحقق لها الاستقرار – وفق ما أراه –؛ وذلك نظرا لكونها قد تتضارب فيها المسائل المقرّة نظرا لاختلاف مصادرها، وبذلك فإنه لا يمكن مسايرة المتغيرات العالمية إلا بالتجاوب معها انطلاقا من ملامح الخصوصية في مختلف أبعادها.

---

[١٠٤] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 34.

[١٠٥] نواهضة – إسماعيل أمين الحاج حمد، الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان، من أبحاث المؤتمر العام الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 8 – 11 ربيع الأول 1424 – 9 – 12 مايو 2003، وزارة الأوقاف، القاهرة – مصر، ص 745.

وإذا كانت السيادة في الأنظمة الغربية تقوم على أساس اعتبار الدولة سلطة لا تعلوها سلطة أخرى، وأن صاحب السيادة هو من يتولى سلطة التشريع، وأن سلطتها مطلقة داخليا وخارجيا. فإن الأنظمة الغربية الليبرالية بذلك قد ولّدت عبقرية فيما أقرته للجهاز الديمقراطي، ولكن في المقابل ولدت خللا في منظومة فكره تتمثل في مضامينه الفلسفية والمادية، أي العلمانية بما هي إقصاء الله عن شؤون تنظيم المجتمع وتأليه الإنسان، الأمر الذي يعطي السلطة باعتبارها الناطقة باسم المصلحة والسيادة نفوذا غير محدود، قاد ويقود البشرية إلى مرحلة قد تصبح الحياة معها مستحيلة؛ ذلك أن عقل الإنسان بقصر نظره لا يجره دائما إلى رشده وصلاحه.

أما نظرة النظام الإسلامي للإنسان فهي تقرر أنه مخلوق مستخلف عن الله في أرضه، قد وُهِب العقل والإرادة والحرية والمسؤولية من أجل عمارتها وتسخيرها لإقامة العدل والخير والحرية والمساوة، وقد جاء المشروع الإلهي في الارتقاء المادي والروحي لحياة الإنسان حتى يتأهّل للصداقة المطلقة، والخلود والرضوان.

وبذلك فإن البشرية كلها في هذا التصوّر مستخلفة عن الله؛ لذلك ينبغي أن تكون هي صاحبة السيادة نيابة عن الله، وذلك وفق ما شرع الله من تنظيم لمختلف محاور العلاقة بينها أفرادها.[١٠٦]

إن للغرب تجربته التي يعيشها الآن في واقعه، والتي لها إيجابياتها ولها سلبياتها، وإن تأتى اعتراض على مصدرها ومرتكزها، إلا أن هذه الإنجازات التي تتحقق على أرضهم قد جاءت متأخرة جدا عن ميقاتها.

ثم إنه بالعودة إلى فجر الدولة الإسلامية التي أرسى دعائمها رسول الأمة (صلى الله عليه وسلم)، فإننا نجد تنظيرا وتفعيلا عظيما لحقوق الإنسان برؤية ربانية إسلامية قادرة على التعامل والاستجابة مع كافة الاحتياجات ومتطلبات الجنس البشري، وذلك عندما ينحو هذا الجنس منحى العقل والمنطق، وعندما يلتمس بإخلاص سبل الحق والرشاد؛ ليؤول مصيره إلى الحرية والعدل والرخاء والسعادة.[١٠٧]

---

[١٠٦] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 321.

[١٠٧] المرزوقي – إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 489.

ومما لا شك فيه بناء على ما سبق، وقبل معرفة ما سبق أن أفضل الأنظمة عقلا ومنطقا ذلك النظام الذي يضعه الخالق لمخلوقاته، فهو القادر على إدراك أسرار ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وثوابت ذلك تتقررفي حقوق الإنسان وفي غيرها أمور ثبتت عقلا ومنطقا بعين اليقين ولا مراء في ذلك، فلا الأنظمة الشمولية التي قد يتولد عنها التضارب وتشتت الرؤية تنفع، ولا الأنظمة الليبرالية المتمردة على خالقها تصلح، وثوابت ذلك ومقرِراته واضحة لمن أعمل العقل والمنطق في نظرته للأمور والمتغيرات والمستجدات، وذلك وفق منظور النفع والمصلحة لإنسانية الإنسان.

المبحث الثالث

أزمة حقوق الإنسان
(الأسباب والنتائج)

إن أزمة حقوق الإنسان في ظل الواقع المعاصر تتأرجح ما بين دول كبرى تسعى إلى حماية مثل هذه الحقوق بمنظورها وفلسفتها وتحقيقا لمصلحتها على حساب سائر المصالح، وما بين دول العالم الثالث – والتي منها الدول العربية والإسلامية –، والتي ما تزال تقع فيها انتهاكات لأبسط حقوق الإنسان، وهو ما تبرزه التقارير التي تصدر عن لجنة حقوق الإنسان بجنيف.

وفيما يلي يتأتى تسليط الضوء على عدد من معطيات الواقع التي أفرزت مثل هذه الأزمة في نطاقها العالمي والإقليمي والعالمي، حيث يحكم العالم اليوم موازين القوى التي تفرض نفسها لمصلحة إنسانها على حساب مصلحة أي إنسان آخر، وذلك في ظل

الأنظمة السائدة دول في العالم الثالث، والتي تسلب إنسانها أبسط حقوقه تحقيقا لمصالح فئوية وسلطوية، وذلك دون مبالاة ولا اكتراث.

أولا: تسخير الأمم المتحدة لتحقيق أهداف الدول العظمى

لقد سعت الدول الكبرى بعد الحرب العالمية الثانية إلى إسباغ صفة العالمية على هيئة الأمم المتحدة، وأنها ملاذ الشعوب من أجل تحقيق الأمن والسلم الدوليين، وإقامة نظام عالمي أكثر استقرارا. وقد جاء هذا الاعتراف باعتبار هذه الهيئة صوتا مؤازرا لأفقر البلدان، وموصلة لإغاثة الإنسانية، وحارسة لحقوق الإنسان وحقوق الأقليات، ومنقذة للدول في وقت الأزمات، وأداة لإصلاح البيئة العالمية إن أصابها ضرر.[١٠٨]

ولكن الأمم المتحدة باعتبار الواقع والحقيقة منذ نشأتها توظّف أنشطتها وجهودها من أجل تحقيق أهداف الدول العظمى، وتظهر في ذات الوقت شعارات تسعى من خلالها إلى إثبات صفة الحياد والموضوعية في تعاملها مع مختلف القضايا والمستجدات.

ولكن القرن العشرين دحض كثيرا من الأساطير بالقول بأن المنظمات الدولية يمكن أن تحقق السلام الكامل والشامل، حيث كانت هناك تجربتان عظيمتان في النظام العالمي هما – عصبة الأمم والأمم المتحدة –، وكل منهما منيت بفشل ذريع.

إن المنطق الذي أقام عليه المسخّرون لهذه المنظمة، هو أن القوة هي التي تدفع العالم صوب الخير أو الشر، وأنه لا يمكن أن تتخلى أية أمة ذات سيادة عن أي مساحة من سلطاتها وقوتها للأمم المتحدة أو أية هيئة وطنية، لا الآن ولا في أي وقت.[١٠٩]

---

[١٠٨] نقلا عن التقرير السنوي للأمين العام للأمم المتحدة، ص 5، ملحق مجلة السياسة الدولية، ع 114، أكتوبر 1993 بتصرف يسير. وقد أورد هذا النقل أبو شبانة – ياسر، النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي، والتصور الإسلامي، ط: 1، 1998 – 1418، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ص 40.

[١٠٩] أبو شبانة – ياسر، النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي، والتصور الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 40.

وبذلك فإن الأمم المتحدة ما هي إلا هيئة أنشئت بواسطة الدول الكبرى التي انتصرت في الحرب العالمية الثانية تحقيقا لمصالحها، وهي بذلك تظهر خلاف ما تضمر، وهي لا تفتأ تكيل بمكيالين تجاه مختلف القضايا، وذلك بما يحقق مصلحتها ولا شيء غير ذلك تجاه مختلف القضايا والمستجدات والمتغيرات، فلا مبادئ حقوق الإنسان تحترم، ولا القانون الدولي الإنساني تفعّل قواعده، وذلك رغم أن لها بعدا عالميا توافقت عليه الكثير من الكيانات.

لا زالت المساعي من أجل إسباغ صفة المصداقية على الأمم المتحدة، وذلك باعتبارها هيئة تتحقق من خلال برامج عملها مصلحة الإنسان المجرّدة، ولكن الأزمات التي تعصف بدول العالم هنا وهناك تثبت خلاف ذلك، وأن الأمر في النهاية يتقرر بإرادة الدول العظمى التي ليس لها إلا أن تبحث عن مصالحها على حساب مصالح الكيانات الأخرى، وهي لا تفتأ تقوي ذاتها وأركانها على حساب غيرها، حيث فرضت على العالم منطق يتمثل في أن البقاء للأقوى ولا شيء غير ذلك.

وبذلك فإن تسخير الأمم المتحدة لتحقيق أهداف الدول العظمى يعد أحد أبرز الأسباب التي أدت وما زالت تؤدي إلى انتهاك حقوق الإنسان إقليميا وعالميا، والنتيجة أن استمرار الدول الصغرى بالانجذاب والتسليم بالنظام العالمي الجديد، هو الذي جعل هذه الهيئة هي ملاذ كل من يطلب الأمن في مختلف أبعاده من مختلف التكتلات الأخرى، لتكون النتيجة بعد ذلك مزيدا من الانتهاك لهذه الحقوق، وضياعا لقيمة الإنسان بسبب سياسة الكيل بمكيالين القائمة على المصلحة الفئوية من القوى العظمى.

ثانيا: سياسات الدول العظمى القائمة على المصلحة الفئوية

وتأكيدا لما تسير عليه الأمم المتحدة، وما تنطق به سياسات الدول العظمى في الكيل بمكيالين، فقد جاءت أصوات في الغرب تندد بسياسة الازدواجية والكيل بمكيالين، حيث جاء التنديد بما حصل على أرض الواقع في التنديد بجرائم في حق الإنسان، وذلك في ظل غض الطرف عن أخرى. كما أنحت رئيسة الوزراء البريطانية (مارجريت تاتشر)

باللائمة على الغرب والنظام العالمي الجديد لفشله الذريع في إقرار الشرعية والعدالة فيما يتعلّق بمأساة البوسنة والهرسك.

وليس أدل على ما تقرره الدول الكبرى في تعاملها مع مجازر القوة الصهيونية باعتبارها تمثل أعظم الانتهاكات لحقوق الإنسان، هذا بالإضافة إلى غيرها من الانتهاكات مما صرّح به واحد من قادة النظام الدولي الجديد، وهو الرئيس الفرنسي (فرنسوا ميتران)، حيث تحدث عن ما حصل في فلسطين والكويت من مذابح فقال: " إن القانون هو القانون، والحقوق هي الحقوق، ولا يستطيع المرء أن يدافع عن حقوق الإنسان هنا، ويتجاهلها هناك ".

لقد تظاهرت القوى العظمى حيث تتقرر مصلحتها بالدفاع عن حقوق الإنسان في الكويت، وفي ذات الوقت، وحيث لا تتقرر مصلحتها تجاهلوا حقوق الإنسان في فلسطين.[١١٠]، فالقضية كلها تقوم تحقيقا لمصلحة إنسان على حساب مصلحة إنسان آخر، ولا تقوم بحفظ مصلحة الإنسان مجردة من الانتماء أو الجنسية أو القومية.

وبذلك فإن تسخير القوة واستخدمها من قبل هذه الدول العظمى قد تقررت تحقيقا لمصلحتها ومصلحة كل من ينتمي إليها، وإن كان ذلك على حساب مصالح أخرى كثيرة ومتعددة، لا سيما وأن استعراض العضلات من قبل هذه القوى غير مواجه من قبل التكتلات الأخرى، والتي منها التكتلات العربية والإسلامية، والتي تُجرّد مما يجعل لها أي وزن على الساحة العالمية ممثلا بما تدّعي بالانتماء إليه، ليضيع الإنسان في ظل مقدّرات السياسة الدولية ما بين سياسة الدول العظمى التي تسعى لتغليب مصلحتها على سائر المصالح، وما بين سياسة قادة الدول النامية إسلامية وعربية كانت أو غير ذلك، والتي تجرّدت من جوهر هوّيتها وما يبرز خصوصيتها، لتنقاد خلف السياسات العالمية دون بصر ودون بصيرة.

ولكن — وفق ما أرى — فإن هذا النهج الذي تسير عليه الدول العظمى في كيلها بمكيالين، وفي تسخيرها للأمم المتحدة لتحقيق مصالحها في قضايا هامة وحساسة تتعلق

---

[١١٠] أبو شبانة — ياسر، النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي، والتصور الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 56.

بحقوق الإنسان سوف يجرّها إلى ويلات تعجز عن التعامل معها. ومما لا شك فيه أن ما أفرزته أحداث سبتمبر / أيلول، وما نجم عن الأزمة المالية العالمية التي أفقدت العالم الغربي شيئا من سيطرته ونفوذه يعدان علامتان بارزتان على ذلك.

ثالثا: ضعف الإدراك لأهمية تفعيل حقوق الإنسان ونشر ثقافتها في المجتمعات النامية

في ظل ما تعيشه الدول الغربية من احترام لحقوق الإنسان وتفعيل لحمايتها ومساءلة كل من ينتهكها ومعاقبته ردعا وتأديبا، حيث يعتبر ذلك سر تقدم تلك الدول وتطور التنمية فيها، والذي تمثل بإدراكها واحترامها لحقوق الإنسان، فإن هذه الدول لا تألوا جهدا تبذله من أجل تفعيل وتطوير منظومة حقوق الإنسان؛ وذلك تفعيلا ثقافة حقوق الإنسان، وإدراكا منها أن احترامها لهذه الحقوق في نطاق مجتمعاتها الداخلية هو سر تفوّقها وسيطرتها على العالم؛ ذلك أنها تسعى لذلك تحقيقا لمصلحتها وإن كان ذلك على حساب أي مصلحة أخرى تنتهك.

إن الدول الكبرى اليوم ترفع لواء حماية حقوق الإنسان داخل أقطارها، حيث يستعصي على أي حزب أو نظام يحكم تلك الدول أن يسخّر إمكانياته لانتهاك حقوق الإنسان الذي ينتمي إليها أو النيل منها بأي حال من الأحوال. وحتى بعد أحداث سبتمبر / أيلول لا زال الانتهاك لحقوق الإنسان من قبل الإدارة الأمريكية يوظّف وفق ما تراه تحقيقا لمصلحة الإنسان الأمريكي، وذلك بغض النظر عن مدى اعتبار ما أقدمت عليه الإدارة المنتهية ولايتها من قبيل التخبطات من عدمه.

يذكر محمد فائق في ورقته التي قدمها بأن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي — وهو جزء من المجتمع النامي — تعاني من العديد من الضغوط القانونية والسياسية والاجتماعية والثقافية، والتي تتباين ما بين مجتمع وآخر، حيث ما زالت انتهاكات حقوق الإنسان بسجل لا يستهان به في هذه الدول.

وترجع أسباب الضعف الذي تعاني منه حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي إلى ضعف الالتزام القانوني من جانب الحكومات العربية بضمانات حقوق الإنسان، سواء على

مستوى العهود والمواثيق الدولية، أو على مستوى الضمانات الدستورية، أو القوانين والتشريعات الوطنية، فهناك دول لم تنضم بعد إلى مواثيق حقوق الإنسان، كما أن منها رغم انضمامها تأخذ موقفا انتقائيا من الاتفاقيات الأخرى.

ولا تقتصر المشكلة على ذلك فحسب، حيث أن معظم الدساتير العربية تشترك في سمات تضعف من التزام حكوماتها بحقوق الإنسان، فكثير منها يحيل تنظيم ممارسة الحقوق المختلفة إلى قوانين، ويصل البعض منها إلى الاستدراك على مبدأ علنية القوانين أو وضع شروط تخل بالمساواة، هذا فضلا عن اكتظاظ البنية القانونية العربية بالعديد من القوانين الاستثنائية التي جرى إلباسها لبوس التشريعات العادية، بينما تعصف بالضمانات الدستورية والقانونية لحقوق الإنسان في معظم الأحوال.

إن أبعاد المشكلة تتمثل في عدم اكتراث النظم العربية بالالتزام بهذه الحقوق، وذلك على الرغم من أنها تحتل مكانة متزايدة كأحد مصادر الشرعية في العديد من بلدان العالم، حيث أن معظم هذه النظم تتعامل مع هذه الحقوق بمنهجية انتقائية تضعف من شرعية ومكانة حقوق الإنسان في تلك البلدان.

وثمة بعدا آخر لا يقل أهمية عن موقف السلطة، وهو موقف المجتمع العربي من حقوق الإنسان، ومدى تجذّر هذا المفهوم في الواقع العربي، حيث أنه من الواضح أن هناك ضعفا ظاهرا في تقبل هذا المفهوم في كثير من المواقع، وثمة مظاهر لانتهاكات حقوق الإنسان تقع في إطار المجتمع لا تقل خطورة عن تلك التي تقع من جانب السلطة، هذا فضلا عن ملامـــح أخرى كثيرة تبرز واقعا سلبيا لفلسفة حقوق الإنسان في المجتمعـــات العربية.[١١١]

إن هذه الأسباب الثلاثة هي الأسباب الرئيسة لأزمة حقوق الإنسان عالميا وإقليميا ومحليا – وفق ما أرى –، وما لم تتخلى القوى العظمى عن سيطرتها على هيئة الأمم المتحدة وتطويعها لقراراتها تحقيقا لمصلحتها، وعن سياسة الكيل بمكيالين في توجهاتها وقراراتها، فإنه لا يمكن أن نرى مستقبلا مشرقا لمنظومة حقوق الإنسان، لا سيما في ظل تأتي الانتهاك لمثل هذه الحقوق من بعض الأنظمة في الدول النامية، والتي هي في غالبها

---

[١١١] محمد فائق، حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي – الأبعاد والآفاق، من أبحاث ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 365.

دول عربية وإسلامية تخلت عن الالتزام بأعظم نظام لحماية حقوق الإنسان، وهو النظام الإسلامي.

ثم إن الأمم العربية والإسلامية ينبغي أن تفقه القيادات السياسية والفكرية فيها بأنه لا يمكن الخروج من عنق الزجاجة مما تعانيه من ضعف وانكماش إلا بالعمل على إعداد برامج لكفالة الحماية لحقوق الإنسان في مختلف مؤسساتها، والتي تعتبر أساسا للتنمية في مختلف محاورها وأبجدياتهـــا.

إن أساس التنمية التي ينبغي أن تسعى لها الدول النامية يمكن أن تتشكل من خلالها قاعدة الانطلاق لحماية حقوق الإنسان، وذلك بأن تتمثل في أنظمة صادقة وقوية في حماية هذه الحقوق وحفظها من الانتهاك. ومالم ترتبط هذه الأنظمة بتعزيز مفاهيم العدالة ومحاربة الفساد والإصلاح، فإنها ستظل تقبع مكانها لا حول لها ولا قوة، لتظل كما كانت حائرة في عالم محيّر، متأثرة بعيدة كل البعد عن حيّز التأثير والمساهمة في تغيير الواقع وصناعة المستقبل العالمي، وهو ما يرتبط بحسابات طويلة الأمد ينبغي أن تعد لها، كما تحتاج إلى جهود صادقة من أجل عملية لصناعة التغيير الجذري في الأهداف والمنطلقات؛ ذلك أن سنة الله تعالى في أرضه أنه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم.

المبحث الرابع

دور العقد الاجتماعي بين المواطن والسلطة

مما لا شك فيه أن تنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة وفق ما تقرره مبادئ الشفافية والعدالة له دوره في تفعيل حقوق الإنسان، وذلك على نحو يكفل تحقيق الأمن السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وفي هذه المسألة نظريات ومحاور كثيرة تم تناولها في العلم الوضعي.

هذا فضلا عما يقرره الإسلام في تنظيمه للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، حيث شرع للأمة كما ذكر محمد رشيد رضا الرأي والاجتهاد فيها نظرا إلى أنها تختلف باختلاف الزمان والمكان، وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، وأن من قواعده أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيها لا يمتاز في أحكامها عن أضعف الرعية، وإنما هو منفّذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية بتوحيد مقامات الأمم الصورية والمعنوية.[١١٢]

وإذا كان هذا ما تقرره السياسة الشرعية في حقيقتها العامة، فإن هناك العديد من النظريات التي تضع الضوابط لهذه العلاقة، وأشهرها نظرية العقد الاجتماعي التي اشتهر بها جان جاك روسو .

أولا: أصول نظرية العقد الاجتماعي

تعتبر نظرية العقد الاجتماعي التي تنسب في أصولها ومبادئها لجان جاك روسو من أشهر النظريات الوضعية التي تتناول الشرعية القانونية، وما يتصل بالتناقض بين السلطة والحرية، والتي شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين بصرف النظر عن ظروف الزمان وظروف المكان، حيث أن الإشكالية في ذلك تتأتى ما بين أفراد يسعون أن يصلوا إلى

[١١٢] محمد رشيد رضا، الخلافة، ط: 1، 1408 – 1998، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة – مصر، من الصفحة الخلفية للغلاف.

مظاهر الانطلاق والحرية، وبين من يسعى إلى تضييق نطاقها من الذين يتربّعون على سدة الحكم، ويقبضون بأيديهم على مفاتيح السلطة ومقاليد الأمور، وفي كل وقت وأوان كان أولئك يسوقون الأسباب والتبريرات لكي يضفوا المعقولية والمشروعية على ما يسعون إليه من حرية وانطلاق من ناحية، ومن الناحية الأخرى على ما يريدونه من كف لهذه الحرية وتقييد لهذا الإطلاق، وتلك باختصار هي قصة الصراع بين الحاكمين والمحكومين.

ولا يعدو تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي أن يكون سلسلة من الفصول التي ما برحت تترى مشرقة حينا، ودامية أحيانا بكل صنوف وألوان العلاقات المتبادلة بين الطرفين، وهما يسعيان للوصول إلى أنسب الصيغ التي يُعتقد أنها أفضل ما يحقق لهم ما يعتبرونه حقوقا أو واجبات يتمتعون بها، حيث تتحدد بذلك المسؤوليات وتتضح النطاقات، وذلك بما يحول دون استمرار الصراعات وتأججها.

ومن أروع المحاولات التي تكتب في هذا الموضوع، والتي أمكن لعقل البشر أن يتوصل إليها لأجل الحفاظ على الإنسان نفسه، وعلى المجتمع الذي صنعه هذا الإنسان بيديه، هو ما اصطلح على تسميته بنظرية العقد، والتي مثلت بالفعل نقطة تحوّل في تاريخ الإنسانية، حيث أتاحت هذه النظرية للفرد مكانة بارزة ممتازة في عملية تطور المجتمع وتقدمه، وذلك على أساس أن الفرد هو الوحدة الرئيسة التي ينبني عليها العقد، حيث تناولت هذه النظرية مختلف ما يتصل بتنظيم العلاقة بين الفرد والسلطة، وما يتصل بحدودها وخصائصها ووظيفتها.

إن الحسم في مثل هذه المسائل غير ممكن؛ ذلك أن مسألة العلاقة بين الفرد والسلطة تتجدد باعتبار تجدد المتغيرات وحيوية العلاقة؛ لذلك كان لزاما أن تخضع لنظام مرن يتفاعل مع هذه المتغيرات فيؤثر فيها ولا تتأثر به فتتقوقع على نفسها، حيث ما زالت الاختلافات قائمة حول الأفكار والمفاهيم والتصورات التي تحدد في ضوئها كل مضامين الحق والواجب، وذلك تبعا لاختلاف مواقع الأفراد وطبيعة الجماعات والفئات، وتبعا لمدى قربهم أو بعدهم من مراكز السلطة ومحاورها.

وبعيدا عن الوقوف على جذور هذه النظرية، فإن ما تقرر في القرن الخامس الميلادي تقريبا يعبر عن فلسفتها وحقيقتها، وذلك عندما أخذ الفلاسفة يتصوّرون المجتمع

باعتباره اتحادا بين الأفراد من أجل الوصول لغايات وأهداف معينة، وبذلك فإن فلسفة العقد قد أشرقت بمبادئها وقواعدها في الكثير من المجتمعات الإنسانية القديمة.

ولكن تطور فكرة العقد وظهورها بمفهومها الحديث ذي الطابع المنهجي الذي يتخذ شكل النظرية المتكاملة يرجع الفضل فيه ولا شك إلى الكتابات التي ظهرت في نهايات القرن السابع عشر وفي القرن الثامن عشر، وهي لتوماس هوبز وجون لوك، وأخيرا من اشتهر بهذه النظرية وهو جان جاك روسو، وهناك أسماء أخرى لمعت في تنظير محاور هذه النظرية، حيث انتشرت بفضلهم هذه النظرية فأثرت في الدساتير والقوانين والأفكار الدستورية والديمقراطية في عدد من الدول كالمملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية.

إلا أن هذا الشيوع الواسع لهذه النظرية لا يعني أنها لم تقم ضدها أية انتقادات أو اعتراضات، بل إن ذلك كانت نتيجته اختلافات جوهرية في طبيعة المواقف الفلسفية التي تبناها كل مفكر، والتي انطلق منها ليقيم نظريته، وهي — أي المواقف الفلسفية — وإن كانت إلى غير قليل من التضارب إن لم يكن التناقض فيما بينها، إلا أنها كانت متسقة في البناء المتكامل لفلسفة كل منهم، والغاية التي يسعى إليها صاحبها من ورائها.

فمنهم من أيد الملكية وساند السلطة المطلقة للملك، ومنهم من جعل الثورة حقا للشعب بوصف الثورة هي الضمانة الكبرى لتقييد سلطة الحكام والحد منها، ومنهم من اعتبر الشعب هو مصدر السلطات، وأنه هو الذي منح السيادة للأمير أو للحاكم، ومن ثم فإن للشعب أن يسترد السلطة من يديه إذا لم يراع مصالحه ويصون حقوقه ويحافظ عليها.

إن نظرية العقد في تفسيرها لأصل الدولة قد افترضت — بداية — أن الجنس البشري قد مر بما اصطلح على تسميته بالحالة الطبيعية أو حالة الطبيعة، وهي حالة اعتبرها مفكرو العقد أسبق في الظهور على حالة المدنية التي قيل إن الإنسان لم يبلغها إلا عن طريق اتفاق أو عقد أبرمه الأفراد فيما بينهم، وتخلى كل منهم بموجبه عن حقه الطبيعي في أن يفعل ما يريد، وذلك في مقابل حقوق مدنية أوجدتها له الدولة وتعهدت بحمايتها والمحافظة عليها.

وأيا ما كانت صورة ومضمون هذه الوسائل مختلفا للخروج من هذه الحالة، فقد اتفق واضعوا النظرية على أن العقد هو الوسيلة التي خرج بمقتضاها الإنسان من هذه الحالة .. أي من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية المتمدينة، والتي ارتبطت عند كل منهم بوجهة نظر خاصة.

إن هذا المفهوم الذي تقوم عليه النظرية موجود في الدولة الديمقراطية، وهي حجة من الواضح أنها ترتكز على أن الحكومات تستمد شرعيتها من رضا المحكومين وقبولهم، حيث يتعين على الأطراف المختلفة (أطراف العقد) الالتزام بها، وإلا أصبح في حل منها إذا ما أخلّ طرف من هذه الأطراف بمقتضياتها. [١١٣]

وبذلك فإن ملخص ما تقوم عليه نظرية العقد الاجتماعي هي جعل العلاقة بين السلطة والأفراد بحيث تغلب عليها سمة العقدية أكثر من السمة التنظيمية، فإذا ما أخل طرف بالتزامه فإن من حق الطرف الآخر أن يتحرر من التزاماته، ولا شك أن ذلك يحتاج إلى رابطة قانونية بين الطرفين؛ وذلك حتى تقوم بينهما هذه العلاقة وفق مرتكزات تنظيمية موضوعية.

إن الإشكالية في بناء العلاقة بين السلطة والأفراد تتمثل في عمومها في مصدر القيود أو الضوابط التي من شأنها أن تنظم هذه العلاقة، وما قررته نظرية العقد يتمثل في قيود يتوافق عليها الحكام والمحكومين، وهذا ما قد يولّد أزمات تنجم عن عدم ضبط هذه العلاقة بضوابط من شأنها أن تجعلها منضبطة على سبيل الديمومة والاستمرارية، وهو ما يعجز عنه أي مفكر أيا كان منهجه الفكري متجددا، حيث ستكون إفرازاته الفكرية مستوعبة للسياق الآني انطلاقا من وعاء التاريخ، وذلك دون إدراك لصورة وحقيقة المستقبل مما يتقرر فيه الصلاح.

لذلك نجد أزمة للحريات التي هي أبرز حقوق الإنسان قد أدت إلى تدهور الحرية والديمقراطية في المعسكر الغربي، وذلك إبان الحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي، حيث كان من أسبابها ظهور سلطة الجماهير على مسرح الحياة

---

[١١٣] محمود أبو زيد، الشرعية القانونية، وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية (دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي، مرجع سبق ذكره، ص 3.

السياسية خلال القرن التاسع عشر، حيث لا ضابط ولا رابط، فمنذ ظهور الاقتراع العام – وفي فرنسا بالذات سنة 1818 – نفذت الجماهير إلى الحياة السياسية، وترتبت على ذلك نتائج متنوعة منها أن الجماهير – وهي تقاد بالمشاعر والعواطف العنيفة أكثر مما تقاد بالمنطق والأفكار المحددة – قد عاونت على قيام الأحزاب السياسية، وابتناء برامجها على بعض الصيغ المبسّطة التي أدت بدورها إلى تبسيط مصطنع وخطير للمشكلات، هذا فضلا عن أن حكم الجماهير لا يشجّع على نمو الحريات؛ وذلك لأن الجماهير بطبيعتها غير متسامحة مع الأقليات ومع المعارضة، في حين أن جوهر الحريات هو التسامح.[١١٤]

إن إطلاق العنان للحريات دون ضابط ولا رابط، وذلك على أساس أن الحاكم يستمد سلطته من الشعب، وأنه لا بد وأن يلبي رغباته دون وضع قيود عليها، هو ما تقرره نظرية العقد الاجتماعي، وذلك باعتبار أن الشعب هو مصدر السيادة على نفسه، وهذا هو الذي يؤدي إلى هذه الإشكالات التي عانى منها المعسكر الغربي إبان الحرب الباردة وما زال؛ ذلك أن اعتماد مثل هذا النظام يؤدي إلى فلتان في الاستقرار بمختلف أبعاده في واقع المجتمعات ومستقبلها.

ثانيا: ملامح النظام الإسلامي

تناولت فيما مضى ما يتصل بالنظام العقابي في الإسلام، وما يقوم عليه من فلسفة وموضوعية، وأن قوامه هو تأصيل ثقافة احترام الإنسان للإنسان، وكفالة ذلك بنظام عقابي رادع من شأنه أن يكبح جماح أي انتهاك لهذه الحقوق التي تقررت باعتبارها منظمة لمصالح المجتمعات الإنسانية.

وكما ذكرت فإن النظام الإسلامي في تحديده لصورة العلاقة بين الحاكم والمحكوم ينطلق من اعتبار السيادة على الإنسان من الله، وليست سيادة من إنسان على إنسان،

---

[١١٤] محمد عصفور، أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي، ط: 1، 1961، غير معلوم جهة الطبع ولا مكانها، ص: ط.

حيث يحتكم كل منهما إلى شريعة ونظم ربانية من شأنها أن توجد مرونة في علاقة كل منهما بالآخر.

إن السلطة تعد حاجة طبيعية وضرورة اجتماعية ومقتضا دينيا لإقامة الدين، فالسلطة ليست جزءا من الإسلام، وإنما هي وظيفة أساسية لقيامه، وليست هناك حاجة إلى النص على إقامة الدولة، وإنما الحاجة إلى ضمانات قيامها بالقسط وحجزها عن الجور، وأن مهمتها الأساسية تتمثل في إقامة العدل وحراسة الدين وتوفير مناخات تتيح لأكبر قدر ممكن من الناس أن يعبدوا الله في اختيار وتوافق مع قانون الفطرة، ومع مبادئ الإسلام، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به ملَكَاتهم من السمو المادي والروحي والسعادة في الدنيا والآخرة بعيدا عن ضروب الإكراه.

إن البشرية كلها وفق هذا التصوّر مستخلفة عن الله تعالى، وهي صاحبة السلطة ليست من نفسها على نفسها، بل نيابة عن الله، ونظرا إلى أن هذه السلطة المخوّلة من الله للجماعة لا يمكن عمليا أن تديرها مباشرة، فقد تحتّم إيكالها بمقتضى عقد " بيعـــة " لمن يقوم بها وفق القانون (النص)، ورقابة الشعب (الشورى)، وهما السلطة المؤسسة للدولة الإسلامية. [١١٥]

إن السلطة تميل بطبيعتها إلى الجور، وهي عند الماركسية مجرد أداة لقمع الخصوم والتوصل إلى الأهداف، وفي الديمقراطية الغربية، وعلى الرغم مما تتوفر عليه من أجهزة الرقابة، فإن قيامها على الفلسفة المادية قد جعل قيم الربح واللذة والكبرياء القومي هو السلطان الأعلى على مؤسسات الدولة، وأعطى ذوي النفوذ المالي نفوذا عظيما على عقول الناس وحياتهم ومصائرهم، وذلك حتى كادت الدولة أداة لتحقيق مآربهم، وإن ترتب على ذلك تدمير الأخلاق والأسرة والمجتمع والبيئة والعالم.

أما السلطة في الدولة الإسلامية فإن هدفها من خلال علاقتها مع الشعب يتمثل في إتاحة مناخات الحرية والعدالة والتطهّر والترقّي الروحي والمادي أمام أوسع قطاع من الناس، وذلك بما يتيح للمجتمع فرصة معرفة الله وعبادته، وتسخير طاقات هذا الكون

---

[١١٥] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 322.

وعمارته لصالح تعارف الشعوب وتآخيها وارتقاءها واشتراكها في التمتع بخيرات العالم وبركات التقدم.

وبذلك فإن المشروعية العليا في الدولة لا تكون بموجب عقد بين السلطة والأفراد، بل هي لله سبحانه وتعالى ممثلا في شريعته، وأن الأمة هي المستخلفة عن الله وليس فردا منها أو مؤسسة أو جماعة، الأمر الذي يضع قيودا على سلطان الدولة التشريعية، وخاصة في المجال المالي وحقوق الإنسان، وسياساتها في الداخل والخارج، كما يعطي الأمة المستخلفة صاحبة القوامة على حكامها من الناحية المبدئية حق الرقابة على تصرفات الحكام، بل يرتفع ذلك إلى مستوى الواجب الديني.[١١٦]

إن تنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة وفق النظام الإسلامي يتقرر على أساس ما يقرره أهل الحل والعقد ممن تشترط فيه الأهلية لمعرفة حقائق الدين والمتغيرات والمستجدات وذلك في ملامحها العامة، ولكنها في تفاصيلها وتطبيقاته ترتبط بالمصلحة المقررة وفق ما يستقر عليه رأي أهل الحل والعقد بالشورى والتشاور بينهم.

إن السلطة في النظام الإسلامي تستمد قوتها استهداء بالشريعة الربانية، والتي يتقرر بناء عليها المصلحة وفق الضوابط المقررة في نصوصها؛ إذ ليست المسألة خاضعة للاجتهاد المطلق للإنسان، والذي قد لا يدرك في كثير من الأحوال ما يتناسب مع مصلحته الحالّة والمستقبلة.

وبناء على ذلك، فإن الفلسفة التي يقوم عليها إقرار حقوق الإنسان ودعمه كمشروع وميثاق يكفل للإنسانية استقرارا في العلاقات والمصالح المشتركة، لا بد وأن يقوم على نظام من شأنه ألا يكون محلا لوجهات النظر في أصوله دون فرعياته التي تتجدد بتجدد المتغيرات، وليس أجدر ولا أصلح بحكم وتنظيم حياة الإنسان إلا رب الإنسان، وهو الصانع العالم بمصنوعاته. ولئن كانت نظرية العقد الاجتماعي فيها نسبيا تحقيق للمصلحة الاجتماعية، وذلك بإقرارها عددا من المبادئ التي تخلق توازنا في السلطة بين الحكام والمحكومين، إلا أن هذه المبادئ تكون عرضة إما للانتهاك وإما للإفراط الذي يجعلها ممارسة سلبية تضر الإنسان ولا تدفعه؛ لذلك كانت الضوابط ضرورة ملحّة لممارسة مثل

---

[١١٦] الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 326.

هذه الحقوق، ولكن الإشكالية في اعتماد مصدر هذه الضوابط، وفي تحديد ما يتصل بها مما تقع فيه المسؤولية على الصفوة المثقفة الواعية من أبناء المجتمع، حيث أنها لا يمكن – وفقا لما أرى – أن تتقرر المصلحة بقرار كل الجماهير الذين منها المؤهّل وغير المؤهّل لذلك، وهم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد، واختيارهم ومعرفتهم في ظل معطيات الواقع المعاصر معضلة أخرى تحتاج إلى بحث ودراسة مستفيضة.

المبحث الخامس

فاعلية الإعلان العالمي بين دور منظمات الحقوق ونظام الحسبة في الإسلام

إذا كانت حقوق الإنسان هي الحقوق المتأصلة في طبيعة البشر، والتي لا يمكن لهم العيش دونها، فإنه مما لا شك فيه أن إنكار هذه الحقوق لا يعد مجرد مأساة فردية فحسب، بل إن ذلك يؤدي إلى خلق ظروف يشيع فيها الاضطراب الاجتماعي والسياسي؛ لذلك جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأقر بعده العهدان، وأنشئت المنظمات من أجل حماية بنودهما في ظل الانتهاكات التي تتعرض لها حقوق الإنسان في الواقع السياسي، حيث تتبع هذه المنظمات في استراتيجياتها سياسات تختلف عما تقرر في نظام الحسبة في الإسلام.

أولا: فاعلية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعد أول بيان دولي أساسي يتناول حقوق كافة أعضاء الأسرة الإنسانية، وهي حقوق غير قابلة للتصرف أو الانتهاك.

لقد صدر هذا الإعلان في قرار الجمعية العامة المؤرّخ في 10 ديسمبر 1948، وذلك بوصفه المعيار العام لإنجازات جميع الشعوب وجميع الدول فيما يتصل بحقوق الإنسان كما جاء في ديباجته، وهو يتضمن حقوقا عديدة – مدنية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية – يستحقها الناس في كل مكان.

وقد قُصد بهذا الإعلان في بداية الأمر أن يكون بيانا للأهداف التي ينبغي للحكومات أن تحققها، ومن ثم فلم يكن الإعلان جزءا من القانون الدولي الملزم، بيد أن قبول هذا الإعلان من جانب عدد ضخم من الدول قد أضفى عليه وزنا معنويا كبيرا، فأصبحت أحكامه يُستشهد بها بوصفها المبرر للعديد من إجراءات الأمم المتحدة، كما أن هذه الأحكام كانت مصدرا للإلهام لدى وضع اتفاقيات دولية كثيرة، هذا إلى جانب استخدامها في هذه الاتفاقيات.

وفي عام 1968 وافق مؤتمر الأمم المتحدة الدولي لحقوق الإنسان على أن الإعلان العالمي يشكّل التزاما لأعضاء المجتمع الدولي، كما ترك هذا الإعلان تأثيره الملموس أيضا في دساتير البلدان وقوانينها، بل على قرارات المحاكم في بعض الحالات.

ويشكل الإعلان الجزء الأول من الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، والتي تتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، والذي اعتمدته الجمعية العامة في عام 1966، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والمعتمد في نفس العام أيضا، هذا بالإضافة إلى البروتوكول الاختياري المعتمد أيضا في نفس السنة، وهو الصك المتعلق بالعهد الأخير.[١١٧]

وبالنسبة للشرعة الثانية التي انبثقت عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن من شأن الالتزامات التي تتحملها دولة ما بموجب العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، أن يجري الاضطلاع بها فور انضمام الدولة طرفا في العهد، وفي الحالات التي

---

[١١٧] حقوق الإنسان – أسئلة وأجوبة، مرجع سبق ذكره، ص 3.

لا ينص القانون فيها على الحقوق الواردة في العهد، تتعهد الدولة بسن القوانين المطلوب إصدارها في هذا الشأن.

ومن جانب آخر ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه يجوز تقييد ممارسة الفرد لحقوق وحرياته بشرط أن يكون التقييد محددا بالقانون؛ وذلك لمجرد ضمان الاعتراف بحقوق الغير ولتحقيق مقتضيات العدالة والنظام العام والمصلحة العامة. كما يسمح العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بأن تقيد الدولة بحقوق معينة أو تعلّقها في حالات الطوارئ العامة المعلن عن قيامها رسميا، والمنطوية على خطر يهدد الأمة، ولكن لا يسمح بهذا التقييد والتعليق إلا بالقدر اللازم لمواجهة مقتضيات الحالة، ولكن لا يجوز بأي حال تعليق بعض الحقوق أو تقييدها حتى في حالات الطوارئ مما نص عليه العهد المدني والسياسي.

إن أحكام العهدين ملزمة للدول التي تصدق عليهما، والحقوق التي يعترفان بها يُستهدف منها أن تكون قانونا في تلك الدول؛ ولهذا السبب يتضمن العهدان تدابير تنفيذ، وهي ترتيبات للقيام باستعراض للطريقة التي تنفّذ بها الدول التزاماتها بموجب العهدين. كما تلتزم الدول بموجب العهدين بالقيام دوريا بإبلاغ الهيئات الدولية بالتدابير التي اتخذتها، وبالتقدم الذي أحرزته، وبأية صعوبات واجهتها في الامتثال للعهدين. كذلك أنشأ العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية هيئة إبلاغ محددة يجب أن تقدم إليها الدول الأطراف تقارير دورية بشأن احترام حقوق الإنسان في أقاليمها.[١١٨]

وإذا كان هذا التصور وهذه النظرة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والذي ورد في كتيب الأمم المتحدة، وذلك باعتباره محلا لتمثيل ضمير الإنسان على الإطلاق، إلا أن بناء التصور حول فعاليته ومدى التزام المجتمعات الإنسانية به على اختلاف انتماءاتها وولاءاتها غير متحقق وفقا لبعض الاعتبارات التي يخالف ما ورد في الإعلان أحكامها ونظامها، لا سيما وأن هذا الإعلان صدر بإرادة الدول الكبرى، وذلك بعد حرب أبيد فيها من أبيد، وبسط الطرف القوي بعدها قبضته على مقدّرات العالم ومصيره ما دام كذلك.

---

[١١٨] حقوق الإنسان – أسئلة وأجوبة، مرجع سبق ذكره، ص 9.

يذكر مبارك سعدون في ورقته التي قدمها في ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، والتي أقيمت بتنظيم رابطة العالم الإسلامي، وكانت تحت عنوان: (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .. رؤية إسلامية) وجهة نظر مغايرة، حيث يقرر بأن هذا الإعلان قد جاء مشبّعا بدماء الحرب العالمية الثانية، وتم وضعه نتيجة لانتهاكات حقوق الإنسان خلال تلك الحرب المدمّرة التي قضت على أرواح الأبرياء، وأن البشرية في أعقاب كل فجيعة تسنّ قانونا يعالجها، ثم ما يلبث هذا القانون أن يثبت عجزه، وهذا ما تم في الإعلان العالمي الذي تم إدخال إضافات عليه في العهدين اللاحقين السابق الإشارة إليهما.

كما قرر سعدون بأن الإعلان العالمي ما هو إلا مجرد تعبير عن الآمال الدولية، وليس ملزما للدول الأعضاء في الأسرة الدولية، فهو لا يعدو أن يكون مجرد توصية غير ملزمة.[١١٩]

وبذلك فإن ما سبق يؤكد بأن ما ورد في الكتاب الصادر من الأمم المتحدة حول فاعلية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الصادرين بعده، وذلك باعتباره محل التزام من الكثير من الدول، مناقض لما أورده سعدون من اعتبار هذا الإعلان ما هو إلا توصية، وليس له لا قوة معنوية ولا مادية، فهو بذلك لا يعدو أن يكون تعبيرا عن رغبة ضمير الإنسان بحفظ حقوق الإنسان، هذا فضلا عن عدم الالتزام به حتى من الدول التي انضمت إلى العهدين.

وبناء على ما سبق فإن فاعلية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فضلا عن اختلاف المجتمعات الإنسانية حول ما ورد فيه، فهو يعد وثيقة غير ملزمة؛ وذلك على اعتبار أن مخالفها ومنتهكها يكون عرضة للاستنكار، ولا توجد بوادر لإنشاء ما يكفل احترامها على النطاق العالمي، لا سيما في ظل انتهاك هذه الحقوق بداية ممن وضعها من الدول الكبرى. وبسبب ذلك برزت جهود منظمات حقوق الإنسان في ظل التحديات التي تواجهها الانتهاكات التي تقع في حق الإنسان في خضم تحديات الواقع السياسي العالمي.

---

[١١٩] المطوع – مبارك سعدون، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .. رؤية إسلامية، من أبحاث ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 206.

ثانيا: دور منظمات حقوق الإنسان في الواقع السياسي

لست في هذا المقام لأستعرض التقارير المعدّة من جانب منظمات وجمعيات حقوق الإنسان، فهي تقارير كثيرة ومتعددة ولا تقع تحت حصر، وتحتاج إلى دراسة مستقلة، ولا أرى ما يدعو إلى الاستفاضة فيما يتصل بذلك، فما يهم في هذا المقام هو استعراض جانب من حقيقة الدور الذي تقوم به هذه المنظمات، وذلك من خلال الصلاحيات التي تبني من خلاله هذه المنظمات هذا الدور.

وبالنظر إلى منظمات حقوق الإنسان الفاعلة اليوم على الساحة، فإننا نجد أبرزها يتمثل بما يلي:

- منظمة حقوق الإنسان : وهي واحدة من المنظمات المستقلة عالميا، والتي تكرّس جهودها للدفاع عن حقوق الإنسان وحمايتها، وذلك عن طريق جذب الانتباه وإثارة الاهتمام الدولي لانتهاكات حقوق الإنسان، وتوصيل صوت المظلومين والمضطهدين، وتعريض الظالمين للمساءلة عن جرائمهم . حيث تسعى تحقيقات منظمة حقوق الإنسان الدقيقة والموضوعية في دعوتها الاستراتيجية المحددة إلى بناء قوانين حاسمة وجادة للعمل وزيادة العقوبة لانتهاكات الحقوق الإنسانية.

وعلى مدى 30 عاما عملت هذه المنظمة على إرساء الأسس القانونية والأخلاقية لتغيير عميق الجذور، وقد ناضلت لتحقيق قدر أكبر من العدالة والأمن إلى الناس في جميع أنحاء العالم.

لقد أنشئت هذه المنظمة في العام1978، وهي تشتهر بدقتها في تقصي الحقائق، وتقديم تقارير محايدة، وفعالية في استخدام وسائط الإعلام، وتهدف إلى الانتشار بالاشتراك مع الجمعيات المحلية لحقوق الإنسان.

وفي كل عام تقوم المنظمة بنشر أكثر من 100 تقرير ، هذا بالإضافة إلى اجتماعات إعلامية عن أوضاع حقوق الإنسان في نحو 80 بلدا، حيث حظيت بتغطية واسعة في وسائل الإعلام المحلية والدولية. كما تجتمع المنظمة مع الحكومات والأمم المتحدة والمجموعات الإقليمية ، مثل: الاتحاد الأفريقي والاتحاد الأوروبي، والمؤسسات المالية،

والشركات؛ وذلك للضغط من أجل إحداث التغييرات في السياسات والممارسات التي تعزز حقوق الإنسان والعدالة في جميع أنحاء العالم.

ومع مطلع التسعينات انتشرت منظمات حقوق الإنسان وتوسّع نطاق عملها ليشمل حقوق المرأة والطفل واللاجئين والعمال المهاجرين، و عملت على بيان وجهة نظرها بخصوص بعض القضايا ، مثل : العنف المترلي والاتجار، والاغتصاب كجريمة حرب، والجنود الأطفال.[١٢٠]

- لجنة حقوق الإنسان: وهي على خلاف كافة الأجهزة الفرعية التي أنشأتها الجمعية العامة والأجهزة الرئيسة الأخرى التابعة للأمم المتحدة، حيث تتمتع بنظام قانوني خاص بها، فهي الوحيدة التي خصها الميثاق بحكم تضمنته المـــادة 68، والتي تنص على أن : " ينشئ المجلس الاقتصادي لجاناً للشؤون الاقتصادية والاجتماعية ولتقرير حقوق الإنسان، كما ينشئ غير ذلك من اللجان التي قد يحتاج إليها لتأدية وظائفه ".

- منظمة العفو الدولية: وهي منظمة تجاهد في الدفاع عن المسجونين الذين يسجنون بسبب قناعاتهم السياسية أو الدينية، وقد حددت هذه المنظمة أهدافها لتتمثل في بذل الجهود بطريقة حيادية لتحرير المسجونين لأسباب عقائدية أو عرقية، والتأكد من إخضاعهم لمحاكمة عادلة وعلنية، واحترام حق اللجوء السياسي، ورفض عقوبة الإعدام وكل أشكال التعذيب، والمطالبة بإيجاد نظام عالمي فعال يضمن حرية الرأي. كما يتمحور

---

[١٢٠] ياسمين محمد عبد المقصود، ورقة علمية مقدمة لأكاديمية السادات للعلوم الإدارية – كلية العلوم الإدارية، ومنشورة على الموقع الإلكتروني: www.geocities.com، وتاريخ دخول الموقع هو: 2 فبراير 2009.

نشاطها في نشر التقرير السنوي الإحصائي ، وإيفاد مراقبين لحضور المحاكمات الهامة، وتساهم أحياناً في تعبئة الرأي العام العالمي ضد الحكومة المنتهكة لحقوق الإنسان، كما أن هناك منظمة لمراقبة حقوق الإنسان في الشرق الأوسط (Middle East Watch)، ومنظمة المادة التاسعة (Article 9) التي تهتم بقضايا حرية الفكر والرأي والتعبير.

- النظام الأوربي لحماية حقوق الإنسان: والذي يعد من أكثر الأنظمة تطوراً بالنسبة لحماية حقوق الإنسان، والذي أقر اتفاقية تعد أول معاهدة جماعية تم تحضيرها وصياغتها في مجلس أوربا، وأكدت ديباجة الاتفاقية على نجاح المجتمع الدولي في التوصل إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأكدت كذلك في نصوصها وموادها على احترام الحريات والحقوق المدنية.

وتأكيداً للالتزام بها فقد تم تشكيل هيئات ولجان لمراقبة ومتابعة هذه الحقوق مثل:

١. اللجنة الأوربية لحقوق الإنسان.
٢. لجنة وزراء مجلس أوربا.
٣. المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

وتنبع أهمية اللجنة الأوربية لحقوق الإنسان من كونها جهازاً محايداً يتمكن الفرد من خلاله من حق الشكوى والانتصاف، وهو دور لا نظير له في إجراءات الحماية الدولية الأخرى، فهي تقوم نيابة عن الفرد بدور المدعي أو المطالب بحقوقه وحرياته ضد دولته أو أية دولة أخرى، بل ويمكن لأي فرد يتواجد في النطاق الإقليمي للاتفاقية أن يلجأ إلى اللجنة إعمالاً لحقه في الشكوى والانتصاف.[١٢١]

وإذا كانت المنظمات الدولية والإقليمية الأوربية ذات فاعلية وتأثير في صناعة الدور والصلاحيات، حيث أدركت تلك الأمم المتمدنة سر تقدم الإنسان وإبداعه، فإن ما انعكس على الواقع في الوطن العربي ليس كبيرا، إذ لا يعدو أن يكون إجابة عن طلب

---

[١٢١] رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، وهي دراسة منشورة على الموقع الإلكتروني: www.dchrs.com، وتاريخ دخول الموقع هو: 2 فبراير 2009.

بإنشاء لجنة عربية دائمة لحقوق الإنسان عقب نكبة 1967، والذي لم يكن عن قناعة من الداخل، بل كان بناء على طلب من الأمم المتحدة، حيث كلف مجلس الجامعة هذه اللجنة في 11 مارس 1979 بإعداد مشروع ميثاق عربي لحقوق الإنسان، حيث أعدت اللجنة هذا المشروع خلال شهري مايو وأغسطس 1982، حيث قرر المجلس إحالته إلى الدول العربية لإبداء الملاحظات حوله، و لم تتحمّس للأمر إلا أربعة دول منها. وقد قامت اللجنة بدراسة هذه الملاحظات في سبتمبر 1983، وأجرت بعض التعديلات على المشروع، وأعادت عرضه على مجلس الجامعة الذي لم يتخذ قرارا بشأنه حتى اليوم.[١٢٢]

وإذا كانت هناك منظمات تُعنى بالاضطلاع بدور في حماية حقوق الإنسان، وهناك منظمات إقليمية من أبرزها الهيئات القائمة في الاتحاد الأوربي، فإنه أصبح من المحتم أن تتواجد حماية إقليمية فعّالة لها دورها وتأثيرها وصلاحياتها، حيث ينعقد الإجماع اليوم على أن الحماية العالمية لا تتعارض مع الحماية الإقليمية؛ لذلك فإن المطالبة بدور لمنظمات وهيئات إقليمية في الوطن العربي والعالم الإسلامي يستلزم ضرورة إصدار (الاتفاقية العربية المعنية بتنظيم هذه الحقوق)، والتي لا يمكن أن تكون لها الفعالية والتأثير والدور الملموس، إلا عندما تحميها من الانتهاكات (محكمة) لها أحكامها الفعالة والرادعة والملزمة.[١٢٣]

إن المنظمات التي تُعنى بحقوق الإنسان لا يمكن أن يتفعّل دورها ويكون لها تأثير ما لم تكن هناك اتفاقيات ملزمة تستند على أحكامها، وهيئات قطرية وإقليمية من شأن جهودها أن تكون لها الفاعلية والتأثير.

وإذا كان واقع الدور وتأثيره والهيئات التي تدعمه لمنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي لا بروز لها يذكر، إلا أن العقد الأخير قد شهد تطورا مختلفا عما كان عليه الحال، وإن كان لا يقارن بالتجارب الرائدة في مختلف أقاليم العالم، حيث كانت ثمرة هذا التغيير

---

[١٢٢] الرزقي – محمد الطاهر، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، مرجع سبق ذكره، ص 104.

[١٢٣] علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص 274.

تبلور عددا من التنظيمات من بينها المنظمة العربية لحقوق الإنسان، هذا بالإضافة إلى عدد من المنظمات القطرية والمتخصصة في هذا المجال، والتي تمثل بدايات لمهمة صعبة تحتاج لتكاتف جميع الجهود، كما أن هذه الأطر التنظيمية تواجه التحدي على جبهتين: مواجهة الانتهاكات، ومواجهة الضغوط، لا سيما وأن جماعات حقوق الإنسان في الوطن العربي تعاني من ضغوط متنوعة من بينها رفض الاعتراف القانوني ببعض تنظيماتها، ومن بينها كذلك حل بعض هذه التنظيمات، هذا بالإضافة إلى إجراءات قمعية تتعرض لها قياداتها بين حين وآخر. وإذا كان هذا يمثل جزءا من الإرادة، فإنه بالضرورة يشكل عراقيل أمام منظمات حقوق الإنسان. [١٢٤]

ثالثا: نظام الحسبة في الإسلام

إذا كانت الأنظمة المستحدثة لحماية حقوق الإنسان قد سعت لحفظ هذه الحقوق وحماية المقاصد العامة إلى نظام المحاسبة والتأديب، وهو إجراء علاجي لمشكلة الانتهاكات التي تتعرض له حقوق الإنسان وكرامته، والتي تنطلق من ولاية للإنسان على الإنسان، فإن الرقابة العامة ونظام الحسبة في الإسلام يعبر عن ولاية دينية يقوم ولي الأمر – الحاكم – بمقتضاها بتعيين من يتولى مهمة الأمر بالمعروف إذا أظهر الناس تركه، والنهي عن المنكر إذا أظهر الناس فعله ؛ وذلك صيانة للمجتمع من الانحراف، وحماية للدين من الضياع، وتحقيقا لمصالح الناس الدينية والدنيوية وفقا لشرع الله تعالى تعزيزا للوقاية قبل العلاج، حيث يكون من مقتضى ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبالنظر إلى مجالات الحسبة، فإننا نجدها تقوم في جوهره ا على حماية محارم الله تعالى من أن تنتهك، وصيانة أعراض الناس، والمحافظة على المرافق العامة والأمن العام للمجتمع، إضافة إلى الإشراف العام على الأسواق وأصحاب الحرف والصناعات وإلزامهم بضوابط

---

[١٢٤] محمد فائق، حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي – الأبعاد والآفاق، من أبحاث ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 365.

الشرع في أعمالهم، ومتابعة مدى التزامهم بمقاييس الجودة في إنتاجهم، وكل ذلك يتم بالتنسيق مع الجهات ذات الاختصاص من وزارات ومؤسسات وغيرها.

وبذلك فإن هذا النظام يهدف إلى خلق مجتمع آمن مستقر تسوده المحبة ويجتمع أفراده في التعاون على البر والتقوى ؛ وذلك حتى يتمكن الجميع من القيام بواجب الخلافة في الأرض، وتحقيق الغاية الأساسية من خلق الإنسان، وهي عبادة الله تعالى.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين، وتدفع شر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما. وقد أمر الله تعالى عباده بأن يبذلوا غاية وسعهم في التزام الأصلح فالأصلح – واجتناب الأفسد فالأفسد، وهذا هو الأساس الأكبر في التشريع الإسلامي.

ويمكن تفصيل ما يتصل بهذه الناحية للحسبة في أهداف أساسية تتمثل بما يلي:

- حماية دين الله تعالى بضمان تطبيقه في حياة الناس الخاصة والعامة ، وصيانته من التعطيل أو التبديل أو التحريف : حيث وكّل إلى المحتسب حث الناس على الالتزام بأداء عبادتهم بكيفياتها الشرعية ، ومنعهم من التبديل والتحريف فيها، كما أنه يمنع البدع في الدين ويحاربها ويوقع العقاب على مرتكبيها ، فالمحتسب بذلك يهتم بكل ما يتعلق بالدين ويسعى لإحيائه وتمكينه.
- تهيئة المجتمع الصالح بتدعيم الفضائل وإنمائها، ومحاربة الرذائل وإخماده ا: فالمحتسب يمنع المنكرات الظاهرة ويعاقب مرتكبيها إن كان مما يوكل إليه العقاب فيه، أو يرفعه إلى القضاء إن كان مما يختص القاضي بالفصل فيه، كما أنه يتتبع مواطن الريب والشبهة فيمنع وقوع المنكرات فيها مثل : مواطن اختلاط الرجال بالنساء، والأماكن التي يرتادها أهل الشك والريب.
- إعداد المؤمن الصالح المهتم بقضايا مجتمعه، وحماية مصالحه : ذلك أن الإسلام جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا على كل مسلم ؛ وذلك حتى لا يرى منكرا قد ارتكب فيسكت عنه، أو يرى معروفا ترك فيتواطأ على الترك. فإذا قام بذلك كان أدعى إلى أن يأتي هو ذاته بالمعروف الذي أمر به، وينتهي عن المنكر الذي نهى عنه غيره، لذا

قال الله تعالى: < أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ >.[١٢٥] ومن جانب آخر فإن الحسبة- وهي الحد الرسمي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنكر – تؤمّن لأفراد المجتمع المتابعة الدائمة لأنشطتهم بتدعيم الصالح منها وتعزيزه، ومحاربة الفاسد منها والزجر منه.

- بناء الضمير الاجتماعي – الوازع الجماعي – الذي يحول دون هتك مبادئ المجتمع المسلم وقواعده وآدابه العامة وأعرافه : ذلك أن للبيئة الاجتماعية أهمية قصوى في سلوك أفراد المجتمع، فإذا كان للمجتمع قواعد مرعية وآداب محفوظة ومبادئ محمية من سلطاته صعب على العصاة الخروج عليها، و هي تربي في أنفسهم الحياء من مخالفة المجتمع والخروج عليه، أما إن كانت هذه المبادئ والقواعد منتهكة من غالب أفراد المجتمع، و لم تكن هناك سلطة تسعى للحفاظ عليها، وذلك بحجة أن تلك الأمور من الشؤون الخاصة، وسهل على الأفراد الخوض في المنكرات، بل إن العصاة يغرون الصالحين بسلوك نهجهم ؛ وذلك لأن الناس يحبون التشبه ببعضهم البعض.
- استقامة الموازين الاجتماعية واتزان المفاهيم واستقرارها ؛ وذلك حتى لا ينقلب المنكر معروفا والمعروف منكرا : لذا نجد أن من أشد الأمور خطورة انتشار المنكرات ، ثم تواطؤ المجتمع على السكوت عنها، ثم قبولها أخيرا، فإذا بلغت المنكرات درجة القبول عند الناس، وذلك بأن يروها أمورا معتادة لا حاجة لاستنكارها فضلا عن الإنكار على مرتكبيها، إذا بلغ الحال إلى هذا الحد، فإن المجتمع يفقد موازينه المستقيمة ، وتذوب مفاهيمه الصحيحة لكل القيم الفضيلة، وعندئذ يعجز كل قانون عن التأثير في الناس ، ولا سيما القوانين الوضعية التي تقوم على مبدأ عدم التدخل في الحريات الشخصية ، فلو نظرنا إلى كثير من المجتمعات الإباحية فإننا نجد أن الأمور قد انفلتت من يد السلطات، إذ أصبح المجتمع لا يستنكر سلوك الانحراف والشذوذ، والسلطة لا تقدر على محاربة الرذائل والمخدرات والجرائم التي يعتدى فيها على حرمات الناس. بينما نجد المجتمعات الإسلامية – على وجه العموم- لا تزال تحتفظ بأصولها ومبادئها، مما يجعل السلوك الانحرافي والشذوذ والخروج على قيم المجتمع أمورا مستقبحة ومستنكرة من عامة الناس.

---

[١٢٥]. البقرة 44.

- دفع العقاب العام من الله تعالى، ومنع حالات الفساد الجماعي : ذلك أن انتشار المنكرات وظهور الفساد يستحق العقاب من وجهين ، فأما الأول فهو أن ارتكاب تلك المنكرات موجب للعقاب ، وأما الثاني فهو أ ن السكوت عن هذه المنكرات من غير أصحابها موجب آخر للعقاب أيضا.
- تحقيق وصف الخيرية للأمة: وذلك لأن صلاح المعاش والمعاد إنما يكون بطاعة الله وطاعة رسوله (صلى الله عليه وسلم)، وذلك لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس. وما تمت هذه الخيرية إلا بعد تحقيق الصفات المذكورة في الآية ، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، فمن اتصف بهذه الصفات من هذه الأمة دخل في هذا المدح.[١٢٦]

إن منهجية منظمات حقوق الإنسان في الإصلاح والحد من الانتهاكات تختلف عن المنهجية المتبعة في نظام الرقابة والحسبة في الإسلام، والذي يعتبر نظاما من شأنه أن يغرس وازعا ذاتيا باعتبار أن ما يقوم به الإنسان من احترامه لحقوق الآخرين وعدم اعتداءه عليها يعد عبادة من أعظم العبادات، وقربة من أفضل القربات؛ لذلك فإن كلا النظامين يختلف في منطلقاته عن الآخر.

وباستقراء كل من الدور الذي تقوم به منظمات حقوق الإنسان، والدور الذي ينبغي أن تضطلع به جهات الحسبة، فإننا نجد أن دور منظمات حقوق الإنسان قانوني يقوم دون وضع اعتبار للدين، بل قد تكون ممارساته انتهاكا لأحكام الدين، وهو نظام لحماية الإنسان بوضع الإنسان، وفي المقابل فإن نظام الحسبة عبادة في المقام الأول، وعملية لغرس وازع ديني داخل الفرد يلتزم بموجبه باحترام الحقوق والحريات، وذلك بما يحفظ عليه مصلحته، آخذا في الاعتبار ما قرره الدين في تعاليمه وتوجيهاته.

لا يكفي لحماية حقوق الإنسان تنظيم هذه المسألة من خلال النصوص القانونية والاتفاقيات والمعاهدات والمحاكمات، وهو ما يقوم عليه محور دور منظمات وجمعيات

---

[١٢٦] شيخ الإسلام ابن تيمية – أحمد الحراني، الحسبة، دراسة منشورة على الموقع الإلكتروني: www. mahawer.al-islam.com، وتاريخ دخول الموقع هو: 2 فبراير 2009.

حقوق الإنسان، والتي وإن كانت تسعى إلى نشر ثقافة حقوق الإنسان، إلا أن نظام الرقابة والحسبة في الشريعة ينطلق في تحقيقه للمقاصد الشرعية المرعية، وذلك بحفظ الحقوق من العمل على بناء وازع ديني تعبدي يكفل ذلك، ويخضع لرقابة المحتسب، ويُحمى من الانتهاكات بالحدود والتعزيرات.

الفصل الثالث

المحور الاقتصادي والاجتماعي

المبحث الأول: أهمية الأمن الغذائي في بناء حقوق الإنسان

المبحث الثاني: حق المواطنة (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، والمسلم في المجتمع غير المسلم)

المبحث الثالث: الأمن الاجتماعي

المحور الاقتصادي والاجتماعي

يرتبط المحور الاقتصادي والاجتماعي لحقوق الإنسان بتلبية الحاجة الفسيولوجية والنفسية التي تعالج الجوانب الولاءية والانتمائية للإنسان؛ ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يتولد في واقعه الاستقرار دون تحقيق الارتياح الفسيولوجي والنفسي لواقعه ولمستقبله.

ومع توالي المتغيرات والمستجدات في ظل الطفرة السكانية وتداخل المجتمعات في مختلف كيانات العالم، برزت على الساحة العالمية مستجدات تلبي التوائم مع هذه المتغيرات، حيث لم يعد الإنسان بعد هذه المتغيرات والمستجدات إلا مستجيبا ومتفاعلا معها.

وإذا كان الإنسان قبل الحرب العالمية الثانية يبحث عن قوت يومه وما يسد رمقه في اللحظة والآن، فإنه أضحى نتيجة الطفرة السكانية في ظل المستجدات والمتغيرات التي أحدثتها الكوارث، يشكل لديه الأمن الغذائي ضرورة ملحّة باعتباره حقا من حقوقه الأساسية؛ لذلك كان تحقيق الأمن الغذائي إقليميا وعالميا مطلب تتضافر من أجله جهود السلطات باعتباره حقا أساسيا من حقوق الإنسان.

ومع بروز الحدود بين الأوطان والبلدان، وتداخل المجتمعات الإنسانية مع بعضها البعض دون حاجز بينها أو رابط، حيث أصبحت الجنسية هي السند القانوني لإعلان الانتماء، فقد أصبح من الضروري تفعيل التنظيم حفظا للعلاقة على أساس المواطنة، وذلك دون نظر للدين والإثنية، وقد كان للفقه الإسلامي قدم السبق في تنظيم علاقة المسلمين بغيرهم في المجتمعات الإسلامية. واليوم لم تعد أوربا دار حرب كما كان فقهاء الأمس يعتبرونها، بل أصبحت دار للعقد، حيث تقوم العلاقة بين المسلمين والسلطات في تلك البلاد على هذه المنظور وهذه النظرية.

ومع استقرار الانتماء والولاءات، وانخراط الإنسان في عملية التنمية والبناء، فقد أصبح أبرز ما يبحث عنه الإنسان مما يعتبر مرتكزا لبقية احتياجاته من الحقوق يتمثل في الأمن الاجتماعي، والذي أصبح الحاجة الأولى لديه، لا سيما في ظل التحديات

والمستجدات التي أصبحت تهدد تعزيز واقع هذا الحق الذي تتحقق بتحققه سائر حقوق الإنسان، ولا يمكن للإنسان بفطرته أن يبحث عن غيره ما دام هذا الحق لم يتحقق له على أرض الواقع، وتأمل أن يجده في مختلف ميادين الحياة التي يتفاعل معها، وهذا ومن دون شك يحتاج إلى أدوات وأدوار ينبغي أن تقوم بها مختلف المؤسسات الرسمية والأهلية من أجل دعم ثقافة السلم والأمن الاجتماعي في المجتمع.

المبحث الأول

أهمية الأمن الغذائي في بناء حقوق الإنسان

على الرغم مما وصلت إليه مدنية الإنسان منذ القرن الحادي والعشرين حتى بداية الألفية الجديدة من تقدم ورقي وحضارة في مختلف المجالات، زراعية كانت أو صناعية أو تجارية، إلا أنه ما زالت هناك فئات من بني الإنسان تعاني من فقدان الأمن الغذائي وتوفير الغذاء الذي يحمي الإنسان من الموت جوعا، وذلك في ظل فئات أخرى من المجتمعات البشرية، والتي تسعى في كل موسم إلى إتلاف المحاصيل من مختلف المنتوجات الزراعية؛

وذلك من أجل المحافظة على ثبات سعرها في السوق؛ لذلك كان على المجتمعات الإنسانية حسابات ينبغي أن تضعها في حسبانها من أجل تعزيز وإشاعة الأمن الغذائي كحق من أبسط الحقوق التي ينبغي أن تتحقق في المجتمعات الإنسانية دون استثناء، أما التذرّع بقلة خيرات الأرض فهي حجة واهية لا ترقى حتى للرد عليها، حيث هيّء الله سبحانه وتعالى الأرض ليعيش عليها كل مخلوق من مخلوقاته، ولكن تدمير الإنسان للبيئة التي سخّرها الله تعالى له على حساب تحقيق مصالح مادية ووقتية زائلة، هو الذي جعله في واقع تختل فيه قاعدة التوفير لأبسط احتياجاته ورغباته.

أولا: الخلفية التاريخية

مع انتهاء الحرب العالمية الثانية، ومنذ الخمسينات من القرن الماضي حتى أوائل السبعينات، كان العالم أجمع ينظر إلى مسألة توافر مخزونات ضخمة من الحبوب في أمريكا الشمالية كما لو كان ظاهرة سرمدية، غير أن إنتاج الحبوب هبط في عام 1972 في العديد من المناطق المنتجة الرئيسية في آن واحد، وارتفعت المتطلبات من الواردات – خاصة في الاتحاد السوفيتي –، واختفت الفوائض تقريبا بين يوم وليلة، ونشأ عن ذلك حالة من الذعر والتكالب على الشراء، وتضاعفت أسعار الحبوب إلى ثلاثة أمثالها، في حين زادت أسعار الأسمدة أكثر من أربع مرات، وبات أفقر البلدان المستوردة مهددا بشبح الحرمان من الحصول على إمدادات كافية من الأغذية والأسمدة، ووجد العالم نفسه أمام أزمة غذائية طاحنة.

ومن بين الخطوات التي بادرت منظمة الأغذية والزراعة – إحدى المنظمات التابعة للأمم المتحدة – إلى اتخاذها إزاء هذه الأوضاع، العمل على استحداث ترتيبات للأمن الغذائي العالمي، وإنشاء المشروع الدولي لتوريد الأسمدة، والاضطلاع بمعظم الأعمال التحضيرية الفنية لمؤتمر الأغذية العالمي، والذي انعقد تحت رعاية الأمم المتحدة في روما من العام 1974.

وفي عام 1974 هبط إنتاج الحبوب العالمي للمرة الثانية خلال ثلاث سنوات، وفي ذات الوقت كان ينظر إلى الأزمة الغذائية العالمية بوصفها نذيرا بفترة طويلة من العجز الغذائي العصيب، إلا أن هذا لم يحدث لعدة أسباب، منها أن البرامج الإنمائية طويلة المدى، والتي بدأت في عدد من البلدان الأسيوية أثناء الستينات قد نجحت، وكانت هناك توجهات نحو إعطاء أولوية متقدمة لإنتاج الأغذية محليا، واتخذت ترتيبات مؤسسية لإنذار العالم بصورة واقعية باقتراب أية كارثة، هذا بالإضافة إلى توفير أفضل السبل لمعالجتها عند وقوعها، ويمكن إيجاز كل ذلك تحت عنوان: (الأمن الغذائي العالمي).

ثانيا: دلالة المفهوم

يهدف الأمن الغذائي في هدفه النهائي إلى ضمان أن تتوافر لجميع الناس في كل الأوقات الكميات المادية والقدرة الاقتصادية للحصول على ما يحتاجون إليه من أغذية أساسية، أما أهدافه الأكثر تحديدا فهي ترتبط بالإنتاج مع تركيز خاص على بلدان العجز الغذائي ذات الدخل المنخفض، وباستقرار تدفّق الإمدادات، وضمان حصول الدول والمجموعات الاجتماعية المحتاجة على الإمدادات المتاحة.[١٢٧]

وتعرف منظمة الصحة العالمية (أمان الغذاء) بأنه: (جميع الظروف والمعايير الضرورية خلال عمليات إنتاج وتصنيع وتخزين وتوزيع وإعداد الغذاء، والتي تعد لازمة لضمان أن يكون الغذاء آمنا وموثوقا به وصحيا وملائما للاستهلاك الآدمي). وبذلك فإن قضيـــــة أمـــان الغذاء أو الأمن الغذائي لا تتوقـــف عند مرحـــلة الإنتاج الزراعـــي،

[١٢٧] كتيب مطبوع بمناسبة الأربعون عاما الأولى، 1945 – 1985، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، 1985، روما – إيطاليا، ص 21.

ولا تقتصـــر عليهـــا، ولكنهـــا تمتد – وربما الجوانب الأكثر خطورة وأهمية فيها – إلى المراحل اللاحقة وحتى لحظة الاستهلاك.[١٢٨]

ثالثا: أهمية الأمن الغذائي

تبرز أهمية الأمن الغذائي – لا سيما في ظل التزايد الهائل لأعداد السكان في العالم – باعتبارها قضية محورية لا يمكن تركها للظروف المتغيرة، والتي لا يبدو أنها آمنة، فالغذاء ضرورة حيوية للإنسان، وبالنسبة لأي شعب، وذلك متى توافرت له حاجته من الغذاء بمقادير مناسبة ومستقرة وبطريقة سهلة، حيث تصبح الحياة بفضل ذلك سهلة وميسورة وتستقر فيها الأمور، ولكن متى أصبح غير ذلك، وانشغل الناس بقوت يومهم، ساد القلق واهتز الاستقرار، وبرزت المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بصورة أكثر حدة. ومن جهة أخرى فإن تحقيق الأمن الغذائي يستلزم بالضرورة تنمية الزراعة والارتقاء بالقطاع الزراعي.[١٢٩]

وبذلك فإن أهمية الأمن الغذائي تتمثل باعتبارها حقا من أبسط حقوق الإنسان التي لا ينبغي اتخاذ أي إجراء من شأنه تهديدها أو إضعاف ضمان تحققها على أرض الواقع. ونظرا لكونها حاجة فسيولوجية، فإن الإنسان لا يبحث عن غيرها من حقوق ما دامت غير متحققة له؛ إذ لا يمكن أن نسمع عمن يطالب بحرية الرأي أو بأي حق من حقوق الإنسان الأخرى، وذلك في ظل انعدام أو ضعف الأمن الغذائي في واقعه.

---

[١٢٨] محمد السيد عبد السلام، الأمن الغذائي للوطن العربي، شوال 1418 – فبراير 1998، سلسلة عالم المعرفة الشهرية التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطابع الرسالة، العاصمة – الكويت، ص 98.

[١٢٩] محمد السيد عبد السلام، الأمن الغذائي للوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص 98.

ومما يتعين على دول العالم العربي والإسلامي ضرورة السعي في ظل التحديات العالمية ليس إلى الأمن الغذائي فحسب، بل إلى العمل على خلق الاكتفاء الذاتي، وهو قدرة المجتمع على تحقيق الاعتماد الكامل على النفس والموارد والإمكانيات الذاتية في إنتاج كل الاحتياجات الغذائية محليا، ومن ثم فهو يعني الأمن الغذائي الذاتي دونما حاجة للآخرين، وبذلك فإن الدولة أو مجموعة الدول المكتفية ذاتيا تكتفي ذاتيا في تأمين الاحتياجات الغذائية لسكانها بصورة كاملة، فلا تكون عرضة لأي قدر من المخاطر التي قد تفرضها ظروف خارجية، وكذلك باعتباره الركيزة الأساسية للتنمية الاقتصادية، فلا تحتاج إلى إنفاق أموال في الخارج هي بحاجة إليها في الداخل.[١٣٠]

رابعا: تعزيز الحق في التنمية كسبيل لتحقيق الأمن الغذائي

في عام 1966، وبالتحديد في الكلمة التي ألقاها وزير خارجية السنغال أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة، برزت المطالبة في تفعيل حق الشعوب في التنمية، حيث أكد الوزير على ضرورة اتخاذ خطوات لتعزيز هذا الحق على أرض الواقع، وأن ذلك يستدعي بناء نظام اقتصادي جديد.

وقد جاءت دلالات هذا الحق باعتبار ارتباطها بالأمن الغذائي معبرة عن أن الحقوق الأساسية والحريات ترتبط بالضرورة بالحق في الوجود والحق في مستوى أعلى وبدرجة متزايدة للمعيشة ومن ثم التنمية، والحق في التنمية حق إنساني؛ وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يكون له وجود بدون تنمية، لا سيما وأن هذا الحق تبرز أهميته بالنسبة للفقراء في العالم ممن يعيش ضمن تصنيف الشعوب النامية.[١٣١]

---

[١٣٠] محمد السيد عبد السلام، الأمن الغذائي للوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص 86.

[١٣١] الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، مرجع سبق ذكره، ص 181.

إن الحق في التنمية باعتبار ارتباطه في جانب منه بالأمن الغذائي حق يرتبط بالفرد، كما أنه يرتبط في ذات الوقت بالجماعة، فهو حق فردي وجماعي، وهذا هو ما تبنته الجمعية العامة في الأمم المتحدة مما أخذت به انعكاسا لما قررته لجنة حقوق الإنسان.

ويرى الأستاذ wilnter g بأن الحق في التنمية حق ملائم وقابل للتطبيق لجميع البشر مهما كان أصلهم وهويتهم؛ وذلك لأننا لا يمكن أن نفرّق عندما نتحدث عن حقوق الإنسان ما إذا كانت الدولة المتقدمة أو النامية مشمولة بالمشكلة؛ وذلك لأن حقوق الإنسان يجب أن تكون نفسها في كل مكان).[١٣٢]

وبذلك فإن تحقيق الأمن الغذائي كحاجة فسيولوجية للإنسان في ظل التحديات التي تواجهها البيئة، وفي ظل التزايد الهائل في أعداد السكان مع استقرار الأوضاع أصبح ضرورة ملحّة من شأن عدم الالتفات لها أو الإضعاف من الاهتمام بها أن يجر الإنسانية إلى تفاقم في انعدام الأمن والاستقرار.

يقول راشد الغنوشي في بحثه الذي قدمه للدورة الثامنة عشرة للمجلس – دبلن معلقا على أبعاد أزمة الأمن الغذائي في ظل المجاعات التي تعاني منها عدد من دول العالم، وقيام بعض الدول بإتلاف الأغذية من أجل المحافظة على سعرها في السوق: (إن ما يجتاح العالم من استعار للأسعار – وبخاصة المواد الغذائية – بما عرض ويعرض عشرات الملايين للمجاعات وللأوبئة، بينما يبلغ الترف والجشع وخرائب ضمائر الأغنياء إلى حد التخلص من كميات مهولة من الأغذية بإلقائها في البحار محافظة على ارتفاع الأسعار، إلى جانب ما يلقى من أغذية للكلاب وللقطط بما يكفي حاجة مئات من ملايين البشر إضافية، لهو التعبير عن إفلاس الفلسفة المادية التي يقوم عليها النظام العالمي السائـــد، كما يعد تعبيرا عن مدى الخلل في النظام الاقتصادي والأخلاقي السائد، بما يفرض إعادة النظر في هذا النظام فلسفة وأخلاقا واقتصادا).[١٣٣]

---

[١٣٢] الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، مرجع سبق ذكره، ص 227.

[١٣٣] الغنوشي – راشد، حقوق الإنسان في الإسلام، وأثرها على سلوك المسلم الاقتصادي، بحث مقدم للدورة الثامنة عشرة للمجلس – دبلن ، جمادى الثانية / رجب 1429 / يوليو 2008،

المبحث الثاني

حق المواطنة

(غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، والمسلم في المجتمع غير المسلم)

مع تغير الأوضاع وبروز المستجدات في ظل التداخل الذي تعيشه المجتمعات الإنسانية في الواقع المعاصر، فإنه يثار على الساحة الفكرية في ظل المطالبات بضرورة تعزيز الولاء للدين ما يتصل بحق المواطنـــة والجنسيـــة.

وعند الحديث عن حق المواطنة الذي يعتبر حقا قانونيا ترتبه الدساتير والأنظمة في مختلف البلدان، فإن ثمة إشكالية تثار بخصوص الانتماء للإسلام، فأما بالنسبة للكلمة الفصل لحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، فإنها تنظمها الأحكام التي تتصل بالأمان وعقد الذمة، وبالنسبة لأوضاع المسلم في المجتمع غير المسلم، فهي مسألة تشعبت فيها الآراء، وتتصل بالاختلاف الفقهي حول تقسيم العالم إلى دار للحرب ودار للإسلام، وما يتصل بحكم إقامة المسلم وحصوله على الجنسية من دول لا يمكن أن تُسبغ عليها صفة الإسلام.

أولا: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي

لا يمكن الحديث عن الأحكام التي ينبغي أن تفعّل بالنسبة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي دون الخوض في بابين فقهيين من أعظم الأبواب التي تبرز احترام الإسلام لإنسانية الإنسان، وذلك دون النظر إلى انتماءه أو عقيدته، وهذان البابان هما: (باب الأمان وباب عقد الذمة).

---

2 ومنشور على الموقع الإلكتروني: www.e-cfr.org، وتاريخ دخول الموقع هو: فبراير 2009.

● الأمـــــان: إن الأمان هو ما يعطى للمحارب بعدم الاعتداء على نفسه وماله وعرضه ودينه.[١٣٤]، والإسلام منح هذا الأمان لرعايا المشركين، وهم من هم في عداوتهم للإسلام والمسلمين، ورغبتهم الجامحة في استئصالهم، ومع ذلك كله لا يتردد في إعطاء الأمان لهم، وهو ما يدل على حرص الإسلام على حقن الدماء، ورغبته فيما فيه مصلحـــة الإنسانية. والأصـــل في الأمـــان قول الله تعالى: < وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ >.[١٣٥] قال الأوزاعي: (هي إلى يوم القيامة، فمن طلب أمانا ليسمع كلام الله، ويعرف شرائع الإسلام لزم إجابته، ثم يرده إلى مأمنه)).[١٣٦] وعن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: (ذمة المسلمين واحدة، فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة، لا يقبل منه صرفا ولا عدلا).[١٣٧]

---

[١٣٤] نقلا عن معجم لغة الفقهاء، ص 69. وقد أورد هذا النقل الزحيلي – وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة، مرجع سبق ذكره، ص 489.

[١٣٥] التوبة 6.

[١٣٦] نقلا عن شرح منتهى الإرادات (2 / 122)، وحاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (4 / 269). وقد أورد هذا النقل الزحيلي – وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة، مرجع سبق ذكره، ص 490.

[١٣٧] نقلا عن صحيح البحاري، حديث رقم 187 – كتاب فضائل المدينة – باب حرم المدينة، حديث رقم 3179 – كتاب الجزية والموادعة – باب إثم من عاهد ثم غدر، صحيح مسلم (2 / 999)، كتاب الحج– باب فضل المدينة، سنن أبي داود = (1 / 269)، كتاب المناسك– باب

أما بالنسبة لما يترتب على الأمان، فإنه يتمثل بالتزام يقع على كاهل المسلمين يتمثل بالأمان متى صدر منهم أو من أحدهم مما يدل عليه ، ولو كان احتمالا ولو لم يقصده الصادر منه. وبذلك تترتب حرمة دم المستأمن وماله والتعرض لـــه، ويسري ذلك على كل من اشترط عقد الأمان عليه. [١٣٨]

وحقيقة فإن المطبق حاليا هو نظام الدولة وقانونها، حيث أنه بمجرد دخول هذا المستأمن إلى بلاد المسلمين أيا كانت، فإنه يخضع لحكمها وقانونها مثله مثل أي مواطن ، كما أنه يخضع لنصوص أخرى كذلك استثناء، ومنها على سبيل المثال ما يتعلق بعقوبة الإبعاد عن البلاد إذا ارتكب جريمة معينة ينص عليها القانون.

كذلك بالنسبة لمدة الأمان ، فهي الأخرى منظمة بقوانين الدولة التي يدخلها الأجنبي بغض النظر عن انتماءه – مسلما كان أو غير مسلم –. وقد أورد عبد العليم محمدين اختلاف الفقهاء من كون المدة مؤقتة بسنة ، أو أنها مرتبطة حسب الغرض الذي دخل من أجله غير المسلم أو الأجنبي إلى بلاد المسلمين ، وهذا الموضوع لا مسوّغ لذكره في ظل الأنظمة السائدة، حيث يتم التعامل وفق القواعد المنظمة لها لكل قانون على حدة، حيث لا تنظر هذه الدول التي يغلب عليها الإسلام إلى اعتبار الدين بالنسبة لمنحها لتأشيرة

تحريم المدينة – التعليقات السلفية على سنن النسائي، حديث رقم (4738) كتاب القسامة باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس (5 / 144)، وسنن ابن ماجة (2 / 895) – = كتاب الديات – باب المسلمين تتكافئ دماؤهم. وقد أورد هذا النقل الزحيلي – وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة، مرجع سبق ذكره، ص 490.

[١٣٨] نقلا عن كتاب السير الكبير (1 / 179)، وفتح القدير (5 / 462)، والبناية في شرح الهداية (6 / 524)، والشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي (2 / 186)، والوسيط في المذهب (7 / 45)، والمغني لابن قدامة (13 / 75). وقد أورد هذا النقل عبد العليم محمد محمدين ، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سبق ذكره، القاهرة – مصر، ص 501.

الدخول من عدمه، فهي تمتلك أنظمة للتأشيرة تتفاوت شروطها وقيودها حسب الدولة التي تتعامل معها وفق حدود العلاقة التي تجمع بينهما بما يسمى بالمعاملة بالمثل.

إن هذه المسائل المتصلة بمنح الأمان وما يتصل به من أحكام أصبحت في الواقع المعاصر مقننة بأحكام وأنظمة وفق ما يتلائم مع ظروف كل دولة في علاقتها مع الأخرى، و لم يعد يُنظر فيها إلى أحكام الدين التي أصلها الفقهاء القدماء ، بل أصبح الاعتبار فيها مبنيا على مدى التمتع بالجنسية من عدمه.

كما أن ما ذكره هؤلاء الفقهاء إنما كان من قبيل الاجتهاد في النص الذي تختلف دلالته باختلاف الظروف والأزمنة، وأن الأمر يختلف في ظل الواقع المعاصر ، حيث أصبحت معظم الأوضاع والعلاقات منظمة بقوانين تختلف ما بين كل دولة وأخرى ، وهذا ومن دون شك مرهون بيد حاكم المسلمين الذي لـــه أن يجري في ذلك ما يرى فيه المصلحة التي تحكمها الظروف الآنية التي يعيشها المجتمع الإسلامي.

- عقد الذمة: يعتبر عقد الذمة أداة لتنظيم أوضاع وحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، حيث يتصل أهل الذمة في هذه الحالة برابطة المواطنة التي تجمعهم مع المسلمين ممن يعيش في دار الإسلام، هذا على خلاف المستأمنين الذين لا تربطهم هذه الرابطة.

لقد قرر الفقهاء بالنسبة لشروط أخذ الجزية الحرية والعدل والرحمة؛ ولهذا اشترط فيمن تؤخذ منهم الذكورة والتكليف والحرية. كما أن آية الجزية تدل على أن إعطاء الجزية لا بد وأن يكون عن قدرة وغنى، فلا تجب على امرأة ولا صبي، ولا عبد ولا مجنون. كما أنها لا تجب على مسكين يتصدّق عليه ، ولا من لا قدرة لـــه على العمل ، ولا على الأعمى أو المقعد وغيرهم من ذوي العاهات ، ولا على المترهّبين في الأديرة إلا إذا كان غنيا من الأغنياء، والمجنون في ذلك حكمه حكم الصبي.

ثم إن الحكمة من فرض الجزية على الذميين إنما هي في مقابل فرض الزكاة على المسلمين حتى يتساوى الفريقان؛ وذلك لأن المسلمين والذميين يستظلون براية واحدة، ويتمتعون بجميع الحقوق، وينتفعون بمرافق الدولة بنسبة واحدة؛ لذلك أوجب الله الجزية عليهم ليبت مال المسلمين نظير قيامهم بالدفاع عن الذميين وحمايتهم في البلاد الإسلامية التي يقيمون

فيها، حيث يجب – بعد دفعها – حمايتهم والمحافظة عليهم، ودفع من قصدهم بأذى.[١٣٩] .

وهي بذلك تعد بدلا عن عدم قيامهم بواجب الدفاع الوطني عن كيان الدولة وحماية المواطنين.

وقد ذكر وهبة الزحيلي بأن المسيحيين وغير المسلمين ممن يعيش في الأقاليم الإسلامية اليوم لا تفرض عليهم الجزية؛ علل ذلك بأن الذميين القاطنين اليوم في بلاد الإسلام يلتزمون بالخدمة العسكرية، ويشتركون في الحرب ضد الأعداء ، أو يكونون عرضة لذلك، وعليه فإنه لا تجب عليهم الجزية.[١٤٠]

ومما لا شك فيه أن هذه الجنسية التي أصبحت تمنح دون نظر لدين المواطن على السواء للمسلم وغير المسلم من شأنها أن تفرض على الشخص اشتراط الحماية للبلد التي يحمي جنسيتها، وإن كان غالبيتها من المسلمين، وهذا ما جعل الزحيلي يتوجه إلى إسقاط الجزية عنهم، هذا فضلا عن أنهم ليسوا من أهالي الأقاليم المفتوحة، بل هم من أهل الدار، بل وأحيانا يشكلون نسبة كبيرة من أهل البلد.

إن جميع التحفظات التي أوردها الفقهاء بالنسبة لما يتصل بعقد الذمة كلها تصب في أن غير المسلمين في ديار المسلمين ينبغي ألا يظهروا دينهم على دين الإسلام ، وألا يمارسوا أنشطة الدعوة إلى ديانتهم، وأن يحترموا شعائر المسلمين، والمسلمون في المقابل

---

[١٣٩] السيد سابق، فقه السنة، مرجع سبق ذكره، ص 67.

[١٤٠] الزحيلي – وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة، مرجع سبق ذكره، ص699

ينبغي ألا يتعرضوا لهم. وقد ذكر أبو الأعلى المودودي بأن الغرض من عدم إظهارهم لشعائرهم هو تجنب تصادمهم مع المسلمين، والعمل على كل ما من شأنه عدم إثارة الفتنة بينهم وبين المسلمين.

وبذلك فإن القاعدة المقررة بالنسبة لعلاقة المسلمين بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي تقوم على أن (لهم ما لنا، وعليهم ما علينا)، وأن علينا أن نتركهم وما يدينون.

ثانيا: المسلم في المجتمع غير الإسلامي

ذكر مصطفى سيرتش (رئيس العلماء ، ومفتي عام البوسنة والهرسك) في موضوع بحثه حول الإسلام والمواطنة الأوربية، والذي قدمه ضمن ورقة صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الإسلامية، بأنه لا يعتبر أوربا اليوم دار حرب ، بل هي دار للصلح ودار للعقد الاجتماعي، فأوربا ليست دار إسلام؛ وذلك لأن المسلمين لا يشكلون الغالبية الحاكمة في الأراضي الأوربية، الأمر الذي لا يمكن معه تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا شاملا في كل مناحي الحياة؛ لذلك يرى سيرتش بأن أوربا هي دار العلم؛ وذلك لأن المسلم يمكن أن يعيش فيها ملتزما بالإسلام في إطار العقد الاجتماعي.

ويذكر سيرتش بأن المرء لا يجد صعوبة في أن يثبت أن فكرة العقد اجتماعيا كان أو غير ذلك تعد فكرة مشروعية في الإسلام ، إذ أن لدينا العديد من الوثائق التاريخية والعقدية تشير إلى مفهوم الصلح والسلام والتصالح الذي يقف ضد مفهوم الحرب والقتال، ما يعني أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلام وليس الحرب.

ومن الجدير بالذكر أن الصعوبة تتمثل في ذلك بعدم وجود مفهوم حقيقي لدار الصلح يمكن أن يطبق في إطار البيئة الأوربية التي توفر وضعا محترما للإسلام كنمط للحياة وللمسلمين كمواطنين أوربيين، كما لا بد من معرفة القضايا التي يجب أن تضمن في إطار العقد، وأن ننشئ منظمة أو هيئة يمكن أن تمثل الإسلام كدين عالمي ، والمسلمين كمواطنين أوربيين صالحين.

إن الأوضاع في أوربا تعبر في توجهها إلى استعدادها للتسامح مع الإسلام وأهله ، ولكنها غير مستعدة حتى الآن لقبول المسلمين في حياتها السياسية والاجتماعية والثقافية . ومن ناحية أخرى يقبل المسلمون أوربا على شكلها الحالي ، وهم لا يقومون بما هو كاف لزيادة مستوى معرفتهم بالبيئة السياسية والاجتماعية والثقافية في أوربا، والتي من شأنها أن تغير وضعهم في المجتمع الأوربي.

إن سيرتش لا يرى ضرورة اعتبار الديار الأوربية وغيرها ديار حرب ، ولا ضرورة ابتعاد المسلمين عن هذه الساحة التي يقاد العالم اليوم منها ، بل يدعو إلى دراسة جدية من أجل العمل على جعل كل من وجود الإسلام كدين عالمي والمسلمين كمواطنين دوليين أمرا مؤسسيا؛ وذلك أملا في أن يكون أمرا واضحا لكل إنسان أن التمثيل الطوعي للإسلام والمسلمين في أوربا، والذي يعد أمرا مضللا باعتباره شيئا ضد كرامة المسلم والسلام.

ويرى سيرتش بأن ثمة ضرورة ملحة تحتم تحسين العلاقة وأوضاع المسلمين في تلك المجتمعات؛ وذلك حتى يندمجوا في الكيان الأوربي ككيانات تسهم في بناء المجتمع وتنميته.[١٤١]

---

[١٤١] مصطفى سيرتش، الإسلام والمواطنة الغربية، وثائق ندوة صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية، فينا – النمسا من 11 – 12 شعبان × 19 – 20 نوفمبر 1999، رابطة العالم الإسلامي، الأمانة العامة، مكة المكرمة – السعودية، ص 106.

ويقرر عجيل جاسم النشمي في تناوله لجانب آخر من هذا الموضوع، وذلك في دراسته التي بعنوان (التأصيل الشرعي للمواطنة ، والعلاقة بين ا لمواطنة والانتماءات القومية والعرقية والدينية)، إلى أن من أصعب ما يواجه ه المسلمون ال ذين يعيشون في البلاد غير الإسلامية اليوم، يتمثل في الموازنة بين مفهوم المواطنة في الإسلام والوطنية في هذه البلاد، وهي قضية خطيرة أكثر مما يظنه النظر العابر ، فالمسلمون هناك مم ن يحمل الجنسية ما بين الذوبان والتمسك بالهوية الإسلامية.[١٤٢]

إن رابطة المواطنة بما يترتب عليها سواء لغير المسلم في المجتمعات الإسلامية، أو للمسلم في المجتمع غير الإسلامي ينبغي أن تؤطّر ضمن منهجية تحقق المصلحة وتقوم على تلبية التعامل مع المتغيرات والمستجدات. وما لم توضع الاعتبارات لهذه الأمور فإنه لا يمكن تلبية الاحتياجات للتفاعل مع هذه المستجدات، وهو ما يتطلب تصور يُستقرئ من خلاله مختلف الأبعاد لهذه المشكلة.

المبحث الثالث

---

[١٤٢] النشمي – عجيل جاسم، التأصيل الشرعي للمواطنة والعلاقة بين المواطنة والانتماءات القومية والعرقية والدينية، بحث مقدم لندوة المواطنة – حقوق وواجبات –، والمنعقدة في 23 ربيع الآخر 1429 - 29 أبريل 2008، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنامة – البحرين، ص 9.

الأمن الاجتماعي

يقرر الرسول (صلى الله عليه وسلم) في حديث هو من جوامع كلمه البديع والمدرك بإعلام الله لاحتياجات الإنسان الأساسية، بأن نعمة الأمن والصحة والغذاء عندما يحوزها الإنسان، فإنه يكون في غنى عن أي شيء غيرها، وكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها.

وقد ذكر النووي الحديث الذي يقرر هذا المعنى في (باب فضل الجوع وخشونة العيش، والاقتصار على القليل من المأكول والمشروب والملبوس وغيرها من حظوظ النفس، وترك الشهوات)، والذي يرويه عبيد الله بن محصن الأنصاري (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (من أصبح منكم آمنا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها).[١٤٣]

---

[١٤٣] سربه: نفسه وقيل قومه، بحذافيرها: فكأنما أعطي الدنيا بأسرها. والحديث رواه الترمذي (2347)، وأخرجه ابن ماجة (3349)، والبخاري في الأدب المفرد (300)، وفي سنده عبد الله بن أبي شميلة الذي لم يوثّقه غير ابن حبان وشيخه مجهول، ولكن يشهد له حديث أبي الدرداء عند حب (2503)، فهو حسن كما قال الترمذي. وقد أورد هذا الحديث النووي أبي زكريا يحي بن شرف، رياض الصالحين، تخريج (عبد العزيز رباح و أحمد يوسف الدقاق)، ومراجعة شعيب الأرنؤوط، الإدارة العامة للإعلام والثقافة، رابطة العالم الإسلامي، مكة – السعودية، دار الثقافة العربية، دمشق – سورية، مكتبة دار الفيحاء، دمشق – سورية، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ص 192

فمتى انعدم الأمن وهو أولى حقوق الإنسان، فإنه لا استمتاع للإنسان لا بنعمة الصحة التي قد يفقدها بسبب انعدام الأمن، ولا بما يتحقق له من توفر قوت يومه، وهو الأمن الغذائي، وبذلك يكون الأمن الاجتماعي والسلم الأهلي في أعلى مراتب درجات حقوق الإنسان التي ينبغي أن تتحقق له على أرض الواقع في مجتمعه.

أولا: الخلفية التاريخية

إن مفهوم الأمن الاجتماعي وإن انتشر استخدامه في المجتمعات الإنسانية الحديثة نتيجة للتطورات الاجتماعية التي انعكست على العلاقات الاجتماعية، وعلى علاقة الفرد بالمجتمع، والمواطن بالدولة، وما ترتب على ذلك من تقنين الحقوق الإنسانية في مواثيق قومية ودولية، إلا أن الأصول التاريخية للأمن الاجتماعي ترجع إلى عصور سابقة، حيث حاول العديد من الفلاسفة والمفكرين القدماء وضع تصوراتهم الفكرية عن المجتمع الفاضل، والأسس التي ينبغي أن يقوم عليها، والقواعد التي ينبغي أن تحكم علاقات الناس بعضهم البعض، ومن أشهر ما كتب في ذلك كتاب (الجمهورية) لأفلاطون، و (المدينة الفاضلة) للفارابي، و (تهذيب الأخلاق) لابن مسكويه، و (أدب الدين والدنيا) للماوردي، و (العقد الاجتماعي) لروسو، حيث تم في الدراسات الحديثة استعراض ما يتصل بالعلاقة بين السلطة والأفراد، كما تعددت فيها الآراء حول مفهوم الأمن الاجتماعي.

إن مفهوم الأمن الاجتماعي يتمثل في أقصى إشباع ممكن لاحتياجات الجماهير في إطار العدالة الاجتماعية التي تنبذ الصراع بين فئات المجتمع، وتوفر المناخ الملائم لكي يعيش المجتمع في إطار مقبول من التقبل والتعاون والشعور بالأمن والسلام الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى ترتيبه الولاء والانتماء للمجتمع، آخذين بعين الاعتبار تحقيق التوازن

بين استمرارية هذه الإشباعات، وما تفرضه عوامل التغيير الاجتماعي من تحوّلات جذرية.[١٤٤]

ثانيا: دلالة وأبعاد المفهوم

إن السلم الأهلي والأمن الاجتماعي ذا دلالة واحدة تعني الرفض على الدوام لكل إشكال التقاتل، أو مجرد الدعوة إليه أو التحريض عليه، أو تبريره، أو نشر ثقافة تعتبر التصادم حتميًا بسبب جذورية التباين، والعمل على تحويل مفهوم الحق بالاختلاف إلى إيديولوجية الاختلاف والتنظير لها ونشرها. ويعتبر أيضا إعادة إنتاج لحرب أهلية التشكيك في جوهر البناء الدستوري ومواثيقه وحظوظ نجاحه في الإدارة الديمقراطية للتنوع. ويعني السلم الأهلي الدائم إيجابا العمل على منع الحرب الأهلية في المجتمع.

و ينطلق العمل في سبيل إرساء الأمن الاجتماعي الدائم من قاعدة اختباريه معايشه وعملية، وهي أن الحرب الأهلية أو الداخلية في المجتمع هي الشر المطلق، وذلك أيا كانت الأهداف أو القضية التي تتلبّس بها هذه الحرب أو تسعى للدفاع عنها ؛ وذلك لأن هذا النوع من الحروب في الواقع الدولي هو مصدر شرور أخرى داخلية وإقليمية ودولية، فتتحول الحرب الأهلية إلى حرب من أجل الآخرين.

وإذا كان الأمن الاجتماعي والسلم الأهلي يعنيان رفض كل أشكال التقاتل أو حتى التعبير عنها، فإن مفهوم الانفلات الأمني يقصد به مجموع أعمال العنف التي تقع داخل المجتمع، وينجم عنها أضرار بحقوق المواطنين، وعلى وجه الخصوص حقهم في الحياة والسلامة الجسدية وحماية ممتلكاتهم، والتي يرتكبها أشخاص ينتمون إلى الأجهزة المكلفة بإنفاذ القانون، أو يحسبون عليها، أو من قبل مجموعات مسلحة محلية، هذا بالإضافة إلى الأحداث التي يقوم بها مواطنون، وتندرج عادة ضمن مستوى الجرائم

---

[١٤٤] محمد سيد فهمي، الرعاية الاجتماعية بين حقوق الإنسان وخصخصة الخدمات، ط: 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية – مصر، ص 247.

العادية، لكن السلطات المختصة تمتنع عن القيام بأعمال من شأنها منع وقوع مثل هذه الجرائم، أو تمتنع عن ملاحقة مرتكبيها وإحالتهم إلى العدالة.

واجتماعياً: فإن انتشار اللاتسامح والفوضى والعنف يعني فرض نمط حياة معينة ، وذلك بغض النظر عن التطورات العاصفة التي شهدها العالم لأنماط متنوعة ، مختلفة، متداخلة، متفاعلة، وأحياناً يتم التخندق بسلوك وممارسات عفا عنها الزمن ، و التي أصبحت من تراث الماضي" كنموذج الاقتتال العشائري والثار إلخ".

وثقافياً: فإن العنف والفوضى واللاتسامح يعني التمسك بالقيم والمفاهيم القديمة والتقليدية ومحاربة أي رغبة في التجديد، أو أي شكل أو نمط للتغير، وإزاء الانغلاق والفوضى والعنف وعدم التسامح الذي يسود مجتمعا ورغم بعض الإرهاصات الجادة هنا وهناك في مجتمعنا لتدعيم السلم الاجتماعي وتعزيز سيادة القانون، إلا أن الواقع يشير إلى تفاقم مظاهر العنف و الفوضى والفلتان الأمني، مما يهدد تماسك المجتمع وأمنه وسلمه الاجتماعي، والمؤشرات كثيرة فلا يغيب يوما لا نسمع به خطف لأجنبي أو مواطن أو إحداث عنف واشتباكات تؤدي إلى قتل وإصابة مواطنين، ناهيكم عن بعض الصراعات الحزبية والسياسية؛ وذلك نظرا لكون غياب التسامح يعني انتشار ظاهرة التعصب والعنف وسيادة عقلية التحريم والتجريم، سواء على الصعيد الفكري أو السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو ما يتعلق بنمط الحياة.

أما فكرياً: فإن عدم التسامح يعني العنف و حجب وتحريم حق التفكير والاعتقاد والتعبير، وذلك بفرض قيود وضوابط تمنع ممارسة هذا الحق، بل تنزل أحكاماً وعقوبات بالذين يتجرؤون على التفكير خارج ما هو سائد.

وسياسياً: فإن اللاتسامح يعني احتكار الحكم وتبرير مصادرة الرأي الآخر باسم القومية أو الصراع مع العدو أو الطبقية والدفاع عن مصالح الكادحين أو الدين؛ وذلك لإسكات أي صوت ولتسويغ فكرة الاستئثار وادعاء امتلاك الحقيقة.

ودينياً: فإن عدم التسامح يعني منع الاجتهاد وتحريم بل تكفير أي رأي حر بحجة المروق في ظل تبريرات ديماغوجية وضبابية، والتي تمنع الحق في إعطاء تفسيرات مختلفة،

خصوصاً ضد ما هو سائد في محاولة لإلغاء المذاهب والاجتهادات الفقهية الأخرى، بل فرض الهيمنة عليها بالقوة.

أما اقتصاديا: فإن عدم التسامح يعني عدم احترام حقوق المواطن الاقتصادية، وانتشار الفقر والبطالة، وغياب الحماية الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة، والاستئثار بالثروة من قبل مجموعة ضيقة من الناس، مما يهدد و بشكل كبير السلم الأهلي والاستقرار، والذي بدوره يخلق بيئة يغيب عنها الإنعاش في الاستثمار والنمو الاقتصادي، مما يقوض أركان المجتمع ويسمح بتنامي مظاهر العنف والإمراض الاجتماعية المختلفة.[١٤٥]

ثالثا: المقومات والأركان

إن السلم الاجتماعي له مقومات وأركان لا يمكن أن يتحقق إلا بتوافرها، وللفتن والصراعات أسباب وعوامل لا تُدرأ إلا بتجنّبها. فالمسألة ليست في حدود الرغبة والشعار، أو في وجود القناعة النظرية، بل ترتبط بواقع حياة المجتمع، وشكل العلاقات الحاكمة بين قواه وفئاته.

ولعل من أهم مقومات السلم الاجتماعي الأمور التالية:

- السلطة والنظام: والتي لا يمكن أن يستغني أي مجتمع عنها، حيث تتحمل إدارة شؤون المجتمع، وتعمل القوى المختلفة تحت سقف هيبته، وإلا لكان البديل هو الفوضى وتصارع القوى والإرادات. فإذا كان المجتمع بين خيارين: حاكم ظالم أو تمزّق وحرب أهلية، فإن هذين الخيارين كلاهما سيء، ولكن الأول أقل ضررا من الثاني.[١٤٦]

---

[١٤٥] صلاح عبد العاطي، ورقة عمل بعنوان: "السلم الأهلي و نبذ العنف في القانون الأساسي والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان"، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق المواطن، وهي منشورة على الموقع الإلكتروني: home.birzeit.edu، وتاريخ دخول الموقع هو: 2 فبراير 2009.

[١٤٦] الصفار – حسن، السلم الاجتماعي ... مقوماته وحمايته، ط: 1، 2002، دار الساقي، بيروت – لبنان، ص 39.

ومن هنا اتفقت كلمة علماء المسلمين – إلا من شذ منهم – على أن الإمامة في الأمة أمر واجب، وهو مذهب أهل السنة جميعا، ومذهب الشيعة جميعا، ومذهب المرجئة جميعا، ومذهب الكثرة الغالبة من الخوارج، والكثرة الغالبة من المعتزلة، وإن اختلفوا في مصدر الوجوب: هل هو العقل أو الشرع ؟.

- العدل والمساواة: إن المجتمع الذي يتساوى فيه الناس أمام القانون، وينال فيه كل ذي حق حقه، وذلك من دون تمييز فيه لفئة على أخرى. إن هذا المجتمع تقل فيه دوافع العدوان، وأسباب الخصومة والنزاع، أما إذا ضعف سلطان العدالة، وحدثت ممارسات الظلم والجور، وعانى البعض الحرمان والتمييز، وأتيحت الفرصة لاستقواء طرف على آخر بغير حق، فهنا ينعدم السلم الاجتماعي ويضعف، وذلك حتى ولو بدت أمور المجتمع هادئة ومستقرة، فإنه حينئذ يكون استقرارا كاذبا، وهدوءا زائفا، ولا يلبثان أن ينكشفن عن فتن واضطرابات مدمّرة.

ومن أجل ذلك جاء الأمر في القرآن بكل ما يحفظ للمجتمع استقراره من العدل والمساواة، حيث يقرر ذلك قول الله تعالى: < إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ >.[١٤٧]

فالمجتمع عائلة كبيرة، وعدم المساواة بين أبنائه، وتمييز بعضهم على البعض الآخر جور يزرع الضغائن والأحقاد، ويُضعف حالة المودّة والإخاء. فالطرف الذي يحظى بالامتيازات يشعر بالحصانة والعلوّ تجاه سائر الأطراف، مما قد يدفعه للطغيان والعدوان، كما أن الطرف الذي يقع عليه التمييز يشعر بالغبن والاضطهاد، فيضعف ولاؤه لمجتمعه ووطنه، ويتحين الفرصة للانتقام وإعادة الاعتبار، وقد يفتّش عن جهات داخلية أو خارجية يستقوي بها، مما يخلق ثغرة في أمن المجتمع والوطن، تنفّذ منها مؤامرات الأعداء ودسائسهم.

- ضمان الحقوق والمصالح المشروعة لفئات المجتمع: إذا كان المجتمع يعيش في التنوّع والتعدد في انتماءاته العرقية أو الدينية أو المذهبية، أو ما شاكل ذلك من التصنيفات،

---

[١٤٧] النحل 90.

فيجب أن يشعر الجميع – وخاصة الأقليات – بضمان حقوقه ومصالحه المشروعة في ظل النظام والقانون، وذلك من خلال التعامل الاجتماعي.

ومع وجود التنوّع والتعدد في المجتمع فإنه لا بد من ضمان الحقوق والمصالح المشروعة للجميع؛ ليعيش الجميع في إطار المصلحة المشتركة في بوتقة الوطن الواحد، ومبادئ الإسلام وشرائعه تقدم النموذج الأرقى للتعايش بين الناس على اختلاف هوياتهم وانتماءاتهم، وذلك على أساس من العدل والمساواة، وبالعمل على ضمان الحقوق والمصالح المشروعة للجميع. وبذلك فإن الإسلام يرعى حقوق ومصالح من ينتمي إلى دين آخر، ويعيش في كنف المجتمع الإسلامي.[١٤٨]

وبهذه المقوّمات يتجذّر السلم في المجتمع، وتُوصد أبواب الفتن والنزاع، وإذا حصلت بوادر الشر أمكن تطويقها ومحاصرتها، وهبّ الجميع لمقاومتها.[١٤٩]

ويقع على مؤسسات المجتمع المدني دور كبير في كفالة تفعيل ارتكاز المجتمع على هذه المقوّمات والأركان للسلم الاجتماعي، فهي بدورها تمثل المجتمع باعتبار أن من ينتمي إليها يفترض أن يكون من الطبقة المثقفة والواعية التي تستقرئ واقع التنمية وتحقيق المصلحة في المجتمع من أجل ازدهار مستقبله، حيث لم يعد في ظل التمدّن والتداخل الذي يبرز في المجتمعات أي بروز لدور الأفراد في صيانة المجتمع وتحقيق رفاهيته إلا من خلال الدور الذي تقوم به هذه المؤسسات، والتي ينبغي أن تعمل تحت سقف السلطة في البلاد، حيث يقع على هذه السلطة بمختلف مؤسساتها وأجهزتها أن تغرس المصداقية والشفافية في التعامل مع هذه المؤسسات نظرا لكونها تمثل مختلف التوجهات في المجتمع.

ويبقى أن نؤكّد على أ ن من أبرز ما يعيق ويولّد الإشكال في تفعيل السلم الاجتماعي وحمايته بتكاثف الجهود، ما يبرز من تفعيل للتميز العنصري وعدم تفعيل لما تنادي به معظم الدساتير من ضرورة تفعيل المساواة بين المواطنين في مختلف الميادين. أما المعوّق الثاني الذي قد يولّد إشكالا أكبر، لا سيما عندما ترزح طبقة كبيرة من المجتمع تحت خط الفقر وغياب توفير الاحتياجات الأساسية فهو يتمثل بالاستئثار بالثروة، حيث

---

[١٤٨] الصفار – حسن، السلم الاجتماعي ... مقوماته وحمايته، مرجع سبق ذكره، ص 43.

[١٤٩] الصفار – حسن، السلم الاجتماعي ... مقوماته وحمايته، مرجع سبق ذكره، ص 53.

يتقرر فقها بأن الإمام باعتباره نائبا عن الأمة، أن هذه النيابة لا تقتضي بأي حال من الأحوال أن يأخذ النائب أجرا على عمله، فضلا عن أن يستأثر بالثروة ويتحكّم في تقسيمها ويقصرها على فئة دون أخرى، إلا أنه لما كان تفرّغ الإمام للنيابة يمنعه من تحصيل عيشة، فقد رؤي أن يفرض له من بيت مال المسلمين ما يقوم بعيشه وعيش أهله الذين يعولهم، فضلا عما يصيبه كفرد من الأموال العامة التي تقسّم بين الجميع.[١٥٠]

ونظرا لأهمية الأمن الاجتماعي باعتبار مرتكزا وقاعدة تتقرر من خلال الاستناد عليها مختلف الحقوق على اختلاف مستوياتها، فإن اهتمام السلطة ومؤسسات المجتمع المدني ينبغي أن ينصب ضمن الاستراتيجيات الضرورية لنشره كثقافة ودعمه كآلية ناجعة للتنمية، وأنه لا يمكن ذلك ما لم تتولد قناعات تدرك أهمية هذا المنظور كنقطة ارتكاز لتنمية المجتمع وتطويره في شتى المجالات.

---

[١٥٠] سعيد حوى – الإسلام، ط: 4، 1421 – 2001، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ص 397.

الفصل الرابع

المحور التربوي

المبحث الأول: العولمة، وتنميط الإنسان، وانتهاك الخصوصية الثقافية

المبحث الثاني: بناء إنسان الواجب

الفصل الرابع

المحور التربوي

إن تنشئة الإنسان وبناء شخصيته وتوجهاته في عصر السماوات المفتوحة أصبحت عملية معقّدة وممتدة، حيث يصعب احتوائها أو التحكّم فيها، لا سيما في عصر العولمة الذي أصبح فيه انتهاك الخصوصيات الثقافية من الطرف الأقوى على الطرف الأضعف عملية سهلة المنال والتحصيل، وبذلك فإن الحسابات ينبغي أن تتغير في عمليات وأدوات التحكم في تربية الإنسان وتنشئته.

إن العولمة بمفهومها المبسط ما هي إلا تعبيرٌ عن عملية يبسط فيها الطرف الأقوى إمكانياته التي تعبر عن هيمنته في مختلف المجالات على الطرف الأضعف الذي ينكمش ويتقوقع بعد انقضاض الطرف الأقوى عليه، حيث يعمل على تنميطه وإضعاف عملية

الاتصال بينه وبين موروثاته ومعتقداته وخصوصياته؛ وذلك للعمل على تشكيلها بما يتوافق مع تحقيق مصالحه الآنية والمستقبلية.

وبناء على ذلك فإن التنمية وإعادة التأهيل للاتصال والتواصل بين العناصر التي تشكّل الخصوصية وبين من ينتمي إليها أضحى ضرورة ملحّة لا مناص عنها، لا سيما وأن المجتمع المسلم يعاني من تفكك فكري في فهم مكمن مصلحة الإنسان وحماية إنسانيته من الانتهاك والابتذال، وما إذا كان ذلك يكمن فيما اختص به من تشريع رباني، أم في التشريعات المدنية الغربية الخداعة البراقة التي من شأنها أن تحقق ذلك، باعتبارها الأجدر لحماية حقوق الإنسان وحفظ حرياته، ولمرتكز المنهجية والآلية التربوية في بناء التوجه لاحترام حقوق الإنسان وصيانتها من الانتهاك دورها في ذلك.

المبحث الأول

العولمة، وتنميط الإنسان، وانتهاك الخصوصية الثقافية

إن الثقافة هي حصيلة معلومات متنوعة ومتراكمة، وأساليب في التفكير تتسع وتضيق بحكم ارتباطها بقضايا الإنسان عموما، وبما يتصل بالذاتية ومجالات الهوية خصوصا، فالمثقف غير العالم المتخصص، وإنما الشخص الذي يكون واعيا عن طريق حسه الاجتماعي بإنسانيته، أما ما يحياه الفرد في هويته وانتسابه الوطني القومي والروحي ويتفاعل معه فهو الجانب الذاتي النفسي عند المثقف.

إن الخصوصية الثقافية والثقافة الذاتية هما وجهان لعملة واحدة وفق ما أرى، وما من خصوصية ثقافية إلا ولها مصادرها التي تستقي منها تأطير حياتها في معتقدها وشريعتها، وفي عاداتها وتقاليدها، وفي منهجها واستراتيجيتها الثقافية.

يشير عادل فقيه إلى أن السياسة الثقافية تتأثر بدرجة المشاركة ووعي الشعوب، فإذا لم يشارك أبناء قُطر ما في وضع سياسته الثقافية وفي تنفيذها، فإن مردودها سيكون محدودا، كما تتأثر السياسة الثقافية في أي بلد ببرامج التعليم فيه.[١٥١]

إن للغزو الإيديولوجي أو الغزو الثقافي وانتهاك الخصوصية الثقافية تعريفات تتصل به، وما لم يتحقق الاستيعاب الحضاري للمتغيرات والمستجدات فإنه لا يمكن بحال من الأحوال مواجهة هذا الغزو الفكري الذي يعبر في حقيقته ومضمونه قبل ظاهره عن ظاهرة استغلال ومصادرة للخصوصيات والمبادئ الحضارية للكيانات الإسلامية ولغيرها من الكيانات النامية، وهذا ومن دون شك ما لم تُستوعب تداعياته وأبعاده مما يعد مصدر خطورة على الهوية الثقافية للأنا.

أولا: دلالة المفهوم وارتباطاته

إن الغزو الثقافي والغزو الإيديولوجي كلها تعني انتهاك القيم التي تقع ضمن حيز الخصوصية الثقافية لمجتمع ما، ويتمثل في أبشع صوره بأن تقوم أمة من الأمم بالسعي لتغيير مناهج التربية والتعليم لدولة من الدول، فتطبقها على أبنائها وأجيالها، فتشوّه بذلك فكرهم، وتمسخ عقولهم.[١٥٢]

ومن المصطلحات التي ترادف هذا المفهوم أيضا التغريب، والعولمة. وقد ذكر محمد مرسي في كتابه (الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية) عددا من التعريفات لهذا المفهوم، ومن هذه التعريفات ما نقله عن أحمد مصطفى أبو زيد بأن الغزو الثقافي يعني السيطرة الثقافية الأجنبية على الثقافة العربية نظرا إلى واقع التخلف العام أمام

---

[١٥١] عادل فقيه، حوار الشعوب والثقافات، ومبادئ الحضارة المشتركة، ط: 1، 2005، توزيع مجلة (المراقب)، بيروت – لبنان، ص 178.

[١٥٢] محمد عبد العليم مرسي، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية، ط: 1، 1415 – 1995، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية، ص 136.

الغرب في مجالات العلم والتكنولوجيا، وكذلك في الجوانب السياسية والاقتصادية والعسكرية، والاعتماد بأن هذا التفوق يستتبع بالضرورة التفوق أو التقدم والرقي الثقافي، وأن ذلك يحتّم من ثمّ تقبل حصاد الفكر الغربي وثقافته، وذلك مثلما يتقبل العالم الإسلامي نتائج البحث العلمي والتقدم التكنولوجي.[١٥٣]

أما محمد جلال كشك فكان مفهومه للغزو الثقافي يتمثل في إقناع الأمة الشرقية بأنها متخلّفة في جوهرها، متخلّفة في تاريخها وصميم تكوينها، ومن ثم لا بد من انسلاخها تماما عن كل ما يربطها بماضيها، وعن كل ما يميّز ذاتها، وإعادة تشكيل المجتمع على الطراز الغربي من ناحية العادات والمظاهر السلوكية، مع إبقائه متخلّفا عاجزا عن إنتاج سلع الغرب، عاجزا عن اكتساب بعض أفراده هذه المعرفة، حيث يجدون أنفسهم غرباء عاطلين عن العمل في مجتمعهم، فيضطرون إلى التروح إلى عالم المتفوقين.[١٥٤]

أما أنور الجندي فيرى بأن التغريب كمرادف للغزو الإيديولوجي يعتمد على خلق عقلية جديدة تعتمد على تصورات الفكر الغربي ومقاييسه، ثم تحاكم الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من خلالها؛ وذلك بهدف سيادة الحضارة الغربية.[١٥٥]

---

[١٥٣] نقلا عن أحمد مصطفى أبو زيد، التحدي الثقافي، وهو بحث شارك به في الندوة الفكرية الرابعة لرؤساء ومديري الجامعات الخليجية (الدوحة – قطر)، ربيع الأول 1410 – أكتوبر 1989. وقد أورد هذا النقل محمد عبد العليم مرسي، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 139.

[١٥٤] نقلا عن محمد جلال كشك، ودخلت الخيل الأزهر، 1319 –1972، الدار العلمية، بيروت – لبنان، ص 14. وقد أورد هذا النقل محمد عبد العليم مرسي، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 139.

[١٥٥] نقلا عن علي خليل أبو العينين، أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي، ط: 1، 1406 –1986، دار الفكر العربي، القاهرة – مصر. وقد أورد هذا النقل محمد عبد العليم مرسي، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 140.

ويرى علي عبد الحليم محمود بأن إضعاف لغة الأمة هو عين الإضعاف لفكرها وثقافتها، وإحلال لغة أمة محل لغة أخرى هو إجبار للأمة المغلوبة على أن تفكر كما تفكر الأمة الغالبة. ويقرر كذلك بأن هذه العملية تستهدف الجذور لا القشور، وتحاول القضاء على الجوهر لا العرَض، وتركز على تشويه الأصول لا الفروع.[١٥٦]

وحقيقة فإن الكتابات التي كتبت حول هذه المسألة كثيرة ومتعددة، ومما لا شك فيه أن ما يتأتى إدراكه لمفهوم الغزو الثقافي يتلخص في أنه عبارة عن طمس للهوية، وقطع لحبال الوصل والتواصل مع الينابيع الثقافية، بحيث يكون الاستيعاب سطحيا وغير مدرك للمسألة؛ ذلك أن الغرب لا يسعى إلى طمس هوية أو سعي لنشر مبادئه حتى يستوعبها الشرق أو الجنوب أو الشمال، بل يسعى من خلال هذا السلاح الفتاك إلى مصالح سياسية واقتصادية وعسكرية، وهو لتحقيق ذلك يطوّع أخبث الوسائل التي من شأنها تحقيق مآربه ومشاربه التي ما لم يتأتى استيعابها للتعامل معها، فإن البرامج والأهداف لا محالة ستتحقق وفق الاستراتيجيات التي عكف على وضعها وما زال يتابع جريانها على أرض الواقع، ويحدّثها تفاعلا مع لمتغيرات والمستجدات.

ثانيا: التطبيع الثقافي، وضرورة الاستيعاب الحضاري

يذكر محمد جابر الأنصاري في كتابه (تجديد الثقافة باكتشاف الذات ونقدها) تساؤلا فحواه ... هل نستورد " تأزمهم " أيضا ؟، ويعني بذلك التأزم الفكري عند

---

[١٥٦] نقلا عن علي عبد الحليم محمود، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، ضمن البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، 1396، (القسم الأول)، ونشرته عام 1404 – 1984، ص 1009. وقد أورد هذا النقل محمد عبد العليم مرسي، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 141.

الغرب، حيث يؤكد بأن ثمة فارق عظيم في تصورات البشر في توقعاتهم ونظرتهم للحضارة الغربية.[١٥٧]

وإذا كان الغرب قد حل عليهم نذير شؤم عندما أصدر فيلسوف التاريخ الألماني (اشبنجلر) كتابه المشهور (سقوط الغرب) بعد الحرب العالمية الأولى، فإن التساؤل المثار ... لماذا يسمح مفكرونا ومثقفونا لأولئك الفلاسفة الغربيين بالتأثير عليهم في مثل ذلك ؟

ثم يذكر الأنصاري بأنه لو كان في فكر الشرق حيوية وأصالة لأشاع في الدنيا التفاؤل من جديد، وذلك بدلا من هذا النعيق الذي ينشره الغرب الهرِم في المنتدى الإنساني.

ويؤكد في ذلك على تجربة الإنسان الياباني عندما استوعب التقنية والصناعة وكل مستلزمات الحضارة الحديثة، وأبدع وأنتج، وجعل وطنه في مصافّ الدول الكبرى، وذلك دون أن يفقد هويته وثقافته.

ويقرر كذلك من جانب آخر بأن ثمة إشكالية في استيعاب الفرق بين الغزو الثقافي والتفاعل الثقافي، حيث يؤكد بأن ظاهرة الغزو الثقافي تفاقمت بفعل وسائل الإيصال والاتصال في المجتمعات والحضارات القوية المنتجة إلى الكيانات والمجتمعات الضعيفة المستهلكة، وذلك في إطار المفهوم المتزايد انتشارا... مفهوم (القرية العالمية الإلكترونية الواحدة).

إن ظاهرة الغزو الثقافي أو الحضاري بهذا المعنى، وبما يفترق عن مفهوم التفاعل الحضاري الصحي المتكافئ والمطلوب بين الحضارات، تمثل ظاهرة خطيرة ومرفوضة وبحاجة إلى علاج عاجل، وهذا العلاج لا يتمثل في تحصين الحدود الخارجية أمام هذا النوع من الغزو المعنوي، حيث تتسرّب المؤثرات غير المرغوبة إلى أعماق الكيان وتتراكم وتتخمّر في داخله. والحل في ذلك يتمثل في تحصين الكيان الاجتماعي – الحضاري

---

[١٥٧] الأنصاري – محمد جابر، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، ط: 2، 1998، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ص 301.

بحصانة ومناعة ذاتية تستطيع أن تتعرض لمؤثرات الغزو الثقافي وجراثيمه وميكروباته، وهنا لا بد من التعايش دون السماح باختراق لحاجز الخصوصية الثقافية وانتهاك حرمتها.

ولا تقف الإشكالية عند مواجهة الجهود الخارجية لانتهاك حرمة الخصوصية الثقافية للأنا، بل إن تضافر القوى الداخلية مع القوى الخارجية جدير بإرباك الأمة وإنهاكها، وهذا يحتاج إلى بناء الذات والتنسيق الفكري داخل إيديولوجيتها حتى تكون قادرة على هضم هذه التحديات بدلا من أن تهضمها.

إننا نحتاج بالفعل كأمة إلى استيعاب شيء متأصل في جذورنا يتمثل في استقراء واستيعاب أول هضم ودمج حضاري من نوعه تم في تاريخ العالم في حضارة الإسلام الممتدة، وذلك عندما بنت قاعدتها الصلبة في تفاعلها الحضاري مع ما حولها من حضارات وثقافات. وما أثير موضوع الغزو الثقافي اليوم إلا تحقيقا لضرورة إعادة المناعة والحصانة الكيانية العميقة الشاملة للبناء الحضاري والمجتمعي للأنا، ولا شك أن تحقيق ذلك تقف أمامه العديد من المعوّقات، والتي من أبرزها غياب المشروع الحضاري الموحّد والمشترك، هذا بالإضافة إلى تصارع المشاريع المتعددة المختلفة. كما أن انقسام الأمة إلى معسكر محافظين ومجددين بمختلف التعابير والمصطلحات الشائعة يمثل أكبر عامل مساعد للغزو الثقافي؛ لذلك نجد بأن رجالات الحضارة الذين قامت على أكتافهم النهضة في اليابان جمعوا في كل ذات من ذواتهم بين شخصية المحافظ المعتز بهويته وجذوره الثقافية في كل تجربة حضارية رائدة لهم، وبين تجربة المجدد إلى أبعد الحدود في علوم العصر ومستجداته الضرورية، وبذلك تتأتى ضرورة أن تستوعب الأنا نظرة التكامل بين الأصالة والحداثة، والحكمة ضالّة المؤمن، والوسطية تاج قوة لكيان الأمة.[١٥٨]

ووفقا لتلك المقوّمات في سبيل مواجهة الغزو الثقافي والحلول في قالب التفاعل الحضاري المثمر، والاستيعاب الحضاري لمحاور ومقوّمات التوازن في عملية التفاعل الحضاري، فإن الأنا في حوارها مع الغرب تحتاج إلى استيعاب أدوات التحدي الحضاري

---

[١٥٨] الأنصاري – محمد جابر، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، مرجع سبق ذكره، ص 303.

والقوة الحضارية اللازمة لخلق قاعدة سميكة للتفاعل الحضاري في صرحه الشامخ لا المتهشّم والمنكمش، وذلك في ظل مقوماتها المتواضعة أمام مقوّماته، حيث يملك الغرب من الأدوات في ظل انكماش حضاري تعاني منه الأنا التي أضحت كغثاء السيل المتأثر لا المؤثر، والمتفاعل لا الفاعل.

ويؤكد الأنصاري في كتاب آخر له وهو (انتحار المثقفين العرب)، بأن الاستيعاب الحضاري يستلزم ضمن أدواته الحوار من أجل خلق قاعدة صلبة للتفاعل الحضاري، والذي يتقرر من خلاله الانفتاح والانغلاق المستنير — انفتاح يبحث عن الحكمة، وانغلاقا يؤمن بقدسية الخصوصية الثقافية — بأن من يرغب في الجلوس على مائدة الحوار من أجل تحقيق إيجابيته على الساحة الدولية في بناء دوره في عملية التفاعل الحضاري، لا بد أن تكون له قوة تضارع قوة خصمه، حيث لا يفلّ الحديد إلا الحديد، ولن يفلّ التحدي الحضاري إلا استعداد حضاري في مستواه.[١٥٩]

وإذا كان الغزو الثقافي مصدر خطورة على الفكر والوعي والإدراك والاستيعاب، فإن التطبيع الثقافي كمرحلة لاحقة له تعد بحق انتحارا للفكر وللثقافة، ولا يمكن التسليم والقبول بالتطبيع الثقافي على اعتبار أن الثمرة المتحققة بعد ذلك تعبر عن مزيد من السيطرة والحصار الذي من شأنه ألا ينتهك حرمة الخصوصية الثقافية فحسب، بل يعمل على اجتثاثها وتفكيكها من القواعد ضمن إطارها الجامع وليس ضمن إطارها المجموع.

ومن أجل ذلك فإنه لا بد من التحرّك قبل الذوبان بمقاومة هذا التطبيع، والإشكالية تتمثل كما ذكر الأنصاري في النموذج الذي يتبناه بعض الكتاب والأدباء بالدعوة إلى الحوار الحضاري مع إسرائيل، حيث عبر هذا الموقف عن قبول وتقبل للطابع العدواني والتوسعي لها، ثم تصوره على أنه حوار متمدّن في ظل غياب أدواته ومستلزماته.[١٦٠]

---

[١٥٩] الأنصاري — محمد جابر، انتحار المثقفين العرب، وقضايا راهنة في الثقافة العربية، ط: 1، 1998، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت — لبنان، ص 239.

[١٦٠] الأنصاري — محمد جابر، انتحار المثقفين العرب، وقضايا راهنة في الثقافة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 109.

ولعل ما يريد أن يقرره الأنصاري في ذلك أن هذه الدعوة قبل أن تكون الذات على استعداد لمواجهة أو على أقل تقدير مسايرة الطرف الآخر باعتبار إمكاناته وأدواته فيها، هذا فضلا عن عدم الالتزام بالمبدأ وبالمصارحة ومقارعة الباطل بالحق وعدم السكوت وغض الطرف عنه في جميع الأحوال. أما النظر إلى المسألة من زاوية دون أخرى فإن هذا ومن دون شك يوقع في كثير من الإشكالات التي يمكن أن نستقرئها واضحة ضمن معطيات الواقع وتفاعلاته.

ثالثا: تأثيرات العولمة على الهوية الثقافية الإسلامية، واستراتيجيات التعامل

يشير محمد السيد سليم في ورقته التي قدمها في ندوة (الحوار الإسلامي الياباني) بأن بعض القوى المحافظة في الغرب اليوم تستهدف الإسلام والعالم الإسلامي كعدو جديد للغرب، كما تعمل على افتعال صراع حضاري جديد بينهما يتمكن بموجبه الغرب من فرض قيمه الثقافية نهائيا عليه.

ثم يشير بأنه على الرغم من أن الآثار الكلية للعولمة على العالم الإسلامي تبدو سلبية، إلا أن تحديد الأثر النهائي يتوقف ليس فقط على إرادة القوى الدافعة للعولمة، وإنما أيضا على مدى قدرة الدول الإسلامية على التعامل مع تلك الآثار، وبالتحديد مدى قدرتها على صياغة مشروع وطني جماعي يتقاطع مع العولمة، ولكنه لا يندمج فيها.[١٦١]

ويؤكد وليد محمود في ورقته التي قدمها في هذه الندوة أيضا على أن ثمة تباينات في الرؤى النابعة من داخل العالم العربي والإسلامي إزاء تأثير العولمة في مرحلتها الأخيرة الراهنة على الهوية الثقافية للعالم العربي والإسلامي، وأن ردات الفعل تنوّعت ما بين استجابات فكرية لهذا التحدي، وما بين دعوات قاطعة للمقاومة والصمود والرفض، واتجاهات أخرى لممارسة النقد الذاتي لإصلاح الحالة الداخلية المكوّنة للهوية الثقافية للعالم

---

[١٦١] محمد السيد سليم، العولمة واستراتيجيات العالم الإسلامي للتعامل معها، ندوة الحوار الإسلامي الياباني، 28 – 29 ذو الحجة 1422 - 12 – 13 مارس 2003، مركز البحرين للدراسات والبحوث، المنامة – البحرين، ص 185.

العربي والإسلامي لتكون قابلة لإنجاز مهمة التلاقي للمواجهة مع طوفان العولمة، وأخيرا دعوات إلى تبني مجمل الثقافة التي تحملها ظاهرة العولمة في طورها الراهن باعتبارها الوحيدة القادرة على قيادتنا إلى تحقيق نفس درجة التقدم الاقتصادي والتقني الذي حققه الغرب، لتمكننا بالتالي من اللحاق بركب الحضارة الغربية الظافرة.

وكما ذكرت نقلا عن محمد جابر الأنصاري بأن الانقسام الداخلي هو الذي من شأنه إضعاف الذات على المواجهة والقدرة على التفاعل الحضاري الإيجابي، فإن وليد محمود بعد سرده للتوجهات إزاء العولمة أكد على ما قرره الأنصاري، وذلك بأن الانقسام الداخلي قد رتّب تشابكا وتداخلا مماثلا على صعيد الاستجابات الصادرة عن أبناء الثقافة المحلية تجاه الثقافة التي تبرز على الساحة الفكرية العالمية.

إن المادة الإعلامية التي تعرض على وسائل الاتصال تمثل صناعة غربية خالصة تنبع في جوهرها وحقيقتها، وفي شكلها وهيئتها من ثقافتهم وما ينعكس على واقع مجتمعاتهم، مما يؤدي إلى انتهاك حرمة كثير من القيم الثقافية والأخلاقية التي تقع ضمن إطار وجدان المجتمعات الإسلامية عندما تعرض في وسائلها.

وقد أشار محمود من جانب آخر بأن من التأثيرات التي تجرها العولمة على المنظومة والخصوصية الثقافية للأنا، ما يتم به العمل من خلالها على فرض نموذج ومعايير باعتبارها صالحة للتطبيق في واقع العالم الإسلامي؛ وذلك تحقيقا لمصالح سياسية واقتصادية على اعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية لا دعائم هوية متميزة لها حتى تكون في موضع المجابهة مع الثقافة الغربية حاليا، حيث تسعى هذه الثقافة إلى توليد قناعة بأنه ما دام الغرب هو الأكثر تقدما على الجبهتين العلمية والتكنولوجية، فإن هذا يعني بالضرورة تفوق الثقافة الغربية بما تحمله من قيم ومفاهيم عليها، مما يستدعي التعامل معها باعتبارها " الثقافة العالمية "، وليست مجرد ثقافة واحدة ضمن ثقافات متعددة.

ومن تأثيرات العولمة كذلك على الخصوصية والهوية الثقافية ما يتصل بتوظيف منتجات ثورة المعلومات والاتصالات لربط المهاجرين من العالم العربي والإسلامي المقيمين في بلدان غير عربية أو إسلامية بثقافتهم الأصلية، ولا شك أن هذا الأمر جد خطير، حيث يتصل بعشرات الملايين من العرب والمسلمين المتناثرين في بلدان أوربا والأمريكيتين،

خاصة بالنسبة للجيل الثاني منهم، والذي وجد نفسه في أحضان تلك الثقافة وذلك العالم منذ ولادته طفلا، وترعرع على قيم ومفاهيم تلك الحضارة، ولا شك أن أمثال هؤلاء يحتاجون إلى توفير نوع من المناعة الإيجابية التي تسهم بمدهم بذخيرة لا تنفذ عن الحوار أو الجدال أو التفاعل مع الثقافات الأجنبية التي يوجدون ببلادها، مما يسمح لهم باستيعاب العناصر الإيجابية في تلك الثقافات وإدماجها بشكل إيجابي في هويتهم الثقافية من جهة أخرى.

وعبر هذا التوظيف الجيد لثورة المعلومات والاتصالات – وهو ما لم يتحقق بالشكل المرجو حتى الآن – يمكن ضمان أن يكون المسلمون في الخارج جزءا من بناء ثقافي واحد تحرّكه لغة مشتركة وماض مشترك، وذلك دونما تجاهل لوجود تعددية محدودة داخل إطار هذا البناء.[١٦٢]

وأمام الدول الإسلامية في مواجهتها لتحديات العولمة الثقافية عددا من الاستراتيجيات المطروحة، والتي حصرها محمد السيد سليم في الخيارات التالية:

- الانعزال والاعتماد على الذات.
- الاعتماد الجماعي على الذات، والاندماج الكلي في العولمة.
- التفاعل الإيجابي الرشيد.

وقد شرع السيد سليم في بيان ما يترتب على تبني هذه الاستراتيجيات، حيث أكد بأن الاستراتيجية المتمثلة في الانعزال وبناء الذات تتمثل محاورها بالفكاك من قبضة النظام الرأسمالي العالمي بالتركيز على تنمية الموارد الذاتية لكل دولة، مع تطوير أشكال التعاون الإقليمي بين الدول الإسلامية. أما الإستراتيجية الثانية، وهي المتمثلة بالاعتماد الجماعي على الذات والاندماج الكلي في العولمة، فهي تشير إلى القبول بشروط هذا النظام ومحاولة الحصول على المكاسب التي يطرحها، مع النظر إلى الخسائر المحتملة على أنها مكاسب على المدى البعيد.

---

[١٦٢] وليد محمود عبد الناصر، أثر العولمة على الهوية الثقافية في العالم العربي والإسلامي، ندوة الحوار الإسلامي الياباني، 28 – 29 ذو الحجة 1422 - 12 – 13 مارس 2003، مركز البحرين للدراسات والبحوث، المنامة – البحرين، ص 185.

وأخيرا يتقرر من خلال الإستراتيجية الثالثة – وهي المتمثلة بالتفاعل الإيجابي الرشيد نظرة – بأن من المهم اتباع استراتيجيات متعددة المستويات تقوم على التفاعل مع العولمة في الوقت الذي يتم فيه الدخول في مساومات معقّدة مع قوى العولمة لتحسين الشروط، وتحقيق التكامل الإقليمي بين الدول الإسلامية لتقوية مركزها التفاوضي.

ويقع ضمن هذه الاستراتيجيات اشتراطات تتمثل بضرورة أن يكون المطروح منها ممكنا يمكن تطبيقه في ضوء المقدرات المتاحة، وهي مسؤولية المفكرين الإسلاميين، ومن ثم العمل على تبني التحليل الاستراتيجي بعيد الأمد والمتحرر من القيود الفكرية والإيديولوجية.[١٦٣]

ويرى عادل فقيه بأن من الضرورة بمكان لمواجهة العولمة الثقافية العمل على تطوير الصناعات الثقافية، وقد وضع لتحقيق ذلك عددا من المحاور تمثلت بما يلي:

- التنسيق والتعاون بين المؤسسات والمنظمات المشتركة – الإسلامية والعالمية –.
- تطوير النظم وتسهيل إجراءات التواصل الفكري بين مختلف المؤسسات الثقافية الرسمية والأهلية، وبينها وبين جماعات المسلمين في الدول الغير إسلامية.
- تبادل الخبرات والأعمال العلمية والثقافية والمواد الإعلامية.
- تشجيع الزيارات لأساتذة الجامعات والباحثين والمفكرين.
- تشجيع الحوار بين الشعوب الإسلامية لتحقيق التقارب والتعاون.
- إحكام الربط ثقافيا واجتماعيا بين جماعات المسلمين في الدول الغير إسلامية والعالم الإسلامي.
- إبراز البعد الإسلامي في العلاقات، والربط بين العمل الثقافي والتعاون الاقتصادي لتحقيق التضامن والتكافل بين الشعوب الإسلامية.

---

[١٦٣] محمد السيد سليم، العولمة واستراتيجيات العالم الإسلامي للتعامل معها، ندوة الحوار الإسلامي الياباني، مرجع سبق ذكره، ص 186.

- إنشاء جهاز لمتابعة تنفيذ الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، وتوفير المساعدة اللازمة للتغلب على ما قد يطرأ على التنفيذ من صعوبات، وضمان التنسيق والعمل على تبادل المعلومات المتعلقة بالجهود المبذولة والنتائج المتحققة في هذا المجال.[١٦٤]

إن الاستراتيجيات الغربية فيما تتبناه في نظام العولمة الذي فرضته على العالم باعتبارها الطرف الأقوى، تسعى إلى العمل على انتهاك الخصوصيات الثقافية؛ وذلك من أجل إعادة تنميط الإنسان وتشكيل فكره ووجدانه وتوجهه بما يخدم المصالح الآنية والمستقبلية للغرب. ولا شك أن ذلك يعد انتهاكا لمصلحة حفظ الدين والعقل التي يتعين على الأمة حفظها وحفظ خصوصيتها من أجل الحيلولة دون انتهاكها كمصلحة وضرورة ومنهج لحفظ إنسانية الإنسان بمنهج الرحمن؛ لذلك تعيّن بناء إنسان الواجب الذي يحفظ وفق الفقه المقاصدي الذي يقرر ارتباط حفظ حقوق الإنسان بالوسائل الشرعية لتحقيق المقاصد العظمى، والتي باعتبارها ربانية المصدر فهي الأصلح بلا منازع لتنظيم حياة الإنسان. وبذلك فإنه لا بد من دعم هذه المنهجية كمنهجية تربوية لبناء إنسان الواجب الذي يبحث عما يُستوجب عليه تجاه المجتمع قبل أن يطالب بما هو حق له.

المبحث الثاني

بناء إنسان الواجب

ذكرت فيما سبق نقلا عن حسن الصفار في كتابه (الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان) بأن انتظام حياة الإنسان في مجتمعه يقتضي أن يتمتع بالحقوق التي له، وأن يؤدي الواجبات التي عليه، وإذا ما حصل خلل في هذه المعادلة فإن ذلك لا محالة سيؤدي إلى الاضطراب في حياة الفرد والمجتمع.[١٦٥]

---

[١٦٤] عادل فقيه، حوار الشعوب والثقافات، ومبادئ الحضارة المشتركة، مرجع سبق ذكره، ص 191.

[١٦٥] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 111.

وإذا كان على الإنسان من الواجبات تجاه الآخرين ما يتمثل بمقدار ماله من الحقوق، فإن نقطة البداية لبناء علاقة صحيحة ناجحة تنطلق من وجوب المبادرة لأداء الحقوق المتوجبة عليه، مما يلزم الآخر ويشجعه على التعامل بالمثل، وحينئذ تنتظم العلاقة وتستقيم.

ومعنى ذلك أن يفكر الإنسان بالواجبات التي عليه قبل أن يفكر في الحقوق التي له، وأن ينجز ما عليه قبل أن يطالب بما هو له، لكن مشكلة الآخرين في ضعف فهمهم لهذه الفلسفة في العلاقة بين الحقوق والواجبات تجعلهم يتجاهلون ويتناسون ما عليهم من واجبات، ثم يتجهون ويطالبون بما لهم من حقوق.[١٦٦]

إن القواعد التي تنظم حياة المجتمع هي في المقام الأول قيما أخلاقية ينبغي أن توظف قنوات الإعلام لإشاعتها كثقافة، وهي ما لم تنظم بقواعد قانونية لها صفة العمومية والتجريد والإلزام، فإنها تكون عرضة للانتهاك، كما أن إقامتها على فلسفة الحق والواجب جدير باتسامها بقدسية تكفل لها فاعليتها وتأثيرها في واقع المجتمعات الإنسانية.

أولا: تعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة

من خلال دراسة حول آلية ومنهجية تعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة لنانسي فلاورز، فقد تبين أن هذه الآلية تقوم على عدد من المرتكزات يمكن رصدها من خلال ما أوردته الكاتبة في دراستها من جهود للمؤسسات الرسمية والأهلية حول الآلية التربوية لتعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة، وذلك ضمن النقاط التالية:

- إن معالجة المسائل التي تتصل بحقوق الإنسان تكون من وجهة نظر حقوق الإنسان والقانون الإنساني، وتقديم أفكارٍ حول القيام بنشاطات مسؤولة ، والعمل على وضع الأحداث ضمن مفاهيم حقوق الإنسان.
- مواجهة التمييز والظلم الموجهين ضد الأمريكيين العرب والمسلمين بالإضافة إلى أقليات أخرى، وتنظيم ورش تدريب للمدرسين ، والعمل على عقد ندوات تركز على موضوع حقوق الإنسان.

---

[١٦٦] الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 111.

- إعطاء شهادات دراسات عليا في مواضيع متعلقة بحقوق الإنسان ، وإنشاء معاهد أبحاث تعنى بدراسة حقوق الإنسان.
- استهداف الجهود غير الرسمية هناك العمل على تعليم المواطنين حقوقهم الإنسانية لتمكينهم من المطالبة بها وتعزيزها والدفاع عنها.
- السعي لبناء حركة لحقوق الإنسان في الولايات المتحدة، وذلك من خلال تدريب قادة المجتمع والناشطين من الطلاب على شؤون تطبيق معايير حقوق الإنسان في قضايا الظلم.
- تنطلق استراتيجية تعليم حقوق الإنسان باعتبارها أسلوبجديدا من التواصل بين مختلف الانتماءات الإنسانية ، ليس من خلال المعارضة، بل من خلال التوحد من أجل المصير المشترك.
- العمل على معالجة المسائل الاجتماعية في الولايات المتحدة، خصوصًا فيما يتعلق بالجنس والعرق وأشكال التمييز الأخرى المتعلقة بالهوية.
- تبني برامج لدعم حقوق الإنسان من أجل تعزيز التسامح واحترام التنوع، وذلك بتضافر الجهود بين مختلف مؤسسات المجتمع المدني.[١٦٧]

إن المنهجية التعليمية في الولايات المتحدة لحقوق، وذلك وفقا لما عرضت نانسي فلاورز في ورقتها حول تعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة، لا ترتكز اعتمادا على الوازع الديني والمنطلق العقدي كمؤشر للالتزام باحترام هذه الحقوق، ولا على الربط بينها وبين المقاصد وفق ما تقرر في الفكر الإسلامي المعاصر؛ ذلك أن أساس ما ترتكز عليه تلك المدرسة في دعم حقوق الإنسان يتجه في إقراره لحقوق الإنسان ولمنهجيته في حمايتها على ضمير الإنسان، وليس على منهجية ربانية.

---

١٦٧ نانسي فلاورز ، تعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة ، وهي منشورة على الموقع الإلكتروني: www. ghrorg.jeeran.com، وتاريخ دخول الموقع هو: 2 فبراير 2009.

ومن خلال ما تم رصده من مؤشرات حول المحاور التي تتصل بتعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة، فإن ما يستنتج أنه ليس ثمة توجه للعمل على بناء إنسان الواجب الذي يضع اعتبارا لحقوق الآخرين قبل أن يضع في الاعتبار الاهتمام بحقوقه والمطالبة بها، حيث اتضح من خلال ما تم رصده أن مختلف البرامج والجهود المبذولة إنما هي للارتقاء بثقافة حقوق الإنسان والتعريف بها، ودعم المطالبة بها، وذلك دون العمل على غرس الوازع الذي ينمي احترامها من داخل وجدان الإنسان، وذلك من خلال منطلق عقدي، مما يؤدي إلى إضعاف تعرضها للانتهاك.

لم تقم تلك الجهود التي بذلت من مختلف مؤسسات المجتمع المدني بأي تأثير تضع من خلاله اعتبارا للوازع الديني والمنطلق العقدي، والذي يعتبر محورا هاما للالتزام بحقوق الإنسان في ارتباطها بالمقاصد الشرعية المرعية؛ وذلك لأن هذه التصورات الغربية في مجال الحريات وحقوق الإنسان – كما ذكر راشد الغنوشي – تمتد جذورها إلى الفلسفة الطبيعية، على افتراض أن طبيعة الإنسان هي التي تنبثق عنها حقوق للإنسان؛ حيث أن القضية ليست قضية تعريف والتزام بالمواثيق والعقود، بل إن لها بعدا آخر من شأنه أن يولّد الالتزام بها واحترامها على وجه معتبر وفق المنهجية الربانية لبناء إنسان الواجب، والذي ما لم ينطلق في بناء التزامه بالحق والواجب على حد سواء من منطلق عقدي، فإنه لا يمكن تعزيز كفالة الحماية لحقوق الإنسان في المجتمع ودعمها كثقافة متأصلة في سلوكيات الناس وتصرفاتهم.

ثانيا: بناء إنسان الواجب وفق نظرية المقاصد

ليست القضية تتمثل في بناء ثقافة حقوقية لدى الإنسان في تعريفه بالمواثيق والعهود العالمية لحقوق الإنسان في مختلف محاورها، بل إن القضية في أن يكون الالتزام بالعهود والمواثيق التي تحفظ حقوق الإنسان وتنظم علاقاته بما يحفظ للإنسان إنسانيته محل اعتبار، وذلك من خلال مضمون عقدي يعطي معنى لحياة الإنسان ، ويقدم أساسا متينا لحقوق وموازين يكون العبث بها وإخضاعها للنسبية ومواقف الانتهاز عسيرا.

إن التصورات الإسلامية للحقوق والحريات وسائر القيم والموازين المعيارية، والتي ينبغي أن يبنى على مرتكزاتها إنسان الواجب، تتأسس على حقيقة بدهية ينطق باسمها كل شي ء في هذا الكون: إن لهذا الكون العجيب خالقا ومالكا متصرفا هو أعلم بمخلوقاته ، فهو المشرع الأعلى والآمر المطلق ، وأن الناس كلهم سواسية من حيث كونهم عباده قد استخلفهم في ملكه بما استحفظهم من أمانات العقل والإرادة والحرية والمسؤولية، وبما منّ عليهم من بعثات رسولية هدتهم إلى ما ارتضاه لهم ربهم من أصول وموازين وتصورات تكفل لهم السعادة في العاجل والآجل ، فإن هم فقهوها على وجهها الحق تجلي واتبعوا هديها، وإلا وقعوا في لجج الشقاء الأبدي.

لقد ارتضى كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الباحثين في موضوع حقوق الإنسان المنظور المقاصدي الذي أسسه الفقيه الأندلسي الكبير أبو إسحاق الشاطبي في موسوعته الشهيرة «الموافقات»، وطوره وجوّد صياغته خليفته التونسي الشيخ الطاهر ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة»، حيث ارتضوه إطارا عاما لحقوق الإنسان، وذلك على اعتبار أن غاية الشريعة العليا هي تعريف الناس بربهم وعبادته وفق ما جاءت به رسله، ولخّصته رسالة خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وسلم).

إن المنظور المقاصدي يقوم على اعتبار أن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية التي صنفها الشاطبي إلى ضروريات لا غنى للناس عنها، وحاجيات تغدو الحياة دونها في حرج، ومصالح تحسينية تضفي على الحياة بهاء. وقد حدد في الصنف الأول مراتب متدرجة من المصالح الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها وإلا حل به الشقاء والبلاء، والتي تبدأ بحفظ الدين باعتباره الركن الأعظم في البناء، ويليه حفظ النفس ثم العقل ثم حفظ النسب فحفظ المال. وقد ألحق ابن عاشور مقصد العدل ومقصد الحرية، وكشف آخرون عن مقاصد أخرى مثل: وحدة الأمة والإنسانية وحفظ البيئة. كما كشف الشاطبي أن كل شرائع الإسلام تدور حول إيجاد هذه المصالح وتحصيلها، ودرء ما يناقضها ويفسدها.

وفي هذا المنظور يمكن أن تندرج المنظومة المعاصرة لحقوق الإنسان باعتبارها مناهج لتحقيق مصالح الإنسان ودرء المفاسد عنه، وعليها يمكن أن تقوم المناهج التربوية لغرس الالتزام بحقوق الإنسان على أساس ارتباطه بالمقاصد الشرعية، وما يقتضيه ذلك من إقامة

نظام للجماعة على أساس العدل ، بالإضافة إلى تأسيس علاقات دولية تكفل السلام والعدل والتعاون بين الأمم، وذلك بديلا عن التحارب واستغلال الأقوياء حاجات الضعفاء.

إن تيارات التجديد في الفكر الإسلامي الحديث إذ لا تني تكشف عن ثغرات المشروع الغربي ونزعاته الهيمنية، وضروب ازدواجية لممارساته الحقوقية، لم تتردد في الإقدام على تقنين الشريعة وتقديم صياغات حديثة لحقوق الإنسان وفق المنظور الإسلامي وعلى أسسه، وبيان مواطن اللقاء والاختلاف مع المنظور الغربي، وعلى وجه الخصوص في مجال الأصول الفلسفية المتباينة جدا بين المنظورين.

إن هناك اختلافا في المنهجية التربوية في التأسيس لبناء إنسان الواجب بين المنهجية الغربية التي ترتكن وتعتمد على ما يجود به العقل في ذلك، في حين يؤكد مفكرو الإسلام أن الإيمان بالله هو معين وأساس الحقوق والواجبات ؛ ذلك أن حقوق الإنسان وحرياته وواجباته هي فروع لتصوره الكوني ولمنزلته في الكون والغاية من وجوده ، كما يؤكد التصور الغربي استنادها إلى الطبيعة بما يطبع إعلانات حقوق الإنسان في المحصلة – وإن دون تصريح– بطابع علماني يجعل الأولوية للإنسان، وأنه يمثل مركز الكون، فيما التصور الإسلامي يؤكد ارتباط كل قيمة بالمصدر الذي تستمد منه كل الموجودات معناها ، ألا وهو الله تبارك وتعالى واجب الوجود وسبب كل موجود.

إن الحقوق هنا تغدو واجبات مقدسة لا يحق للعبد المستخلف أن يفرط فيها لأنها ليست ملكا له، بل مطلوب منه التصرف في كل ما يملك وفق إرادة الواهب، فهو المالك الأصلي والإنسان مستخلف، وذلك فيما بيد الإنسان من ثروة وصحة ، وما تحت يده من إمكانات كلها هبة من الله مطلوب منه مراعاة شروط المالك الأصلي في التصرف فيها الذي سيقتضيه حسابا على ذلك في الدنيا والآخرة جزاء أو عقابا.

وإذا كانت التجارب البشرية قد أثبتت أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلها، فإن استناد حقوق الإنسان إلى خالق الكون رب العالمين يهبها قدسية وثباتا يدرأ عنها النسبية والعبث والمعايير المزدوجة، ويجعلها أمانة في عنق كل مؤمن وليست مرتهنة لحاكم، وهي بذلك محروسة فقط بشرطته عندما تحضر، حيث يعطيها أبعادها الإنسانية بمنأى عن

الاعتبارات القومية التي تتأطر فيها منظومات حقوق الإنسان كما هي في العالم اليوم ، كما يعطيها شمولا وإيجابية تخرج بهما عن الشكلانية والجزئية.

ثم إن ارتباط حقوق الإنسان بالشريعة لا يعرضها لخطر قيام حكم ثيوقراطي يتحكم فيه رجال الدين، إذ ليس في الإسلام سلطة دينية تحل وتحرم وتنطق باسم السماء ، بل هناك سلطة مدنية من كل وجه يؤسسها الناس، ومنهم تستمد شرعية قيامها وبقائها أو زوالها؛ إذ ليس بعد ختم النبوة من يملك أن يصدق في ادعائه النطق باسم السماء ، فالأمر متروك لحظوظ الناس في الفهم والاجتهاد لنصوص الشريعة ومقاصدها وتنزيلها على واقع جديد متميز لاستنباط حكم يلائمه حسب آليات الاجتهاد المتعارفة.

إن الخلفية العقدية التي تستند إليها حقوق الإنسان في الإسلام تصاحب كل مسالك الإنسان وأفكاره وخواطره، ما يجعل صاحب المال – مثلا– في رقابة ذاتية دائبة لتصرفه بحيث تمثل ضمانة كبرى لانضباط تلك التصرفات بمقتضى الشريعة وما يحقق المصلحة العامة.[١٦٨]

إن بناء إنسان الواجب لا يكون بتعريفه بحقوقه المقررة له في العهود والمواثيق ليسعى في تحصيلها والمطالبة بها، ولا بإعلامه بالعقوبات التي تترتب على انتهاكها، بل يكون ذلك وفق المنهجية الربانية بتعريفه بأن انتهاك هذه الحقوق ذنب لا يُغتفر إلا برد المظالم، وطلب الصفح والمغفرة من صاحب الحق المنتهك، واحترام هذه الحقوق عبادة من أعظم العبادات وأن يكون تأتي ذلك من منطلق عقدي بالعمل على غرس الالتـــزام بهذه الحقوق من خلال الـــوازع الذي ينمي احترامهـــا مما يضعـــف تعرضها للانتـــهاك.

وبذلك فإن بناء إنسان الواجب باعتبارها عملية ترتبط بتحقيق مقاصد الشريعة الكلية يعد ضمانة لحفظ حقوق الإنسان، والتي ينبغي أن يرتكز على وضع اعتبار للوازع الديني الذي يرتبط بشريعة الله باعتبارها الأصلح لتنظيم حياة الإنسان وعلاقاته، والأجدر

---

[١٦٨] الغنوشي – راشد، حقوق الإنسان في الإسلام، وأثرها على سلوك المسلم الاقتصادي، مرجع سبق ذكره.

بتحقيق المقاصد العليا في حفظ مصالحه الكلية والجزئية في مختلف رتبها، وذلك بما يكفل لهذا الإنسان حماية من شأنها أن تحفظ له إنسانيته المفقودة.

الخاتمـــــة

رؤية مستقبلية
(في التأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها)

لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، لا سيما عندما نكون نحن على وجه الخصوص مكلّفون بتفعيله حفظا لإنسانيتنا وإنسانية كل إنسان نحن مطالبين بدعوته إلى الحقيقة المنجية من براثن الانتهاك للمكانة الإنسانية.

وأمام غيابٍ في التفعيل للعدالة ولحماية حقوق الإنسان في معظم دول العالم الإسلامي، وبلوغ الغرب درجات السمو العلى — وفق ما يراه — في الارتقاء بإنسانية الإنسان وبحرياته وبحقوقه الفكرية والسياسية والاجتماعية، وذلك انطلاقا من نظرياته الوضعية، وقيامه بفرض نظامه وإيديولوجيته التي تنتهك الخصوصية الثقافية للأمة. أمام كل هذه التحديات أصبح لزاما علينا أن ننطلق في بناء رؤية المستقبل في التأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها، والعمل على عرضها كما ارتبطت في المنهجية الربانية بمقاصد الشريعة التي أُمرنا بالالتزام بها من أجل تحقيق الصلاح لإنسانية الإنسان وحمايتها من كل تعرّض للانتهاك والإسفاف.

إن تبني برنامج لتأسيس حقوق الإنسان وتفعيلها لا يمكن أن تكون له فعاليته دون أن يكون بتبني أفضل نظم التأسيس لذلك، والتي وضعها الصانع لمصنوعاته، فهو العالم سبحانه ببواطن الأمور، وبما تستلزمه مصلحة الإنسان في الآن وبعد الآن. وهنا تقع على المؤسسات الرسمية والأهلية ضرورة تبني استراتيجيات من شأنها تأسيس حقوق الإنسان وتفعيلها وفق هذه المنهجية وهذه الآلية انطلاقا من قاعدتها الربانية السميكة.

ثم إنه ليس بالضرورة في تأسيس وتفعيل حقوق الإنسان تبني سياسة المواجهة والمضادّة على ما تتبناه المواثيق الإقليمية والعالمية من استراتيجيات في تأسيس حقوق الإنسان، بل ينبغي التعاون مع مقرري هذه المواثيق بما يخدم المصالح الإنسانية المشتركة، والعمل على رفض كل ما قد يتعارض مع القواعد الشرعية المرعية.

هناك اعتبارات كثيرة ترتبط بمحاور سياسية واقتصادية واجتماعية وتربوية تتصل بحقوق الإنسان، وهو ما تعرضنا لمختلف جوانبه في هذه الدراسة، ليبقى التأكيد في خاتمتها على أبرز النتائج والتوصيات والتوقعات التي تمثل قاعدة للتأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها.

أولا: النتائج

من خلال ما تم عرضه وتناوله في هذه الدراسة من محاور، فإن أبرز النتائج التي تم التوصل إليها بعد اختبار الفرضيات المطروحة في هذه الدراسة تمثل بما يلي:

١. إن نظرية فقه المقاصد في مختلف مراتبها لا تقع تحت دائرة الحصر، ولا يمكن أن تكون محلا للاجتهاد المطلق دون ضوابط، وهي متغيرة وتتأثر بالزمان والمكان والأشخاص.إلا أن هذه النظرية يمكن أن تؤطر ضمن إطار جامع يتم من خلاله تقرير الثوابت العمومية التي تكون محل تأييد، وذلك وفق ضوابط يتفق عليها رجالات ومفكرو الأمة ممن يمتلك القدرة على إدراك فلسفة مقاصد الأحكام، وأن ذلك يتحقق بقصر استقراء المقاصد لتقوية التعلق بالأحكام والتوجيهات الربانية، والتأكيد على أن هذه الأحكام وهذه التوجيهات تستوعب الإنسان ولا يمكن للإنسان أن يستوعبها.

٢. تختلف المعايير التي انبنى عليها التقسيم الشرعي للحق – حقوق الله وحقوق الناس – والتقسيم القانوني – حقوق طبيعية وحقوق مكتسبة –، وقد ترتب على ذلك تداخل عناصر التقسيمين بسبب اختلاف المعايير التي يقوم عليها كل منهما.

٣. إن انتهاك الحق والاعتداء عليه، والتقصير في الواجب أو عدم الالتزام به هو الذي يرتب المسؤولية حسب طبيعة الانتهاك والاعتداء على الحق، وحسب نوعية التقصير في الواجب أو عدم الالتزام به، وبناء على ذلك تترتب العقوبة التي تتقرر في القانون حماية لهذا الحق واحتراما لذلك الواجب، ويرتبط جميع ما سبق بمصلحة، ولا يتصل باشتراط وجود إرادة من عدمه.

٤. إذا كانت الحرية هي لحظة انطلاق الإنسان نحو إيجاد نفسه وإبداعه والارتقاء بإنسانيته، فإن معرفة إطار حيز الانطلاق وإدراك معالمه يقع ضمن دائرة أهم من فهم الحرية نفسها.

٥. ليس من المهم العمل على وضع مواثيق وعهود لحماية حقوق الإنسان، بل الأهم من ذلك وهو ثمرته ضرورة العمل على وضع آلية لتفعيلها وحمايتها من الانتهاك بفرض عقوبة على من ينتهكها.

٦. إن القواعد التي تنظم الحقوق والواجبات في المجتمع هي في المقام الأول تعد قيما أخلاقية ينبغي أن توظف قنوات الإعلام لإشاعتها كثقافة، وهي في ذات الوقت ما لم تنظم

بقواعد قانونية لها صفة العمومية والتجريد والإلزام فإنها تكون عرضة للانتهاك، كما أن إقامتها على فلسفة الحق والواجب جدير باتسامها بقدسية تكفل لها الفاعلية والتأثير في واقع المجتمعات الإنسانية.

٧. إن الجدلية في حقوق الإنسان لا تثور بين ما تحميه مصالح الإنسان من مقاصد شرعية أو وثائق عالمية، فكلهم يتفقون جملة لا تفصيلا على تحديد محاور الحماية لهذه المحاور، ولكن الإشكالية تثور بالنسبة لآلية الحماية لهذه الحقوق، وتحديد ما يعد انتهاكا لها مما لا يعد كذلك، وهنا لا بد أن تحترم الخصوصيات بين مختلف الشعوب.

٨. إن حقوق الإنسان في مضمونها وجوهرها تعبر عن واجبات قبل أن تكوّن حقوقا تترتب على احترام هذه الواجبات. ومالم يحفظ الفرد حرمة حقوق فرد آخر مثله، فإن حقوقه المقررة تكون عرضة للانتهاك بحق، ومن باب أولى فإنه متى ما كانت أوضاع هذه الحقوق مهددة بصورة جماعية – محليا أو عالميا –، فإن لتجاوز الالتزام بمعايير هذه الحقوق من المسوغات ما يبرر انتهاكها حفظا للمصلحة الكلية المقدمة على المصلحة الخاصة أو الفئوية، ولكن ذلك يتحقق بآلية من شأنها أن تقنع الرأي العام بمبررات ذلك، وإلا عدت انتهاكات لا مسوّغات.

٩. إن الأنظمة الشمولية التي تجمع بين النظام الإسلامي وغيره من الأنظمة لا يمكن أن يتحقق لها الاستقرار نظرا لكونها قد تتضارب فيها المسائل التي تقرها نظرا لاختلاف مصادرها المعتمدة لديها، وبذلك فإنه لا يمكن مسايرة المتغيرات العالمية إلا بالتجاوب معها انطلاقا من ملامح الخصوصية في مختلف أبعادها.

١٠. إن النهج الذي تسير عليه الدول العظمى في كيلها بمكيالين، وفي تسخيرها للأمم المتحدة لتحقيق مصالحها في قضايا هامة وحساسة تتعلق بحقوق الإنسان، سوف يجرّها إلى ويلات تعجز عن التعامل معها، ومعطيات الواقع قد قررت ذلك.

١١. إن الأمم العربية والإسلامية ينبغي أن تفقه القيادات السياسية والفكرية فيها بأنه لا يمكن الخروج من عنق الزجاجة مما تعانيه من ضعف وانكماش إلا بالعمل على إعداد برامج لكفالة حقوق الإنسان في مختلف مؤسساتها، والتي تعتبر أساسا للتنمية في مختلف محاورها وأبجدياتها، ولكن ذلك لا بد أن يكون بالمنهجية التي تعتنقها لا بمنهجية أخرى.

١٢. إن السلطة في النظام الإسلامي تستمد قوتها استهداء بالشريعة الربانية، والتي يتقرر بناء عليها المصلحة وفق الضوابط المقررة في نصوصها؛ إذ ليست المسألة خاضعة للاجتهاد المطلق للإنسان، والذي قد لا يدرك في كثير من الأحوال ما يتناسب مع مصلحته الحالّة والمستقبلة.

١٣. إن فاعلية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فضلا عن اختلاف المجتمعات الإنسانية حول ما ورد فيه تجعله وثيقة غير ملزمة؛ وذلك على اعتبار أن مخالفها ومنتهكها يكون عرضة للاستنكار ليس إلا، كما لا توجد بوادر لإنشاء ما يكفل احترامها على النطاق العالمي، لا سيما في ظل انتهاك هذه الحقوق ممن وضعها من الدول الكبرى.

١٤. لا يكفي لحماية حقوق الإنسان تنظيم هذه المسألة من خلال النصوص القانونية والاتفاقيات والمعاهدات والمحاكمات، وهو ما يقوم عليه محور دور منظمات وجمعيات حقوق الإنسان، والتي وإن كانت تسعى إلى نشر ثقافة حقوق الإنسان، إلا أن نظام الرقابة والحسبة في النظام الإسلامي ينطلق في تحقيقه للمقاصد بحفظ الحقوق من العمل على بناء وازع ديني ذا بعد عقدي يكفل ذلك، ويخضع لرقابة المحتسب، ويُحمى من الانتهاكات بالحدود والتعزيرات.

١٥. إن تحقيق الأمن الغذائي كحاجة فسيولوجية للإنسان في ظل التحديات التي تواجهها البيئة، والتزايد الهائل في أعداد السكان في ظل استقرار الأوضاع أصبح ضرورة ملحّة من شأن عدم الالتفات لها أو الإضعاف من الاهتمام بها أن يجر الإنسانية إلى تفاقم في انعدام الأمن والاستقرار.

١٦. يقع على السلطة الحاكمة في البلاد بمختلف مؤسساتها وأجهزتها أن تغرس المصداقية والشفافية في التعامل مع مؤسسات المجتمع المدني؛ وذلك نظرا لكونها تمثل مختلف التوجهات في المجتمع.

١٧. إن الغزو الإيديولوجي والتطبيع الثقافي والعولمة وما شابه ذلك من مصطلحات وجوه لعملة واحدة، وما يقوم به القائمون على هذه المسائل إنما يعملون من خلاله على تجديد توظيفاتهم وأهدافهم تلبية لواقع المتغيرات والمستجدات، ولا شك أن تغيير وتجديد المصطلحات يعد شيئا من ذلك.

١٨. إن بناء إنسان الواجب لا يكون بتعريفه بحقوقه المقررة له في العهود والمواثيق ليسعى في تحصيلها والمطالبة بها، ولا بإعلامه بالعقوبات التي تترتب على انتهاكها، بل يكون ذلك وفق المنهجية الربانية بتعريفه بأن انتهاك هذه الحقوق ذنب لا يُغتفر إلا برد المظالم، وطلب الصفح والمغفرة، وأن يكون تأتي ذلك من منطلق عقدي بالعمل على غرس الالتزام به من خلال الوازع الذي ينمي احترامها مما يضعف تعرضها للانتهاك.

ثانيا: التوصيات

١. إعداد الدراسات التي تُعنى بتقرير الثوابت العمومية التي تكون محل تأييد في فقه نظرية المقاصد، وذلك وفق ضوابط يتفق عليها رجالات ومفكرو الأمة ممن يمتلك القدرة على إدراك فلسفة مقاصد الأحكام.

٢. الارتكاز عند تبني كل ما يُعنى بالإنسان وبما يقرر تنظيم مصلحته بناء على الاسترشاد بالنصوص الشرعية واجتهادات الفقهاء القدماء والمعاصرين.

٣. ضرورة إشاعة مفهوم الحرية المقيدة بضوابط الشرع، حيث أن الحرية المطلقة ليس من شأنها الارتقاء بإنسانية الإنسان، بل من شأنها الحط من قدره ومكانته.

٤. ضرورة العمل على وضع آليات لتطبيق وتفعيل النصوص والمواد القانونية التي تنظم حقوق الإنسان، وألا تكون عبارة عن شعارات برّاقة لا تتجاوز مرحلة التنظير، وأفضل منطلق لاحترام هذه الحقوق إشاعة البعد التعبدي المتمثل باحترامها والابتعاد عن انتهاكها بأي شكل من الأشكال، مما يشكل معصية وذنبا لا يُغتفر نظرا لكونه متصلا بحقوق الناس.

٥. بناء نشر ثقافة حقوق الإنسان على فلسفة الحق والواجب، وإشاعتها كمبادئ أخلاقية لتنظيم حقوق الإنسان وحرياته، وفي ذات الوقت لا بد تنظيمها بقواعد قانونية لها صفة العمومية والتجريد والإلزام، والتي يترتب على انتهاكها العقاب.

٦. إن الانضمام للمواثيق العالمية التي تنظم حقوق الإنسان ينبغي أن يتأتى التحفظ عليه بالنسبة لما فيه من بنود قد تخالف ما تقرر في النصوص الشرعية، واستقرت عليه اجتهادات الفقهاء.

٧. لا بد من وضع الخصوصيات في مختلف جوانبها محل اعتبار أثناء التفاعل والتعاطي مع المتغيرات والمستجدات، وأثناء إبرام العقود والمواثيق المشتركة عالميا وإقليميا.

٨. إن التعامل مع هيئة الأمم المتحدة لا بد أن يكون بواقعية بعيدا عن المجاملات، لا سيما وقد أضحت أداة تهيمن عليها القوى العظمى، وليست أداة لحفظ العدالة وحماية الحريات وحقوق الإنسان.

٩. ضرورة العمل على غرس المصداقية والشفافية في التعامل مع مؤسسات المجتمع المدني من قبل المؤسسات الرسمية.

١٠. لا بد أن تتولد القناعة عند العقول المفكرة في العالم الإسلامي على اختلاف توجهاتها أن الارتقاء بإنسانية الإنسان لا يمكن أن يتحقق بمنأى عن شرع الله وأحكامه في تنظيم الإنسان، وأنه لا بد من تبني ذلك وتقوية الاتصال به، بل والدعوة إليه كمنهج وحيد يصلح لتنظيم حياة الإنسان.

ثالثا: التوقعات

١. أن يكون الالتزام باحترام حقوق الإنسان ليس التزاما مصلحيا وقانونيا فحسب، بل يكون التزاما ينطلق من منطلق عقدي من شأنه تحقيق عمق في الارتباط بين التنظير والتفعيل.

٢. تولّد القناعات على اعتبار أن حقوق الإنسان لا يمكن فهمها مجردة دون قيود، وذلك بعد أن يتزايد تصادم المصالح بسبب القيام بممارستها دون الالتزام بضوابط.

٣. إن الضغوطات التي تقوم بها جماعات حقوق الإنسان في العالمين العربي والإسلامي من أجل المطالبة بمزيد من التفعيل لمواثيق ومعاهدات حقوق الإنسان لن تحقق نتائجها المرجوة ما لم تنطلق من الثوابت والأصول.

٤. فقدان الثقة بمصداقية جهود هيئة الأمم المتحدة باعتبارها جهة راعية لحقوق الإنسان.

٥. بروز زيادة في التأثير لبناء ودعم الآليات التي تحفظ الخصوصية للمجتمعات المسلمة، وتولّد القناعات التي تسترشد بالثوابت والأصول، وذلك بفضل الجهود الصادقة للأفراد ومؤسسات المجتمع المدني.

٦. أن تتزايد القناعات في العالمين العربي والإسلامي بأن دعم حقوق الإنسان هو السبيل إلى تحقيق التنمية في ظل المتغيرات والمستجدات المتسارعة.

٧. أن تتقرر فعالية أكبر لحفظ وحماية حقوق الإنسان في العالمين العربي والإسلامي؛ وذلك بفضل جهود مؤسسات المجتمع المدني، لا سيما في ظل الضغوطات العالمية.

٨. مزيد من الانتهاكات لحقوق الإنسان وحرياته وتوظيفها لحساب مصالح فئوية، لا سيما في ظل سيطرة النظام الرأسمالي على مراكز التحكم بمقدرات العالم ومستقبله، بما يعد مؤشرا لزواله بسبب فشله الذريع في الارتقاء بإنسانية الإنسان.

قائمة المراجع

* القرآن الكريم

أولا: المراجع العامة

١. أبو شبانة – ياسر، النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصور الإسلامي، ط: 1، 1998 –1418، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

٢. الأنصاري – محمد جابر، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، ط: 2، 1998، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان.

٣. الأنصاري – محمد جابر، انتحار المثقفين العرب، وقضايا راهنة في الثقافة العربية، ط: 1، 1998، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

٤. البوطي – محمد سعيد رمضان، الله أم الإنسان ... أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان ؟، ط: 1، 1419 – 1998، دار الفكر، دمشق – سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان.

٥. الريسوني – أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 4، 1416 – 1995، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض – السعودية.

٦. الزرقي – محمد الطاهر ، حقوق الإنسان والقانون الجنائي، ط: 1، 2001، دار الفكر اللبناني، بيروت – لبنان.

٧. الزحيلي – وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ، ط: 3،1401-1981، دار الفكر، دمشق - سورية.

٨. الزين – سميح عاطف، الإسلام وثقافة الإنسان، ط: 8، 1982، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت – لبنان.

٩. السيد سابق - فقه السنة، ط: 4، 1403 – 1983، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان.

١٠. الصافي – صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دوليا، ط: 1، 2005، من منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت – لبنان.

١١. الصفار – حسن، السلم الاجتماعي ... مقوماته وحمايته، ط: 1، 2002، دار الساقي، بيروت – لبنان.

١٢. الصفار – حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ط: 1، 2005، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب.

١٣. الصلاحات – سامي محمد، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، ط: 1، 1427 – يناير 2006، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة – مصر.

١٤. العلواني – طه جابر، مقاصد الشريعة – قضايا إسلامية معاصرة، ط: 1، 1421 – 2001، دار الهادي، بيروت – لبنان.

١٥. الغزالي – محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط: 3، 1404 –1984، دار التوفيق النموذجية، القاهرة – مصـــر.

١٦. الغنوشي – راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط: 1، أغسطس 1993، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان.

١٧. الفتلاوي – سهيل حسين، الوسيط في القانون الدولي العام، ط: 1، 2002، دار الفكر العربية، بيروت – لبنان.

١٨. النووي أبي زكريا يحي بن شرف، رياض الصالحين، تخريج عبد العزيز رباح و أحمد يوسف الدقاق، ومراجعة شعيب الأرنؤوط، الإدارة العامة للإعلام والثقافة، رابطة العالم الإسلامي، مكة – السعودية، دار الثقافة العربية، دمشق – سورية، مكتبة دار الفيحاء، دمشق – سورية، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية.

١٩. توفيق حسن فرج، نظرية الحق، من مطبوعات جامعة الأزهر الذي يدرس لسنة أول شريعة وقانون، 1998، القاهرة – مصر.

٢٠. توفيق حسن فرج، نظرية القانون، من مطبوعات جامعة الأزهر الذي يدرس لسنة أول شريعة وقانون، 1998، القاهرة – مصر.

٢١. جعفر عبد السلام علي، القانون الدولي لحقوق الإنسان – دراسات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط: 1، 1419 –1999، دار الكتاب المصري، القاهرة – مصر، ودار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان.

٢٢. جويلي – سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، ط: 1، 2002 –2003، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر.

٢٣. دافيد بز فورسايث، حقوق الإنسان والسياسة الدولية، ت: محمد مصطفى غنيم، ط: 1، 1993، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة – مصر.

٢٤. رأفت محمد أحمد حماد، مسؤولية المتبوع عن انحراف (خطأ) تابعه – دراسة مقارنة بين القانون المدني والفقه الإسلامي، غير وارد رقم الطبعة ولا تاريخها دار النهضة العربية، القاهرة – مصر.

٢٥. رمزي اسكندر، الأمن الاجتماعي وقضية الحرية، سلسلة علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع، الكتاب (16)، 1988، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر.

٢٦. سعيد حوى – الإسلام، ط: 4، 1421 – 2001، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

٢٧. عادل فقيه، حوار الشعوب والثقافات، ومبادئ الحضارة المشتركة، ط: 1، 2005، توزيع مجلة (المراقب)، بيروت – لبنان.

٢٨. عبد العليم محمد محمدين، العلاقات الدولية في الإسلام، 1427 – 2007، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، القاهرة - مصر.

٢٩. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط: 14، 1418 – 1997، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

٣٠. علي عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، ط: 5، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة – مصر.

٣١. علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1، أكتوبر 1983، بيروت – لبنان.

٣٢. محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ط: 2، 1401 – 1981، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية.

٣٣. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، سلسلة دعوة الحق السنة (22)، العدد 213، 1428، كتاب شهري محكّم يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة – السعودية.

٣٤. محمد السيد عبد السلام، الأمن الغذائي للوطن العربي، شوال 1418 – فبراير 1998، سلسلة عالم المعرفة الشهرية التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطابع الرسالة، العاصمة – الكويت.

٣٥. محمد رشيد رضا، الخلافة، ط: 1، 1408 – 1998، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة – مصر.

٣٦. محمد سيد فهمي، الرعاية الاجتماعية بين حقوق الإنسان وخصخصة الخدمات، ط: 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية – مصر.

٣٧. محمد عبد العليم مرسي، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج العربية – نظرة إسلامية، ط: 1، 1415 –1995، مكتبة العبيكان، الرياض – السعودية.

٣٨. محمد عصفور، أزمة الحريات في المعسكرين الشرقي والغربي، ط: 1، 1961، غير معلوم جهة الطبع ولا مكانها.

٣٩. محمود أبو زيد، الشرعية القانونية، وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية (دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي، غير معلوم رقم الطبعة ولا تاريخها، مكتبة غريب، القاهرة – مصر.

ثانيا: أبحاث المؤتمرات والندوات

١. ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، 19 – 21 ذو القعدة 1420 / 25 – 27 فبراير 200، الأمانة العامة، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة – السعودية، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على ثلاثة أبحاث هي:

- الشريف – كامل إسماعيل، حقوق الإنسان والقضايا الكبرى.
- جعفر شيخ إدريس، الإسلام وحقوق الإنسان ... مناقشة لأفكار غربية.
- المطوع – مبارك سعدون، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .. رؤية إسلامية.

٢. ندوة الحوار الإسلامي الياباني، 28 – 29 ذو الحجة 1422 - 12 – 13 مارس 2003، مركز البحرين للدراسات والبحوث، المنامة – البحرين ، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحثين:

- محمد السيد سليم، العولمة واستراتيجيات العالم الإسلامي للتعامل معها.
- وليد محمود عبد الناصر، أثر العولمة على الهوية الثقافية في العالم العربي والإسلامي.

٣. ندوة صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية، فينا – النمسا من 11 – 12 شعبان × 19 – 20 نوفمبر 1999، رابطة العالم الإسلامي، الأمانة العامة، مكة المكرمة – السعودية، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحث واحد:

- مصطفى سيرتش، الإسلام والمواطنة الغربية.

٤. ندوة (قضية الديمقراطية في الوطن العربي، ملتقى الحوار العربي الثوري الديمقراطي، أغسطس 1991، طرابلس – ليبيا، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحثين:

- كامل زهيري، حقوق الإنسان في المواثيق الدولية.
- محمد فائق، حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي – الأبعاد والآفاق.

٥. عبد العزيز كامل، الإسلام والتفرقة العنصرية، من أبحاث المؤتمر الخامس لمجمع البحوث الإسلامية، 22 ذي الحجة 1389 / 28 فبراير 1970، مجمع البحوث الإسلامية، جامعة الأزهر، القاهرة – مصر، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحث واحد:

- عبد العزيز كامل، الإسلام والتفرقة العنصرية.

٦. ندوة الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ط: 1، أكتوبر، 1983، سلسلة كتب المستقبل العربي (4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحث واحد:

- محمد عصفور، ميثاق حقوق الإنسان العربي ... ضرورة قومية ومصيرية.

٧. المؤتمر العام الخامس عشر للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 8 – 11 ربيع الأول 1424، 9 – 12 مايو 2003، وزارة الأوقاف، القاهرة – مصر، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحث واحد:

- نواهضة – إسماعيل أمين الحاج حمد، الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان.

٨. ندوة المواطنة - حقوق وواجبات - ، والمنعقدة في 23 ربيع الآخر 1429 - 29 أبريل 2008، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنامة – البحرين، وقد تم الاعتماد من هذه الندوة على بحث واحد:

- النشمي – عجيل جاسم ، التأصيل الشرعي للمواطنة والعلاقة بين المواطنة والانتماءات القومية والعرقية والدينية.

ثالثا: مصادر أخرى

١. الأمم المتحدة والقضاء على التفرقة العنصرية – الأمم المتحدة وتصفية الاستعمار، من إصدارات الأمم المتحدة – كتيب الطالب بمناسبة يوم الأمم المتحدة: 24 أكتوبر 1983، مركز الأمم المتحدة للإعلام، المنامة – البحرين.
٢. حقوق الإنسان – أسئلة وأجوبة، من إصدارات الأمم المتحدة، 1990، نيويورك – أمريكا.
٣. حقوق الإنسان – مجموعة صكوك دولية صدرت بمناسبة الذكرى الأربعون لإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1984 – 1988)، مركز حقوق الإنسان، جنيف – سويسرا، الأمم المتحدة، نيويورك – أمريكا.
٤. كتيب مطبوع بمناسبة الأربعون عاما الأولى، 1945 – 1985، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، 1985، روما – إيطاليا.
٥. صحيفة أخبار الخليج، العدد (9381)، 5 شوال 1424، 29 نوفمبر 2003، مدينة عيسى – البحرين.

رابعا: الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت)

١. www.aihr.org.tn.
٢. www.amanjordan.org.
٣. www.dchrs.com.
٤. www.geocities.com.
٥. www.dchrs.com.

٦. www. mahawer.al-islam.com.
٧. www.e-cfr.org.
٨. home.birzeit.edu.
٩. www.faculity.ksu.edu.sa.
١٠. www. ghrorg.jeeran.com.

فهرست المحتوى

تمهيد	1
توطئـــــة (الإطار النظري للبحث)	3
مقدمة	3
أهمية البحث	4
حدود البحث	4
الصعوبات التي واجهت الباحث	6
مصادر البحث وتوثيقه	6
منهجية البحث	8
مشكلة البحث	8
الفرضيات الأساسية في البحث	9
(مدخل) مصطلحات ومفاهيم	11
مقاصد الشريعة	12
الحق والواجب والمسؤولية	17
الحرية والحريات الأساسية	24
التحيّز والتمييز والعنصرية	28
الفصل الأول: المحور الشرعي والثقافي	32
المبحث الأول: منشأ حقوق الإنسان ومصادرها ومقوماتها	34
منشأ حقوق الإنسان	35

مصادر حقوق الإنسان	43
مقوّمات حقوق الإنسان	48
المبحث الثاني: حقوق الإنسان بين القيمة الأخلاقية، والقانون الملزم، وفلسفة الحق والواجب	53
القيمة الأخلاقية لحقوق الإنسان	54
القوة الملزمة كضرورة للحماية	55
حقوق الإنسان بين فلسفة الحق والواجب	57
المبحث الثالث: جدلية العلاقة بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان فيما يتصل بالعقوبات الحدية	60
مقاصد الشريعة والعقوبات الحدية	60
حقوق الإنسان	63
جدلية العلاقة، والجامع المشترك	66
المبحث الرابع: حقوق الإنسان بين الفلسفة والعقيدة والسياسة	75
البعد الفلسفي	75
البعد العقدي	78
البعد السياسي	81
الفصل الثاني: المحور السياسي	86
المبحث الأول: مسوّغات الاعتداء على حقوق الإنسان (قوانين مكافحة الإرهاب والطوارئ)	89
حرمة حقوق الإنسان	89
قوانين الإرهاب والطوارئ	92
المبحث الثاني: الحقوق بين الأنظمة الشمولية والأنظمة الليبرالية والنظام الإسلامي	98
البعد العالمي لحقوق الإنسان	98
أنظمة حقوق الإنسان	102
قراءة مقارنة للأنظمة	106
المبحث الثالث: أزمة حقوق الإنسان (الأسباب والنتائج)	109
تسخير الأمم المتحدة لتحقيق أهداف الدول العظمى	109
سياسات الدول العظمى القائمة على المصلحة الفئوية	111

ثالثا: ضعف الإدراك لأهمية تفعيل حقوق الإنسان ونشر ثقافتها في المجتمعات النامية	113
المبحث الرابع: دور العقد الاجتماعي بين المواطن والسلطة	117
أصول نظرية العقد الاجتماعي	118
ملامح النظام الإسلامي	122
المبحث الخامس: فاعلية الإعلان العالمي بين دور منظمات الحقوق ونظام الحسبة في الإسلام	126
فاعلية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	126
دور منظمات حقوق الإنسان في الواقع السياسي	130
نظام الحسبة في الإسلام	136
الفصل الثالث: المحور الاقتصادي والاجتماعي	142
المبحث الأول: أهمية الأمن الغذائي في بناء حقوق الإنسان	144
الخلفية التاريخية	144
دلالة المفهوم	146
أهمية الأمن الغذائي	146
تعزيز الحق في التنمية كسبيل لتحقيق الأمن الغذائي	148
المبحث الثاني: حق المواطنة (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، والمسلم في المجتمع غير المسلم)	150
غير المسلمين في المجتمع الإسلامي	150
المسلم في المجتمع غير الإسلامي	155
المبحث الثالث: الأمن الاجتماعي	158
الخلفية التاريخية	159
دلالة وأبعاد المفهوم	160
المقومات والأركان	163
الفصل الرابع: المحور التربوي	168
المبحث الأول: العولمة، وتنميط الإنسان، وانتهاك الخصوصية الثقافية	169
دلالة المفهوم وارتباطاته	169
التطبيع الثقافي، وضرورة الاستيعاب الحضاري	172

تأثيرات العولمة على الهوية الثقافية الإسلامية، واستراتيجيات التعامل	176
المبحث الثاني: بناء إنسان الواجب	182
تعليم حقوق الإنسان في الولايات المتحدة	183
بناء إنسان الواجب وفق نظرية المقاصد	186
الخاتمـــــة – رؤية مستقبلية (في التأسيس لحقوق الإنسان وتفعيلها)	191
النتائج	192
التوصيات	197
التوقعات	198
قائمة المراجع	200
الكتب العامة	200
أبحاث المؤتمرات والندوات	204
مصادر أخرى	206
الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت)	207
فهرست المحتوى	208

تم بحمد الله تعالى