جـامعة دمشـق
كلية الحقوق
قسـم القانـون العـام



حقـوق الإنسان وحرياتـه الأسـاسـية
بين الدسـاتير الوطنيـة والمواثيـق الدوليـة
دراسة تحليلية مقارنة

دراسة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق

إعداد

مـاجد يونـس عمران

إشراف

الأستاذ الدكتور فيصل كلثوم

٢٠٠٩.٢٠١٠م

الاهداء

إلى الإنســـــــــان العربيّ ..... " سيزيف" ..

في نضاله الأبديّ .....

كلمة شكر

كل الشّكر للأستاذ الدكتور "فيصل كلثوم " لما قدّمه من دعم ومساندة لإنجاز هذا البحث .

وأشكر جميع الأساتذة الأفاضل في كلية الحقوق ،على ما يقدمون من جهود في تنوير عقولنا وتوجيهها نحو المعرفة .

الفهرس

المقدمة	١-٩
اشكالية البحث.....	١٠-١١
مشكلات البحث.....	١٢-١٣
فرضية البحث.....	١٤
منهج البحث.....	١٥
الباب الأول: دراسة في المصطلحات والمفاهيم وتطورها التاريخي**.....	١٧-١٥١
•***الفصل الأول***: التطور التاريخي لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية***.....***	٢٣-٧٧
المبحث الأول: الحقوق والحريات في الحضارات القديمة***.....***	٢٧-٤٢
المبحث الثاني :الحقوق والحريات في العصور الوسطى	٤٣-٥٤
المبحث الثالث : الحقوق والحريات في العصر الحديث.....	٥٥-٧٧
•***الفصل الثاني*** :الإشكاليات المرتبطة بمفهوم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية....	٧٩-١٥١
المبحث الأول :الإنسان ومفهوم المواطنة.....	٨١-١١٦
المبحث الثاني:مفهوم الحق ومفهوم الحرية.....	١١٧-١٣٢
المبحث الثالث : مفهوم الدولة والمجتمع وجدلية العلاقة	١٣٣-١٥١
الباب الثاني : دراسة لأهم حقوق الإنسان وحرياته**.....**	١٥٣-٢٧٩
•***الفصل الأول*** : الحقوق المدنية والسياسية (الجيل الأول).....	١٦٣-١٩٣
المبحث الأول : حق الحياة والسلامة الشخصية.....	١٦٧-١٧٥
المبحث الثاني : حرية الرأي والتعبير والمشاركة السياسية.	١٧٧-١٨٣
المبحث الثالث : الحرية الفكرية والدينية	١٨٥-١٩٣
•***الفصل الثاني*** : الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (الجيل الثاني).....	١٩٥-٢٢٩
المبحث الأول : حق العمل.....	١٩٩-٢٠٩
المبحث الثاني: حق التعليم.....	٢١١-٢٢٣
المبحث الثالث: الحق في الصحة.....	٢٢٥-٢٢٩
•***الفصل الثالث***: الحقوق التي كرستها المواثيق الدولية (الجيل الثالث).	٢٣١-٢٥٥
المبحث الأول: الحق في التنمية	٢٣٥-٢٤٣
المبحث الثاني: الحق في البيئة.....	٢٤٥-٢٤٩
المبحث الثالث: الحق في الاتصال والاختيار.....	٢٥١-٢٥٥
•***الفصل الرابع*** : حقوق فئات خاصة.....	٢٥٧-٢٧٩
أولاً : حقوق المرأة.....	٢٥٧-٢٦٤
ثانياً : حقوق الطفل.....	٢٦٥-٢٧١
ثالثاً : حقوق اللاجئين والمهاجرين.....	٢٧١-٢٧٤
رابعاً: حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة.....	٢٧٥-٢٧٩

الباب الثالث : ضمانات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ٢٨١-٤١١
على المستويين الوطني والدولي
•***الفصل الأول***: الضمانات الدستورية لحقوق الإنسان (دولة القانون) ٢٨٧-٣٢١
المبحث الأول: مبدأ المشروعية وفكرة الشرعية ٢٩١-٢٩٥
المبحث الثاني: مبدأ الفصل بين السلطات ٢٦٧-٣٠٨
المبحث الثالث: مبدأ الرقابة على دستورية القوانين ٣٠٩-٣٢١
•***الفصل الثاني***: ضمانات حماية حقوق الإنسان وحرياته على المستويين الدولي والإقليمي ٣٢٣-٣٨١
المبحث الأول: الضمانات على المستوى الدولي ٣٢٥-٣٥٩
المبحث الثاني: الضمانات على المستوى الإقليمي ٣٦١-٣٧١
المبحث الثالث: المنظمات غير الحكومية وحقوق الإنسان ٣٧٣-٣٨١
•***الفصل الثالث***: حقوق الإنسان العربي وإشكالية التطبيق ٣٨٣
المبحث الأول: تحديات التخلف ٣٨٥-٣٩٣
المبحث الثاني: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية ٣٩٥-٤٠٣
المبحث الثالث: تسييس حقوق الإنسان ٤٠٥-٤١١
خاتمـــة : مستقبل حقوق الإنسان وأولويّة الفعل الوطني ٤١٣-٤١٥
قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

المصادر

١. القرآن الكريم
٢. الانجيل المقدس ،دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط . بيروت–٢٠٠٤
٣. نهج البلاغة
٤. صحيح البخاري
٥. أفلاطون في السفسطائيين والتربية، محاورة بروتاغوراس ، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء للطباعة، القاهرة، ٢٠٠١
٦. اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية – المجلد الثاني –تعريب خليل أحمد خليل – منشورات عويدات بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية ٢٠٠١
٧. فرانسواه شاتليه و آخرون ، معجم المؤلفات السياسية ، ترجمة محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع – بيروت٠ ط١–١٩٩٧
٨. فرانسوا بوشيه سولينيه ، القاموس العملي للقانون الإنساني ، ترجمة محمد مسعود ، دار العلم للملايين، بيروت ، ط١ . ٢٠٠٦
٩. دساتير الدول العربية – إعداد ، مركز بيروت للأبحاث والمعلومات.قسم الدراسات الانتخابية والقانونية – منشورات الحلبي الحقوقية –بيروت – ٢٠٠٥

المراجع العربية

١. ابراهيم أبو خزام ، الوسيط في القانون الدستوري ، الكتاب الأول ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت – ط٢-٢٠٠٢

٢. ابراهيم عبد العزيز شيحا . النظم السياسية والقانون الدستوري . دراسة تحليلية للنظام الدستوري اللبناني . دار الجامعة . بيروت . ط بلا تاريخ

٣. أحمد الرشيدي ، حقوق الإنسان دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ،ط٢٠٠٣

٤. أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة – بيروت، ط١، عام ١٩٩٩

٥. أحمد شكري الصبيحي – مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١-٢٠٠٠

٦. أحمد الموصللي، جدليات الشورى و الديمقراطية – الديمقراطية و حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت –ط ١-٢٠٠٧

٧. ادمون رباط ، الوسيط في القانون الدستوري ، دار العلم للملايين ، بيروت ط١. ١٩٧١

٨. ادونيس ، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع و الإتباع عند العرب ، الجزء الأول ، دار الساقي – بيروت ط٨ -٢٠٠٢

٩. – أمير موسى ، حقوق الإنسان ، مدخل إلى وعي حقوقي ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –ط٢ – ٢٠٠٢

١٠. باسيل يوسف باسيل – سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان – مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية –ط١-٢٠٠١

١١. باقر النجار ،صراع التعليم والمجتمع في العالم العربي ، دار الساقي ، بيروت ط -٢٠٠١

١٢. برهان غليون مجتمع النخبة ، معهد الإنماء العربي، بيروت ، ط١، ١٩٨٦

١٣. برهان غليون ، اغتيال العقل – محنة الثقافة العربية بين السلفية والاتباعية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،ط٣ ،٢٠٠٤

١٤. - برهان غليون – نقد السياسة ،الدولة و الدين – المؤسسة العربية للدراسات و النشر – بيروت –ط٢ -١٩٩٣

١٥. – جورج طرابيشي . هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية . دار الساقي . بيروت . ط٢ . ٢٠٠٨

١٦. جورج طرابيشي ، هرطقات ٢، عن العلمانية كإشكالية إسلامية . إسلامية، دار الساقي . بيروت . ط١ . ٢٠٠٨
١٧. جورج طرابيشي ، نقد نقد العقل العربي – العقل المستقيل في الاسلام ،دار الساقي ، بيروت ،ط١،٢٠٠٤
١٨. حامد خليل ، مشكلات فلسفية ، منشورات جامعة دمشق ، ط٢-١٩٩٥/١٩٩٦
١٩. حسنين توفيق ابراهيم ، النظم السياسية العربية ، الاتجاهات الحديثة في دراستها ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ . ٢٠٠٥
٢٠. حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين ، بحث في تغير الأحوال و العلاقات – مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت –ط١ – ٢٠٠٠
٢١. حورية توفيق محمد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ٢٠٠٧
٢٢. خضر خضر ، مدخل إلى الحريات العامة و حقوق الإنسان ، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس- لبنان ، ط- بدون-تاريخ بدون
٢٣. خلدون حسن النقيب ، الدولة التسلطية في المشرق العربي ، دراسة بنائية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦
٢٤. خلدون حسن النقيب ، آراء في فقه التخلف ، العرب و الغرب في عصر العولمة ، تحرير:عبد الرحيم حسين – دار الساقي- لبنان- ط١-٢٠٠٢
٢٥. خلدون حسن النقيب ، المجتمع و الدولة في الخليج و الجزيرة العربية ، من منظور مختلف ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت – ط٢ -١٩٨٩
٢٦. خلدون حسن النقيب، في البدء كان الصراع، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٧٩
٢٧. رامز عمار، حقوق الإنسان والحريات العامة، مطبعة البريستول- ط٢، ٢٠٠٢
٢٨. سامي سالم الحاج ، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ط٢ . ١٩٩٨
٢٩. سعد الدين ابراهيم ، المجتمع والدولة في الوطن العربي، ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ بيروت ١٩٨٨
٣٠. سربست نبي ، كارل ماركس ومسألة الدين، دار كنعان- دمشق –ط١- ٢٠٠٢
٣١. سعدى محمد الخطيب ، حقوق الانسان وضماناتها الدستورية في اثنين وعشرين دولة عربية ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ط١،٢٠٠٧

٣٢. سعدى محمد الخطيب ، حقوق الانسان بين التشريع و التطبيق ، منشورات الحلبي الحقوقية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٩
٣٣. شفيق الجراح ، دراسة في تطور الحقوق الرومانية ومؤسساتها ، مطبعة رياض . دمشق – ١٩٨٠.١٩٨١
٣٤. شفيق الجراح ، دراسات في تاريخ الحقوق " المؤسسات الحقوقية في بابل " المكتبة الجديدة – دمشق ط٢ ، ٢٠٠٢
٣٥. عبد الله العروي – مفهوم الحرية– المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء– ط٦–١٩٩٨
٣٦. عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط٦، ١٩٩٨
٣٧. عبد الله علي عبو سلطان . دور القانون الجنائي في حماية حقوق الإنسان . دار دجلة . الأردن، بغداد . ط١ . ٢٠٠٨
٣٨. عبد الإله بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . ط٢ ٢٠٠٤.
٣٩. عبد الغني بسيوني عبد الله – القانون الدستوري – المبادىء العامة – الدستور اللبناني – دار الجامعة – بيروت – ط– ١٩٨٧
٤٠. عزمي بشارة، في المسالة العربية– مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٧
٤١. عصمت سيف الدولة ، الإستبداد الديمقراطي ، دار الكلمة ، بيروت–ط١–١٩٨١
٤٢. علي حرب، الإنسان الأدنى،أمراض الدين وأعطال الحداثة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط١ ،٢٠٠٥
٤٣. فؤاد اسحق الخوري ، الذهنية العربية – العنف سيد الأحكام ، دار الساقي ، بيروت ، ط١٩٩٣،١
٤٤. – فيصل كلثوم ، دراسات في القانون الدستوري والنظم السياسية ، منشورات جامعة دمشق ٢٠٠٤.٢٠٠٥
٤٥. كريم أبو حلاوة، العرب والمستقبل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٩
٤٦. مجموعة من المؤلفين، الدستور في الوطن العربي عوامل الثبات وأسس التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط١، ٢٠٠٦
٤٧. مجموعة من المؤلفين، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –ط١ – ٢٠٠٥
٤٨. مجموعة من المؤلفين ، أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، تحرير علي الكواري، دار الساقي ط ١،٢٠٠٢

٤٩. مجموعة من المؤلفين، السيادة والسلطة، الآفاق الوطنية والحدود العالمية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ط١ . ٢٠٠٦
٥٠. – مجموعة من المؤلفين ، حقوق الإنسان في الفكر العربي ، دراسات في النصوص ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط١ –٢٠٠٢
٥١. مجموعة من المؤلفين، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي ، في مشروع المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي ، تحرير مصطفى حمارنة ،مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية– القاهرة – ط١٩٩٢

٥٢. – مجموعة من المؤلفين ، القانون الدولي الإنساني – دليل للتطبيق على الصعيد الوطني ، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر في القاهرة ، ط٣، ٢٠٠٦
٥٣. مجموعة مؤلفبن ،حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط١، ٢٠٠٥

٥٤. مجموعة مؤلفين، حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط١، ١٩٩٩
٥٥. محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ط ١–١٩٨٨
٥٦. محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ط٢ . ١٩٩٧

٥٧. . محمد عمارة، الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – عمان، ط ٢٠٠٠،
٥٨. محمد سعيد مجذوب ، الحريات العامة و حقوق الإنسان ، جروس برس، لبنان– ط بدون تاريخ
٥٩. محمد جابر الانصاري ، التأزم السياسي عند العرب و سوسيولوجيا الإسلام ، مكونات الحالة المزمنة– دار الشروق – القاهرة ط٢–١٩٩٩
٦٠. محمد جابر الأنصاري تكوين العرب السياسي و مغزى الدولة القطرية ، مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – ط ١٩٩٤
٦١. محمد جابر الأنصاري ، لقاء التاريخ بالعصر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٦
٦٢. محمد شريف بسيوني . المحكمة الجنائية الدولية . نشأتها ونظامها الأساسي مع دراسة لتاريخ لجان التحقيق الدولية والمحاكم الجنائية السابقة. مطابع روز اليوسف . مصر . ط . ٢٠٠١

٦٣. محيا زيتون، التعليم في الوطن العربي في ظل العولمة وثقافة السوق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥
٦٤. مصطفى حمارنة ،مشروع المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي – القاهرة –مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ط١٩٩٢
٦٥. مصطفى حجازي ، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكلوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٨، ٢٠٠١
٦٦. منذر شباني– سبينوزا واللاهوت ، وزارة الثقافة–الهيئة العامة السورية للكتاب –ط١ – ٢٠٠٩
٦٧. نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة،ط١ دار الساقي، ١٩٩٢
٦٨. هاني سليمان الطعيمات ، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، دار الشروق للتوزيع و النشر،عمان– الأردن–ط١–٢٠٠١

المراجع المترجمة

١. آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية ، ترجمة حسين قبيسي –دار الساقي – بيروت –ط٢ –٢٠٠١

٢. أميل برهييه ، تاريخ الفلسفة، الجزء الرابع ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣

٣. أندرو فنسنت ، نظريات الدولة ، ترجمة : مالك أبو شهيوة و محمود خلف ، دار الجيل ، بيروت ، ط١، ١٩٩٧

٤. أوليفيه دوهاميل ، الديمقراطيات – أنظمتها – تاريخها ومتطلباتها ،ترجمة : علي باشا ، منشورات وزارة الثقافة ، الجمهورية العربية السورية ، ١٩٩٨

٥. ادولف هتلر كفاحي، ،دار الكتب الشعبية، بيروت، ط١ ،١٩٧٥

٦. البان ج ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى تونبي، دار القلم، بيروت، ط١-١٩٧٢

٧. برتران بادي –بيار بيرنبوم ، سوسيولوجيا الدولة ، ترجمة : جوزيف عبد الله وآخرون ، مركز الانماء القومي ، لبنان ، ط١،بدون تاريخ

٨. بيير هنري سيمون، الفكر والتاريخ، تعريب د. عادل العوا، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٣

٩. جون لوك ، في الحكم المدني ،ترجمة ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ١٩٥٩

١٠. جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، مراجعة وتقديم : امام عبد الفتاح إمام ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ،٢٠٠٢

١١. جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، ترجمة حسن جلال العروسي (الكتاب الرابع). دار المعارف . مصر ١٩٦٩

١٢. ديريك هينز ، تاريخ موجز للمواطنة ، ترجمة آصف خليل ومكرم خليل ، دار الساقي ، بيروت . ط١ . ٢٠٠٧

١٣. -سازونوف ، بصدد مؤلف ماركس وانجلس، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، روسيا، ١٩٨٥

١٤. سير فلندرز بيتري، الحياة الاجتماعية في مصر القديمة، ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥.

١٥. مجموعة من المؤلفين، تدخل حلف شمال الأطلسي في كوسوفا – ترجمة الطاهر بوساحية ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية ، الإمارات العربة المتحدة – ط١ – ٢٠٠١

١٦. نفتالي لويس، الحياة في مصر في العهد الروماني، ترجمة د. آمال الروبي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٧

١٧. نيكولاس بولانتزاس ، نظرية الدولة ، ترجمة : ميشيل كيلو ، دار الفارابي ، بيروت ، ٢٠٠٧

١٨. هشام شرابي ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، ترجمة محمود شريع ، دار الغرب ، ط ٢٠٠٢ .

١٩. يورغن هابرماس ، الحداثة وخطابها السياسي ، ترجمة جورج تامر ، دار النهار للنشر ، بيروت . ط١ . ٢٠٠٢

الدوريات

١. الهوية والعنف وهم المصير الحتمي، أمارتيا صن، مجلة عالم المعرفة عدد ٣٥٢ يونيو ٢٠٠٨
٢. الطاغية :دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، إمام عبد الفتاح إمام، – مجلة عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأداب – الكويت –العدد١٨٣آذار ١٩٩٤
٣. مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد ٤ . المجلد ٣١ / ٢٠٠٣
٤. ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، العدد٤ ،المجلد٣١ . ٢٠٠٣.
٥. عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ،الكويت العدد ٣٢٤–
٦. مجلة دراسات استراتيجية، جامعة دمشق– العدد ١٤–١٥العام ٢٠٠٥
٧. مجلة المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت .العدد ٣٦٣ . ٢٠٠٩/٥
٨. مجلة المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت .العدد ٣٦٣ . ٥/
٩. مجلة المستقبل العربي العدد ٣٣٤–لعام٢٠٠٧ مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت
١٠. مجلة المستقبل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت . العدد ٣٦٧ . ٩ / ٢٠٠٩
١١. جريدة الحياة، العدد ١٥٦٦٢، ٢٠٠٦/٢/٢٠
١٢. جريدة الحياة . العدد ١٣٤١٩ . تاريخ ١٩٩٩/١٢/٤
١٣. جريدة الحياة عدد ٢٩ حزيران ٢٠٠١

مؤتمرات وندوات

١. مؤتمر كلية الحقوق الثاني – ٩.٨ آب ٢٠٠١ جامعة الزرقاء الأهلية–ط١–٢٠٠٢
٢. ندوة التنمية في ظل التهديد الأمني وعدم الاستقرار السياسي، د.مدين علي وآخرون، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق ٢٠٠٨
٣. الندوة العربية حول تفعيل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تحرير ممدوح سالم، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة، ط ٢٠٠٣،
٤. مؤتمر المواطنة في لبنان بين الرجل والمرأة – المنعقد في الجامعة الأمريكية بيروت بين التاسع عشر والثاني والعشرين من آذار ١٩٩٧ . دار الجديد . بيروت ط١عام ٢٠٠٠
٥. في القانون الدولي الانساني – الواقع والطموح – أعمال الندوة العلمية التي نظمتها اللجنة الدولية للصليب الاحمر وكلية الحقوق في جامعة دمشق ، مطبعة الداودي ، دمشق ، ٢٠٠١

تقارير

١. تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – المكتب الإقليمي للدول العربية

٢. – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٤ – برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – المكتب الإقليمي للدول العربية

٣. . تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الوطن العربي ، عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي، القاهرة ٢٠٠٨

٤. – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٩- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – المكتب الإقليمي للدول العربية

٥. تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٩

مواقع على الويب

١. www.ttyyuy/com

٢. http://www.arabhumanrights.org/dalil/index.htm

٣. http://www.unicef.org/arabic/protection/٢٤٢٦٧_٤٢٤٧٣.html

٤. http://www.unicef.org/arabic/sowc٠٦/٣٠٤٥٤_٣٤٠٠٦.html

٥. http://www.amnesty.org/ar/children

٦. http://www.amnesty.org/ar/refugees-and-migrants

٧. http://www.amnesty.org/ar/who-we-are/history

٨. http://www١.umn.edu/humanrts/arabic.html

٩. http://www.arabhumanrights.org/dalil/index.htm

١٠. http://www١.umn.edu/humanrts/arabic/comdoc.html

١١. http://www.caihand.org/tf.htm

١٢. http://www.icrc.org/web/ara/siteara٠.nsf/html/home!Open

مقدمـة

درب الآلام هو التعبير الدقيق عن المسيرة الطويلة التي مرت بها حقوق الإنسان عبر تاريخها الطويل، فعلى الرغم من أن مسألة حقوق الإنسان تبدو لنا اليوم مسألة بديهية، إلا أنها لم تكن كذلك على مر الزمان، بل هي مسألة ارتبطت عبر التاريخ بدماء ودموع وأثمان باهظة دفعتها البشرية منذ أن حدد أول رجل قطعة أرض وقال هذه لي،أو أشار إلى شجرة مثمرة على أنها ملكه ومنع الآخرين من الاستفادة منها إلا بشروطه، إنها مسيرة بدأت منذ أن وعت البشرية ذاتها كوجود متعين في الزمان والمكان.

والحال أن حقوق الإنسان ليست مسألة خاصة بهذا العرق الإنساني أو ذاك، أو بهذه الأمة أو تلك، فالإنسان هو الإنسان سواء كان أبيض أم أصفر أم أسود، وحقوقه التي يتمتع بها اليوم ـ نظرياً على الأقل ـ هي نتاج تاريخ طويل من المأساة والتقدم، من الاستلاب والحرية باعتبار أن الاستلاب الذي تعرض له الإنسان عبر تاريخه كان دافعاً أولاً نحو جعل الحرية مطلباً يبذل في سبيله الغالي والنفيس، لأن الحرية في مفهومنا ـ مثل بقية المفاهيم ـ ليست مثالاً خارجياً مفارقاً معطى للإنسان بل هي نتاج إبداع إنساني أصيل، والمفارقة أن التعين العملي للحرية كما تبدو اليوم في حق الملكية الخاصة أي أن يتصرف المالك بملكيته دون الاكتراث بالآخرين هي بكلام آخر تحديد حرية الإنسان الآخر وهذا أدى عبر الواقع المعاش إلى استعمار البشر للبشر وهي صورة تحتاج إلى نقد دائم.

واليوم وكما كان الأمر دائماً يرتبط مفهوم الحق بمفهوم القوة بمختلف أشكالها، القوة العسكرية أو المالية أو السلطوية أو المعرفية، فلكل إنسان من الحقوق ما يعادل ما له من القوة، بل إن بعضهم يحدد للإنسان حقوقه على أساس هوية مفردة واحدة يأسره بين جدرانها ثم يمنحه أو يسلبه الحرية، ونظرية هنتنغتون حول صدام الحضارات هي مثال بين على هذا الأمر، حيث لا يمكن للمسلم –على سبيل المثال – أن يكون سوى معادٍ ومحارباً للغرب، وبالتالي لا يستحق الحرية لأنه ـ وفق هذا المنطق ـ سيستخدمها لقتالنا نحن الغرب المتحضر، وهذا أمر مخيف وخطير للغاية على ما يشير " أمارتيا صن " قائلاً: " إن القواعد التي يقوم عليها الحط من قدر الآخرين لا تتضمن فقط المزاعم المغلوطة، لكن أيضاً الوهم أن هوية مفردة يجب أن يربطها الآخرون بالشخص لكي يحطوا من قدره "[1]، فمن الممكن والطبيعي أن يكون هذا المسلم " آسيوياً ومواطناً هندياً، وأحد سكان أمريكا أو بريطانيا وباحثاً اقتصادياً ومشتغلاً بالفلسفة وديمقراطياً وعلمانياً، ورجلاً من أنصار الحركة النسوية... وغير ذلك "[2]، فمن له الحق في أن يكرس لك هوية واحدة كي يمنع عنك حق ما.

وإعادة مفهوم حقوق الإنسان إلى حالتها الطبيعية كما أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يحتاج إلى كفاح طويل ودائم ولا يبدو أن عالم اليوم

---

[1] – أمارتيا صن، الهوية والعنف وهم المصير الحتمي، عالم المعرفة عدد ٣٥٢ يونيو ٢٠٠٨، ص ١٧.

[2] – المرجع السابق ص ٣٤.

في صدد إتاحته، فهذا الاستلاب الحديث للإنسان وانقسام العالم إلى مستعمِر ومستعمَر وإن بصورة جديدة لا تفيد شيئاً سوى التدمير المتبادل للقيم الحضارية والإنسانية.

ولكن ألم يكن الحال هكذا دائماً عبر تاريخ الإنسانية الطويل، يدعي إنسان ما الديمقراطية وإيمانه بحقوق الإنسان ولكنه ينكرها على الآخرين ؟.

والصورة اليوم أصبحت واضحة أمام الجميع فلا يخفى على أحد أن حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة إذا صح التعبير ـ وهو صحيح ـ أصبحت تعدّ حجر الأساس في إقامة المجتمع الحر المتحضر، بل إن عدالة الحكم والحكام وشرعيتهم تتوقف اليوم على مدى احترامهم لهذه الحقوق والحريات، ومدى تطبيقهم لمفاعيلها المختلفة، كما تزايدت تزايداً متسارعاً المؤسسات والمنظمات الدولية والمحلية التي جعلت دأبها وشغلها الشاغل مراقبة انتهاكات حقوق الإنسان وإصدار التقارير الدورية التي تشهر بمن يخالفها، وتصنيف الدول على هذا الأساس بل وصل الأمر إلى حد رفع الدعاوى القانونية أمام المحاكم المختصة لمحاكمة المعتدين ومنتهكي هذه الحقوق.

والحال أن أيّ مراقب بسيط يستطيع القول أننا ما زلنا بعيدين عما نصبو إليه،لأن آلة الظلم ما زالت تعمل وعجلة الفساد وانتهاك حقوق الضعفاء ما زالت تدور ما دام إله الحرب ما زال مسلماً حربته إلى أيد لا تعرف الرحمة، أيد تعمل بوحي من كارتلات ضخمة وشركات عملاقة لا هم لها سوى

تكديس الثروات وتركيز السلطة واللعب بمصير هذا الكوكب الذي يضيق بسكانه يوماً بعد يوم.

ما نحتاجه اليوم هو اعتراف متبادل بالمشكلة وبالذنب، و إلا فما يحدث اليوم هو مزيد من العنصرية والفاشية والعنف والإرهاب والنهب والاستغلال والحروب الأهلية والإقليمية واحتكار التقدم.

وإذا كان هذا هو الوجه المظلم فلا يسعنا إطلاقاً ومن منطلق علمي موضوعي إنكار الوجه المشرق، فالعالم اليوم قرية صغيرة يرى بعض سكانها أن هناك سكاناً آخرين يتمتعون بحقوق وحريات لم تكن تخطر لهم على بال وأن بإمكانهم الحصول عليها رغم العوائق والصعوبات.

فإذا كان مفهوم "حقوق الإنسان"، بحسب التعريف الوارد في كتاب *التربية على حقوق الإنسان*، الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٨٩: "هي تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن أن نعيش كبشر من دونها. فحقوق الإنسان والحريات الأساسية، تتيح لنا أن نُطوِّر وأن نستخدم بشكل كامل، صفاتنا البشرية وذكاءنا ومواهبنا ووعينا؛ وأن نلبي احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات. وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد، من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان".

كما علينا ألا ننسى أن الإرهاصات الأولى لحقوق الإنسان، ولدت في حقل الفكر الفلسفي والأخلاقي، قبل أن تنتقل إلى الاختبار على أرض الواقع وتواجه التعقيدات والتناقضات بين الواقع والمأمول.

فقضية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية باتت من أهم القضايا التي تشغل الحكومات والشعوب على حد سواء في الدول النامية وتنال قدراً كبيراً من الاهتمام في التعامل الدولي من قبل الدول والمؤسسات الدولية ولاسيما الأمم المتحدة ومنظمة التجارة العالمية.

وحقوق الإنسان في جوهرها هي احترام كرامة الإنسان وإعلاء قيمته، وهي تعبير عن تراكم اتجاهات فلسفية وعقائد وأديان عبر التاريخ لتجسيد قيم إنسانية عليا تتناول الإنسان وعلاقته بالمجتمع وبالسلطة الحاكمة، وتكونت نظريات عكست منظور مجتمعات معينة، ووضعت بعض الأطر الدستورية لتلك العلاقة، وبفعل إدارة سياسية عبرت عنها ثورات وطنية أدرجت حقوق الإنسان في الدساتير الوطنية ومنها دخلت ميدان القانون الدولي في القرن العشرين وتأصلت عبر عدة اتفاقيات ومواثيق دولية.

ومع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين لعام ١٩٦٦ ودخولهما حيز التنفيذ عام ١٩٧٦، بدأ عهد جديد في تاريخ حقوق الإنسان، فلأول مرة تصبح الدول ملزمة أمام المجتمع الدولي بتعزيز حقوق مواطنيها، ولأول مرة تقوم تلك الدول بمنح هيئة دولية سلطة دراسة ومراقبة مدى وفاء الدول بوعودها المتعلقة بمراعاة تلك الحقوق، ولأول مرة أيضاً تتاح

لضحايا انتهاكات حقوق الإنسان وسيلة للتظلم لا تخضع لولاية السلطات التي قامت باضطهادها. وأصبح العمل الدولي من أجل إدخال تحسينات في التشريعات الوطنية وفي الممارسات الإدارية والقضائية المتصلة بحقوق الإنسان، ومن أجل إقناع الحكومات ـ وحتى إجبارها ـ على إنهاء حالات انتهاك هذه الحقوق، يطال جميع الدول التي كانت ـ وما زالت ـ تدعي السيادة داخل إقليمها.

وفي ظل انقسام العالم إلى معسكرين طوال الحرب الباردة، استمر كل معسكر ينظر إلى حقوق الإنسان من الزاوية التي تدعم أيديولوجيته، مستخدماً ذلك سلاحاً ضد المعسكر الآخر، وقد ركز المعسكر الغربي على الحقوق السياسية والمدنية، وهي الحقوق التي أهملها المعسكر الشرقي، الذي ركز بدوره على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والتي كذلك أهملها المعسكر الغربي.

لقد صدر ما يربو على مئة إعلان واتفاق وعهد دولي، وانضمت إليها معظم دول العالم وصادقت عليها بالوسائل الدستورية، الأمر الذي كون منظومة دولية اكتسبت صفة العالمية وأصبحت جزءاً من القانون الدولي، بحيث لم تعد الانتهاكات شأناً داخلياً، إنما شأناً دولياً يهم المجتمع الدولي.

وقد تناول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدان الدوليان مجموعتين من الحقوق، فالعهد الأول تناول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بينما تناول العهد الثاني الحقوق المدنية والسياسية، وكان لتطور العلاقات الدولية

ووسائل الاتصال وثورة المعلومات أن أصبح العالم يعيش في منظومة علاقة تأثير متبادل، بدأت تجلياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في فكـــرة الديمقراطيـــة وحقـــوق الإنســـان بـــالمفهوم المعـــولم، وظهـــرت إلـى الوجـود مجموعـة مـن الحقـوق لـم يتناولهـا الإعـلان العـالمي والعهـدان الدوليان، وهي ما أصبحت تعرف بالجيل الثالث لحقوق الإنسان، مثل الحق في السلام، والحق في بيئة نظيفة، والحق في التنمية..وغير ذلك.

وإذا كانت المجموعة الأولى تتطلب أن يكون دور الدولة إيجابياً عن طريق العمل على تأمين هذه الحقوق وتعزيزها، وتتطلب المجموعة الثانية أن يكون دور الدولـة سـلبياً، بمعنـى أنهـا مطالبـة فقـط بالامتنـاع عـن الاعتـداء علـى الحقوق والحريات، فإن هذه المجموعة الأخيرة تفترض الفعل الإيجابي، ولكن لـيس مـن الدولـة فقـط، بـل مـن كـل الأطـراف، الأفـراد والحكومـات والمجتمـع الدولي بأسره.

والحـال أن قضـايا حقـوق الإنسـان اليـوم ليسـت قضـايا سياسـية فحسـب، بـل اجتماعيـة واقتصـادية وثقافيـة، فرديـة وجمعيـة، وبـين الاعتـراف الصـوري والشـكلي بحقـوق الإنسـان، وتغييبهـا العملـي والفعلـي علـى أرض الواقـع والممارسة، أصبح احترامها اليوم وارداً أكثر من أي وقت مضى، سواء على الصـعيد الـوطني أو الـدولي، هذا مـع الجـزم بأنـه لا يمكـن لأي بلـد كـان أن يفخـر أو يتبـاهى باحترامـه لكـل المواثيـق الدوليـة والالتزامـات المتعلقـة بحقـوق الإنسان، فإن احترام حقوق الإنسان بات يشكل الآن مصدراً جديداً لشرعية

أي نظام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن القول أنّ قضية حقوق الإنسان أصبحت تستخدم كطريقة لإحداث تغيير النظام في نظم السياسات العالمية.

فبعد تنامي الدعوة إلى النظام الدولي الجديد وحدوث متغيرات دولية وإنسانية عدة، في مناطق متعددة من العالم، أصبحت قضية حقوق الإنسان تعالج بوصفها جزءاً من السلم والأمن الدوليين، الأمر الذي يجيز لمجلس الأمن ممارسة صلاحياته بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة.

إن اتفاقات حقوق الإنسان تشكل مثلاً أعلى وأيديولوجية قانونية، وهناك التزام قانوني بالامتثال من جانب الدول، غير أن هذه الالتزامات واسعة وكثيرة المطالب كما يبدو، إذ إنه من الأكثر تعقلاً اعتبارها أهدافاً يتم تحقيقها بمرور الزمن، وليست مجرد سياسة حكومية يمكن تنفيذها فوراً.

والأمر أنَه من المهم أن نحاول معرفة: ما حدث ؟ وكيف حدث ؟ ولماذا ؟، ليس لأي سبب آخر سوى أن نتعلم من أخطائنا ـ وهذا ما يميز البشرية ـ إن ما نطمح إلى مقاربته في هذا البحث هو محاولة الإجابة على سؤال هام يتلخص بكيفية بدء وعي البشرية إلى إنسانيتها وحريتها وحقوقها، وما هو المسار الذي سلكته هذه الحقوق والحريات حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم «فالمعرفة قوة» كما كتب «فرنسيس بيكون» قبل ما يقرب من أربعة قرون، والمعرفة الصحيحة تحررنا جميعاً من رواسب الماضي وآلامه وتفتح أمامنا مستقبلاً أفضل نتمناه للجميع.

وتأسيساً على ما تقدم نرى أن أهمية البحث تأتي من كونه يطرح قضايا لم تعالج من قبل بمنهج قانوني و سياسي و اجتماعي تحليلي، وكونه يهدف إلى البحث بتجرد وموضوعية، ويتجنب قدر المستطاع زج المعتقدات والأهواء في عملية تكوين الأفكار وإطلاق الأحكام على الواقع، ولكن دون تجاهل تداعيات هذا الأمر على الواقع والعمل المستقبلي.

وهو محاولة تتوخى الإصلاح عن طريق نقد بعض التجارب ومنها التجربة العربية بشكل لا يفهم بأنه تماد في الاستهانة بالذات الحضارية، وتخطئة ما جاء فيها، لأن غير ذلك يعدّ محاولات وتشخيصات مبتورة المعالم ومشوهة الصور، تفاقم ما نحن عليه من ارتباك فكري، وتنحدر بنا نحو الاتجاه الخاطئ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نقد التعامل الدولي مع موضوع حقوق الإنسان ضمن ثنائية القانوني / السياسي، بمعنى هل القانون (خاصة القانون الدولي) في خدمة السياسة، أم هي السياسة في خدمة القانون.

إشكالية البحث

تكمن أهمية حقوق الإنسان من الوجهة القانونية والسياسية في أنها أصبحت تصدر بوثائق دولية وتطبق أو يطالب تطبيقها على الصعيد الوطني، ويرصد مدى احترامها و مدى الالتزام بها عبر آليات دولية تتجاوز المفهوم التقليدي للدولة ذات السيادة.

وكان للاهتمام الدولي المتصاعد بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية أن انعكس قلقاً طال العديد من أنظمة الحكم في العالم، و بالوقت نفسه انعكس ارتياحاً في نفوس شرائح واسعة داخل مجتمعات تعاني فيها حقوق الإنسان عدم الاحترام، وبين هذا وذاك أصبح موضوع حقوق الإنسان ذريعة للتدخل في شؤون العديد من دول العالم.

نتيجة لما تقدم، برزت على أرض الواقع ثلاث قضايا، أصبحت تطرح على جميع المستويات، القضية الأولى هي مسألة الشرعية السياسية للعديد من النظم الحاكمة في إطار خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان الراهن، أما الثانية فتكمن في وعي وثقافة مجتمعات معينة بمفهوم الإنسان وحقوقه، والقضية الثالثة هي التعامل الدولي مع موضوع حقوق الإنسان من قبل المنظمات الدولية وبعض الدول المؤثرة عالمياً.

وفي حقيقة الأمر إننا نشهد عصر الاجتياح الديمقراطي، بحيث تقضي الديمقراطية على كل من يواجهها، وزلزلت رياحها عدد كبير من معاقل الديكتاتورية والتسلط في العالم، ومازالت معاقل أخرى تترنح تحت تأثيرها.

ومن هنا تطرح أسئلة عدة مفادها، هل أن الحقوق والحريات التي تكفلها الدساتير الوطنية باتت كافية في ضوء منظومة العلاقات السياسية

والاقتصادية والاجتماعية التي تأتي في إطار القانون الدولي و العولمة. وهل يكفي أن تنص الدساتير الوطنية على هذه الحقوق ؟.

وما مدى التزام المشرع الدستوري بتلك الإعلانات والمواثيق ؟ وماذا عن الاعتراف الشكلي بهذه الحقوق والتغييب الفعلي لها على أرض الواقع ؟ وهل يعني هذا أن الضمانات الدستورية غير كافية أم المشكلة في أنها غير مفعّلة ؟ وما مدى فاعلية الضمانات الدولية وموضوعيتها ؟.

هذا دون أن نغفل أنه هناك ظاهرتان ترافقان خطاب حقوق الإنسان في الوقت الراهن، هما ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح أيديولوجي ضد الخصم، وظاهرة منازعة عالمية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باسم الخصوصية، فماذا عن تسييس حقوق الإنسان، وما مدى صحة الإدعاء بالخصوصية؟.

مشكلات البحث

لا شك أن التصدي لهذا الموضوع ينطوي على تحديات ومشكلات متعددة يمكن أن نبرز أهمها بالآتي:

١. إن البحث يتصدى لقضايا ساخنة تشكل محور سجالٍ وخلاف بين تيارات ومذاهب فكرية وسياسية وقانونية مختلفة لذا فإن التعرض لها ينطوي على مشكلات ترقى إلى مستوى التحديات.

٢. إن تداخل الفكري والسياسي بالقانوني ولاسيما في التعامل الدولي يرتب عبء ضبط الدراسة القانونية كي لا تنجر نحو التحليلات الفكرية والسياسية المحضة.

٣. من مشكلات البحث في هذا المجال هي قلة الدراسات التي تصدت لهذا الموضوع بشكل قانوني ـ دستوري ودولي معاً ـ دون إغفال الجانبين الفكري والسياسي وتأثيرهما في الجانب القانوني.

٤. والموضوعية في هذا البحث هي من الصعوبة بمكان، لأنها تصطدم دائماً بالممنوع وما يثير الحساسيات، فهناك مشكلة هي الانزعاج الذي يرافق التطرق لممارسات حقوق الإنسان داخل أي بلد، والتعتيم مشكلة ولكن التلميع ليس أقل إشكالاً.

٥. إن أغلب الدراسات تأخذ الظاهرة بذاتها، معزولة عن غيرها من الظواهر، فهي تأخذ موضوع حقوق الإنسان بصورة منعزلة عن البنية السياسية والاجتماعية السائدة، وهي ترصد ممارسات معينة، دون أن تكشف عن الأسباب العميقة لها، كما تعمد بعض الدراسات إلى افتراض أحكام مسبقة، وتحاول البرهنة عليها بصورة غير مقنعة، وغالباً ما تثير الشك في دوافعها،

إما لما فيها من تحيز أو معارضة، أو لما فيها من بعد عن المنطق والفهم السليم للبحث.

فرضية البحث

يقوم هذا البحث على فرضية مؤدّاها أن موضوع حقوق الإنسان لم يعد شأناً داخلياً بل أصبح دولياً، وأن التعامل الدولي في هذا المجال كثيراً ما يتعدى منطق القانون الدولي لتحكمه سياسة القوة، وأن هناك تأثيرات وتداعيات مهمة لخصائص النظام الدولي المعولم وقوانينه على الوحدات المكونة له.

وأن منظومة حقوق الإنسان في المجال الدولي أخذت تنحو باتجاه بلورة نهائية لها، غير أنها في مجال القانون الدستوري وخصوصاً في الدول النامية تحتاج الكثير من التعديل والتحديث، إذ أنّ الكثير من الدساتير الوطنية باتت غير مواكبة للتطور في هذا المجال لا من حيث النوعية ولا من حيث الضمانات.

وهذا يؤسس لفرضية أخرى مفادها أن قضايا حقوق الإنسان يجب النظر إليها على أنها منهج حياة، وليست مجرد شعارات للاستهلاك المحلي، وأن الإصلاحات الدستورية التي أدخلتها بعض الأنظمة، ليست إلا نوعاً من محاولة التهدئة الداخلية ومحاولة كسب الشرعية في مواجهة المجتمع الدولي.

منهج البحث

منهج البحث هو منهج التحليل و الدراسة المقارنة، والتحليل هنا يبدأ من المكونات الأساسية لقضية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ـ الإنسان ذاته والمجتمع بكليته، والدولة والنظام الدولي ـ لينتهي بأولويات لا يحتمل تطبيقها الانتظار. أما المقارنة فهي على مستويات عدة، فهي مقارنة بين الأيديولوجيات، ومقارنة بين النظرية والتطبيق، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، مقارنة بين الدول النامية والدول المتقدمة...وغير ذلك، هذا كله فيما يخص حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

وعلى ضوء المنهج المشار إليه أعلاه فقد جاء البحث مقسماً إلى أبواب وفصول ومباحث نتناولها بالدراسة تباعا.

البـاب الأول

دراسة في المصطلحات والمفاهيم وتطورها التاريخي

البـاب الأول

دراسة في المصطلحات والمفاهيم وتطورها التاريخي

*الفصل الأول: التطور التاريخي لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية

المبحث الأول: الحقوق والحريات في الحضارات القديمة

المبحث الثاني: الحقوق والحريات في العصور الوسطى

المبحث الثالث: الحقوق والحريات في العصر الحديث

*الفصـل الثـاني: الإشـكاليات المرتبطـة بمفهـوم حقـوق الإنسـان وحرياتـه الأساسية

المبحث الأول ـ الإنسان ومفهوم المواطنة

المبحث الثاني: مفهوم الحق و مفهوم الحرية

المبحث الثالث: مفهوم الدولة والمجتمع

بداية يدور التفكير عند البحث في موضوع حقوق الانسان، في عدّة محاور لعل أولها مرجعية هذه الحقوق وتطورها التاريخي، ويتمثّل ثانيها في الانواع المختلفة للحقوق والحريات كما أفرزها هذا التطور وأطّرها في دساتير وطنية ومواثيق دولية. أما ثالثها فيكمن في آلية ضمان احترام التمتع بحقوق اللانسان سواء على مستوى الدولة أو على المستوى الاقليمي والدولي.

وبعيدا عن الدراسة النظرية لموضوع حقوق الانسان يتجلى محور رابع ألا وهو الاشكاليات المرتبطة بمفهوم حقوق الانسان وهو من الاهمية بمكان لدرجة أننا نستطيع القول أن هذه الاشكاليات تعد نقطة الانطلاق في أي دراسة ذات صلة بحقوق الانسان وحرياته، وهي من الصعوبة بمكان. فالاشكالية بخلاف المشكلة لا تتحرى عن جواب بقدر ما تعني صياغة السؤال وسوقه الى مجال الوعي عن طريق التحريض على البحث عن الجواب، في حين ان المشكلة هي كل مسألة يمكن اللاجابة عنها، فهناك جملة من الاسئلة تدور بذهن الباحث في موضوع حقوق الانسان، لعل أهمها هو: هل التمتع بحقوق الانسان شرط مسبق لتطور المجتمع أم هو نتيجة وحصيلة هذا التطور ؟

والحقيقة أنه لا يمكن فصل الشرط عن النتيجة فهناك تلازم عضوي، فلا يمكن تطبيق حقوق الانسان في مجتمع مريض يعاني الكثير من الاشكاليات البنيوية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وفي الوقت نفسه، هكذا مجتمع لا يمكن أن يتيح تطبيقا سليما لحقوق الانسان.

هذه الاشكاليات البنيوية تطال الانسان ذاته، في عقله وانسانيته، وفي علاقته بمجتمعه والسلطة القائمة فيه، وتطال الدولة والمجتمع وجميع المفاهيم المتصلة بحقوق الانسان، فحقوق الانسان وإن كانت تشكل شرطا لازما لكل

تطور، إلا أنها شرط غير كافٍ، فهي شرط وبنفس الوقت مشروطة بجملة من الشروط لعل أهمها وأكثرها غيابا عن الواقع العربي هو البيئة الاجتماعية والسياسية المناسبة.

فالانسان العربي مازالت تحكمه الغيبيات والنزعة الماضوية ومنطق الراعي والرعية، والحرية مفهوم غريب عن وعيه، وحقوقه هي واجبات مفروضة، والذي يسير حياته هو النقل لا العقل لدرجة أن أصبحت مساهمته في النتاج الفكري العالمي تساوي الصفر.

وماحصل للدولة عند انتقال المجتمعات العربية الاسلامية اليها، أنها أرادت أن تحتل الموقع الذي كان يحتله الدين، أي أن تملك روح الناس وأفئدتهم وقلوبهم، لا أن تتعامل مع أجسادهم وعقولهم ومصالحهم، لقد أرادت أن تكون موضوع عبادة جديدة وتأليه، بل إنها تحولت بالفعل الى نوع من الصنم المعبود أو الطالب للعبادة والخضوع ـ على حد قول برهان غليون ـ وهكذا بدلا من أن تكون مولدة للسياسة الوطنية وأن تتحول الى منبع قيم الحرية، أصبحت أداة استلاب جماعي ورمزا للروح القهرية [1] .

هذه الاشكاليات جعلت موضوع الديمقراطية و حقوق الانسان فكرة مستحيلة التطبيق رغم وجودها الشكلي من خلال الدساتير، فعند مراجعة الدساتير العربية نجد كما من الحقوق والحريات لا تختلف كثيرا عما هو موجود في دساتير أكثر الدول ديمقراطية واحتراما لحقوق الانسان، الا ان المشكلة ليست في النص انما في التطبيق على ارض الواقع الذي يعاني الاشكاليات التي سبق ذكرها.

---

[1] – برهان غليون – نقد السياسة، الدولة و الدين – المؤسسة العربية للدراسات و النشر – بيروت – ط٢ –١٩٩٣– ص ١٧٨

الفصل الأول

التطـور التاريخــي لحقـوق الإنسـان وحريّاتـه الأسـاسيّـة

كان الفرد يخضع خلال قرون طويلة، للجماعة في كل شيء، من دون حدود أو قيود، وبدأت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة، إلى أن ظهرت حركات نضالية عبر العالم، اتفق على أنها أول ما ظهرت في إنكلترا في القرن السابع عشر، وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا في القرن الثامن عشر، وقد كان هدف هذه الحركات هو الإطاحة بالأنظمة الاستبدادية التي تمثل عقبة أمام الحرية والمساواة، والانطلاق بالإنسان من طور الرعية إلى طور المواطنة، حتى يكون طرفاً في تسيير شؤون بلاده وفقاً لقوانين يساهم في وضعها بصفة مباشرة أو غير مباشرة، تضمن له حقوقه وتحميها من تجاوزات الحكام.

هذا التطور –في حقيقة الأمر– حدث عبر ألاف السنين، منذ وعى الإنسان حقيقة أنه كائن اجتماعي، و لذلك فإن دراسة تاريخ تطور الحقوق و الحريات عبر العصور المختلفة له أهمية كبيرة في محاولة الإحاطة بهذا الموضوع.

فموضوع حقوق الانسان ليس وليد العصر الحاضر فهو قديم قدم الانسانية، ويشكل جزءاً لا يتجزأ من تاريخها، وإذا كان الإعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن الصادر في أعقاب الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ يعد نقطة الانطلاق لصياغة نظرية عامة متكاملة للحقوق والحريات الفردية، فإن المبادئ التي تضمنها هذا الإعلان والمفاهيم التي اعتمدها لم تولد من العدم ولم تنشا دفعة واحدة، فهي خلاصة صراع طويل بين الانسان والسلطة، أنتج مفاهيما فكرية وقانونية صاغها مفكرون ودافعوا عنها من خلال نظريات ومدارس عدّة، وسوف نتناول فصول هذا التطور من خلال دراسة الحقوق والحريات في المجتمعات البدائية والحضارات القديمة، وفي العصور الوسطى والعصر الحديث.

المبحث الأول

الحقوق والحريات في الحضارات القديمة

أولاً: مصر القديمة:

تتميز الحضارة المصرية بأنها حضارة زراعية وأنها تدين لنهر النيل بوجودها حتى قيل إن مصر هبة النيل، وكانت الحاجة إلى السيطرة على آلية توزيع مياه النهر وعلى فيضاناته هي السبب في ضرورة قيام حكم مركزي قوي. يحاول الجمع بين السلطة القوية المرهوبة الجانب والعادلة بمفهوم ذلك الزمان عن العدل. ويمكننا تتبع الحقوق والحريات في مصر القديمة عبر تقسيم تاريخها إلى حقبتين وهما:

١ ـ العهد الفرعوني:

استطاع الفراعنة تنظيم مجتمعهم على أسس بسيطة تؤمن فرض سلطة مطلقة من جانب الفرعون على شعبه مثلما تؤمن نوعاً من العدالة العامة لأفراد المجتمع. هذا الأمر اقتضى أن يكون الفرعون هو الإله وهو الرمز الديني للبلاد بأسرها. ولذا يقوم بتعيين مراتب ودرجات الكهنة الذين يقومون على خدمة الآلهة في المعابد ويتقبلون من الناس القرابين التي تقدم على مدار أيام السنة باسمه. وإضافة إلى هذه الوظيفة الدينية الأساسية كان للفرعون وظيفة أخرى عسكرية لا تقل أهمية عن الأولى. فهو كإله مسؤول عن سلامة شعبه وبلاده وحمايتهما من الأخطار الخارجية والدفاع عنهما. ولذلك كان هو الذي يقود بنفسه القوات العسكرية التي تتصدى للغزاة على حدود مصر. ومن الطبيعي أن يتمرس هذا الفرعون – الإله – ومنذ الصغر

بكل فنون القتال ليكتسب الشجاعة والمهارة اللازمتين ليس فقط للقيادة وإنما لإحراز النصر بشكل دائم[1].

وكان يقع على عاتق الملك استتباب الأمن والنظام في البلاد وإشاعة العدل بين الرعية. وقد مرت حقبة الفراعنة بثلاث مراحل هي: مرحلة الدولة الفرعونية القديمة، ومرحلة الدولة الوسطى ومرحلة الدولة الفرعونية الحديثة، ويذهب علماء تاريخ القانون المصري إلى أن الدولة الفرعونية القديمة قامت عام (٣٢٠٠)ق.م. وإلى أن الحكم في تلك الدولة بدأ ملكياً مطلقاً يقوم على فكرة ألوهية الملك الذي يلقب بالفرعون، ويعد سيد الأرض ومن عليها، فلم يكن من حق الشعب أن يشارك بأي حال من الأحوال في إدارة شؤون الحكم، وإنما على جميع أفراد الشعب السمع والطاعة.

ويمكننا أن نستدل من الأهرامات والمعابد الفاخرة والمقابر الملكية على غياب الحريات،فإذا كانت هذه الآثار والأوابد تعطينا فكرة عن الرقي المعماري لمصر القديمة إلا أنها أيضاً تخبرنا عن العناء والذل الذي لاقاه بناتها من أسيادهم الفراعنة،لكي يبنوا لهم ما يخلدهم، فمن يذكر اليوم آلاف العمال الذين شاركوا في بناء هذه الأوابد ولاقوا حتفهم في سبيل إعلاء شأنها.

وإذا كانت الدولة الفرعونية الوسطى التي ظهرت عام (٢١٤٣)ق.م قد تبنت قاعدة ((العدل أساس الملك)). ولم يعد الملك ذلك الإله الذي يعتمد على آبائه الآلهة في حكمه للبشر، والذي لم يكن للبشر أن يحاسبه أو أن يقوّم أعماله وتصرفاته. فإن الدولة الفرعونية الحديثة التي بدأ عهدها عام (١٥٧٠)ق.م. أعادت نظام الحكم إلى سيرته الأولى كما كان في الدولة القديمة، حيث لقب الحاكم بالفرعون، وأصبح ملكه مطلقاً، واجتمعت في يده

---

[1] – خضر خضر– مدخل إلى الحريات العامة و حقوق الإنسان– المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس– لبنان – ط بدون– تاريخ بدون– ص٢٧.

كل السلطات الدينية والزمنية، ولم يعدّه المصريون ملكاً مؤلهاً فحسب وإنما ادعى هو نفسه أنه إله، فقال كما أورد القرآن الكريم مقولته: (أنا ربكم الأعلى)."سورة النازعات:جزء من الآية ٢٤"[١].

وأضاف " وقال فرعون: يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري..." (القصص ٣٨).

٢ ـ عهد الهكسوس والبطالمة والرومان

لا يتصور أحد أن يكون حال حقوق الإنسان المصري وحرياته الشخصية تحت ظل الاحتلال أحسن حالاً من حقوقه أيام الفراعنة. فقد سار الرومان مثلاً على سياسة التمييز العنصري فقسموا سكان مصر إلى طبقات بعضها فوق بعض، فكان للرومان –وهم سادة المجتمع– العديد من الامتيازات، وعلى غيرهم تقع الأعباء، وكان السكندريون يشغلون الطبقة التالية للرومان، والمصريون أبناء البلاد الأصلية في الطبقة الأخيرة[٢]، فقد أرهقت الضرائب كاهل المصريين مثلاً في عهد البطالمة وكان أسلوب جَنيِها مجحفاً، وفي عهد الاحتلال تذهب الضرائب إلى خارج البلاد فلا يستفيد منها المصريون بشيء[٣]. وقد ظلت مصر تئن تحت نير الظلم الروماني حتى فتحها المسلمون.

---

[١] – هاني سليمان الطعيمات– حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للتوزيع و النشر– عمان– الأردن– ط١–٢٠٠١– ص٤٦.

[٢] – نفتالي لويس، الحياة في مصر في العهد الروماني، ترجمة د. آمال الروبي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة – ط١، ١٩٩٧، ص ٢٢ـ٢٣.

[٣] – انظر– سير فلندرز بيتري– الحياة الاجتماعية في مصر القديمة– ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم–الهيئة المصرية العامة للكتاب –١٩٧٥.

ثانياً: حضارات بلاد الرافدين _العراق_:

أنتجت التجمعات البشرية في بلاد الرافدين أقدم الحضارات في العالم، كحضارة البابليين والآشوريين، والسومريين وغيرهم، ونحن نعلم اليوم نتيجة المكتشفات الضخمة أن هذه الحضارات كانت تعرف حقوق الإنسان وواجباته تجاه المجتمع الذي يعيش فيه بالحد الذي كان مسموحاً به تلك الأيام، وضمن الظروف الطبيعية والاجتماعية والسياسية السائدة، وقد ساعد في ذلك وجود سلطة قوية وثروات طائلة بمعايير ذلك الزمان مما استوجب تشعب المعاملات التجارية والمدنية بين السكان وتطلب تنظيم شؤون الأسرة والزواج والطلاق وحقوق السادة والعبيد وما إلى ذلك.

وخير دليل على ذلك " الجزء الذي نشر من المجموعة القانونية السومرية، والذي ترجم في عام (١٩١٥) من قبل العالِم كلاي فهذا الجزء يتناول: الإجهاض، التبني، خطف المرأة، التعويض عن الأضرار التي تصيب مالك مركب غريق، أو مالك ثور هلك بسبب خطأ ارتكبه المستأجر، وكان يشار إلى هذه المواد باسم القوانين السومرية المتعلقة بالأسرة "[١].

كما أننا نجد أيضاً أن " هنالك جزءاً من مجموعة قانونية حرّرت باللغة السومرية وصدرت قبل العهد الحمورابي وتضمن هذا الجزء نصوصاً تتعلق بحماية الملكية (كمنع الدخول دون وجه حق إلى بستان الغير، ومنع قطع أشجاره، والالتزام بتسوير الأراضي غير المبنية والمطلّة على أحد المنازل"[٢].

---

[١] – الدكتور شفيق الجراح– دراسات في تاريخ الحقوق " المؤسسات الحقوقية في بابل " المكتبة الجديدة– دمشق– ط٢ – ١٩٨٠–١٩٨١ – ص ٤٣.

[٢] – المرجع السابق ص ٤٣ ـ٤٤.

وهناك أيضاً ما يدعى بـ " ألواح الكودورو " التي تتحدث عن حماية الملكية الخاصة.

١ـ قانون حمورابي:

ولكن الأهم في تاريخ الحقوق البابلية هو قانون حمورابي الذي " اكتشفته بعثة أثرية فرنسية في منطقة الهضاب الواقعة إلى الشرق من مدينة بابل العراقية، وهو منقوش بالنقش المسماري على نصب حجري وعليها ٣٦٠٠ سطر تعالج ٢٨٢ قضية تتعلّق بمختلف المسائل القانونية التي تتراوح بين تأمين استمرار الأسرة بوساطة الولد وتأمين الملكية مهما اتخذت من الأشكال والعقوبات الدقيقة بحق الأفراد بحسب طبيعتهم الاجتماعية والتي تقسمها هذه الشريعة إلى ثلاث طبقات: الأحرار، الطبقة الوسطى، العبيد[١].

ويُعرف حمورابي بنفسه في مقدمة قانونه بأنه: اسمه حمورابي، يعني الأمير الذي يخاف الله، وأن السماء نادته من أجل الشعب ورضائه، وأنه يقيم العدل في الأرض ويقتلع جذور الشر والأشرار حتى لا يضطهد القوي الضعيف[٢].

وقد نوه هذا القانون باحترام بعض الحقوق الأساسية وخصوصاً حرمة الملكية الفردية ويستدل من بعض نصوصه أنه اعتمد في المحاكمات قاعدة ((الأصل براءة الذمة)) فجاء فيه: أنه إذا ادعى أحد على آخر بجريمة حكمها الإعدام ثم لم يتمكن من إثبات ادعائه، فيحكم عليه هو بالإعدام[٣].

---

[١] – خضر خضر– مرجع سابق– ص٣١.

[٢] – هاني الطعيمات – مرجع سابق– ص٥٠

[٣] – المرجع سابق– ص٥٠.

ونص القانون على أن " الاسترقاق بسبب الديون لدى البابليين محددة بمدة ثلاث سنوات / مادة ١١٧/ [١].

ويقسم حمورابي طبقات المجتمع إلى ثلاث طبقات هي [٢]:

أ- **الأحرار:** وهم الطبقة العليا في المجتمع، أو المواطنون الذين يتمتعون بحقوق كاملة تميزهم عن طبقتي العبيد والوسط، ولا سيما لجهة التعويضات عن الأذى الذي يمكن أن يلحق بهم من جرّاء عمل معين. فمن يقتل ابن رجل حر يقتل ابنه، ومن يكسر ذراع رجل حر تكسر ذراعه. وهنا يطبق قانون العين بالعين والسن بالسن بدقة بالغة. أما إذا قام رجل بضرب ابنة رجل حر وسبب لها إجهاضاً فإن عليه أن يدفع لها عشرة مثاقيل من الفضة، ويتدنى هذا التعويض إلى النصف بالنسبة لابنة رجل من الطبقة الوسطى وإلى مثقالين إذا كانت ابنة عبد...الخ...

ويظهر هذا التفاوت بين الأحرار والطبقات الأخرى في الأجر المستحق لقاء إحدى الخدمات، إذ يقبض الجراح الذي أجرى عملية ما لرجل حر عشرة مثاقيل وخمسة من رجل وسط ومثقالين من عبد.

ب- **الطبقة الوسطى:** وهذه الطبقة ليست واضحة المعالم لجهة تكوينها. وليس هناك ما يدلّ على أصلها أو التأكد من أنها حصرت بمهن محددة. ويبدو أن العبيد السابقين أي أولئك الذين استطاعوا شراء حريتهم أو الحصول عليها بطريقة أو بأخرى كانوا يؤلفون السواد الأعظم لهذه الطبقة، وامتيازاتها تساوي نصف امتيازات طبقة الأحرار وأكثر من ضعفي طبقة العبيد.

ج- العبيد: كان العبد في الدولة البابلية يحتل منزلة وسطى بين المعادن الثمينة والحيوانات الأليفة الهامة في الحياة العائلية. فثمنه وهو عشرون

---

[١] – شفيق الجراح، مرجع سابق، ص٨٠

[٢] – د. خضر خضر، مرجع سابق، ص ٣١ــ٣٢.

مثقالاً يساوي ثمن حمار ويقل بكثير عن ثمن ثور. وهو مثل هذه الكائنات يباع ويستبدل ويرهن ويودع. وتتم هذه الصفقات بموجب عقود مكتوبة، ويكفل البائع حقوق المشتري إن وجدت عيوب مستورة في العبد لمدة حددها القانون بشهر واحد.

وتتكون طبقة العبيد من أسرى الحرب أو من عمليات الشراء القانونية لهم التي تتم خارج البلاد. وهم يتوالدون كعبيد حتى فترة انعتاقهم، أو كأحرار أصبحوا عبيداً، في حالة قيام رجل حر ببيع أولاده، لأن الرجل الحر، وبحسب قانون حمورابي يتمتع بسلطة مطلقة على أولاده حتى زواجهم، ويعدّ الأولاد الذين هم ثمرة زواج رجل حر مع خليلة عبدة عبيداً لا يعتقون إلاّ عند وفاة والدهم، علماً بأن والدتهم تصبح حرة منذ اليوم الأول لزواجها.

ويستطيع العبد أن ينال الحرية إذا ما قام سيّده بوهبه إياها لقاء مبلغ ما، كما يمكن أن يحصل العبد على حريته عن طريق شرائها بالمال الذي يمكن أن يقترضه من الهيكل أو عن طريق خدمات استثنائية يقدمها لسيده.[1]

أمّا فيما يخص الأسرة فيعطي قانون حمورابي المرأة استقلالاً لشخصيتها القانونية ولا سيما في موضوع إدارة أملاكها. فللمرأة الحرية الكاملة بالتصرف كما تريد بكل أملاكها من أموال منقولة أو ثابتة. والعقد هو شرط ضروري وأساسي في الزواج. والمرأة ليست مسؤولة عن ديون زوجها التي سبقت الزواج / مادة ١٥١ /[2]، ولكن ينفذ عليها مبدأ التكافل والتضامن للديون التي تعقد بعد الزواج، وإذا كان الزوج جندياً وطلب للخدمة فيعود آنذاك للزوجة حق إدارة أملاكه إن لم يكن لديه ابن بلغ سن الرشد / مادة ٢٩ /[3].

---

[1] – المرجع السابق ص ٣٣.

[2] – شفيق الجراح، مرجع سابق، ص ٧٦.

[3] – المرجع السابق، ص٧٧.

الزواج من امرأة واحدة هو القانون السائد، إلاّ أن عقم الزوجة ومرضها هما من أسباب الطلاق ويسمح القانون للزوج إن لم ينجب أولاداً من زوجته أو من خليلته أن يدخل إلى بيته زوجة ثانية من أجل تأمين ذريته كما يسمح له بالتبني إذا أراد. ويتم التبني بموجب عقد، وإذا تنكر المتبني لأسرته الجديدة فإنه يباع كعبد. ويمكن للمتبني إن رزق الأولاد لاحقاً أن يفسخ العقد ولكن بشرط أن يعطي المتبنّى الذي يرذله ثلث الحصة الإرثية القانونية باستثناء الأملاك الثابتة، وتحدد النصوص القانونية كيفية توزيع الإرث بين الزوجة والأولاد، كما تحدد الهبات التي يقدمها الزوج لأولاده أو حتى للغرباء.

كما أنه " يجب إعادة البائنة إلى المرأة إذا انحلت عقدة الزواج بسبب وفاة زوجها وبقائها على قيد الحياة من بعده / مادة ١٧١ـ١٧٢ / وفي حال انحلال الزواج بسبب الطلاق دون مبرر أو بسبب العقم / مادة ١٣٧ ـ ١٣٨ / وعندما تنسحب إلى منزل أهلها بسبب إهمال زوجها لها / مادة ١٤٢/ أو لأن زوجها تزوج من امرأة أخرى / مادة ١٤٨ / "[١].

٢ ــ قانون أشنون: الذي تم اكتشافه سنة ١٩٤٥ونشرت ترجمته عام ١٩٨٤ وتظهر فيه التفرقة بين الرقيق الأجنبي والرقيق البابلي حيث كان رق البابليين مؤقتاً وهو أشبه ما يكون بالعقوبة، أما رق الأجانب فهو دائم إلا إذا أعتقه سيده، وتشير هذه القوانين إلى أن الناس في بابل متساوون لا فرق بينهم، وأن الطبقات المشار إليها بين الأحرار وأنصاف الأحرار والعبيد، ناجمة عن التفرقة بين البابلي والأجنبي، وكذلك بين البابلي المحكوم عليه بالاسترقاق المؤقت والبابلي الحر. وهذا القانون يثبت أيضاً مبدأ التعويض عن الضرر بما يتناسب مع هذا الضرر. [٢]

---

[١] – المرجع السابق، ص ٩١.

[٢] – الطعيمات ص ٥٠–٥١.

٣- حكم محكمة مدينة نفر السومرية[١]: "في قضية متعلقة بزوجة قتل زوجها من قبل ثلاثة رجال، فاحتفظت بسر القتل ولم تخبر السلطات في ذلك، وهي بهذا تكون قد تسترت على المجرمين، وعندما علم الملك بخبر الجريمة وتستر الزوجة عليها، أحال القضية إلى محكمة للفصل فيها، وعندما بدأت المحاكمة أفاد القضاة أن الجريمة لا تقتصر على القتلة الثلاثة وإنما تشمل الزوجة لكتمانها الخبر، فاعتبروها شريكة في الجريمة. فتصدى لهذا الرأي اثنان من القضاة وقالا إن التكتم لا يعتبر أثراً هاماً في الجريمة فلا يجوز مقاضاتها بالجريمة كشريكة، فحكمت ببراءة المرأة من الاشتراك بالجريمة".

"ولقد عثر على محضر هذه القضية سنة ١٩٥٠م في تنقيبات البعثة الأمريكية في مدينة (نفر) وأجريت مقارنة بين هذا الحكم السومري وما يمكن أن تحكم به المحاكم في وقتنا الحاضر، فأرسلوا ترجمة الوثيقة إلى عميد كلية الحقوق في جامعة بنسلفانيا آنذاك، فأجاب بأن المحكمة المعاصرة ستحكم بنفس الحكم. ففي هذه الوثيقة دليل على حماية حياة الإنسان، وعلى الواجبات الملقاة على عاتق المواطن، والأخذ بالتدابير اللاحقة على ارتكاب الجريمة، وعدم التفريط بالحق العام بمتابعة المتهمين بارتكاب الجريمة، وفيها دليل على تعدد في هيئة المحكمة وعلى نظام المحلفين وعلى حق الدفاع عن المتهم".

---

[١] - هاني الطعيمات، مرجع سابق، ص٥١

ثالثاً: حقوق الإنسان في اليونان وروما القديمة

١ـ الحرية في بلاد اليونان:

يوماً ما وقف الخطيب اليوناني الشهير بركليس صائحاً: " إن أثينا هي مدرسة الهيلينين التي أوجدت مواطنين أحراراً في بلد حر وحكومة اتجاهاتها كاتجاهات القانون المحايد لأنه صواب وحق وحرية المواطن هي حقه في المناقشة والمساهمة وفقاً لكفايته الذاتية ومواهبه لا لثروته أو طبقته الاجتماعية "[١].

صحة هذا الكلام من عدمها تخضع للوجهة التي ننظر فيها إلى الأمور فالحرية التي يتحدث عنها بركليس كانت خاصة بالمواطنين الذكور وبالتالي يخرج من دائرتها النساء والأغراب والعبيد.

ويشير ول ديورانت في كتابه قصة الحضارة إلى أن عدد سكان أثينا في ذلك الوقت كان (٣١٥٠٠٠) يحق لـ (٤٣٠٠٠) منهم حضور الاجتماع الشعبي الذي يناقش أمور الدولة، ولم يكن يحضر فعلياً أكثر من ثلاثة آلاف منهم، أما جملة المستبعدين لأنهم ليسوا مواطنين فكان بينهم (١١٥٠٠٠) رقيق وجميع النساء والعمال وجميع الغرباء وعددهم (٢٨٠٠٠) مستوطن[٢] ، ولم تكن المناقشة حرة كما نعتقد اليوم بل كانت هنالك شروط يجب أن تتحقق فيمن يصعد إلى منبر الخطابة، التي كانت تبدأ تحت رقابة سبعة أشخاص

---

[١] – خليل الحديثي – حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ملاحظات في نقد الفكر الغربي، في حقوق الإنسان في الشريعة والقانون، التحديات والحلول– مؤتمر كلية الحقوق الثاني – ٨ـ٩ آب ٢٠٠١ جامعة الزرقاء الأهلية– ط١–٢٠٠٢– ص–٣٤.

[٢] – عصمت سيف الدولة–الإستبداد الديمقراطي– دار الكلمة– بيروت– ط١–١٩٨١– ص ٤ـ٥.

يجلسون على مقاعد عالية ويسمون حفظة القانون، فإذا انتقد أحد الخطباء قانوناً سارياً أمروه بالتوقف ثم يلغى الاجتماع فوراً، ولا يصعد أحد غيره[1].

وكان "صولون " وهو أحد حكماء اليونان السبعة قد أصدر عام ٥٩٤ ق. م "قانون صولون" ومن أبرز مواده " إلغاء استرقاق المدين المعسر، إعطاء المرأة بعض الحقوق الإرثية، إلا أنه أبقى نظام الطبقات وحرم طبقة الرقيق من المشاركة السياسية " [2] وكان التنظيم المدني في اليونان القديمة يقوم على ثلاث مؤسسات وهي:

أ- الجمعية أو المؤتمر الشعبي الوطني العام: وهي مفتوحة أمام كل المواطنين الأحرار البالغين سن الرشد، ويتمتع جميع الأعضاء فيها بحقوق متساوية لا سيما حق إبداء الرأي. وعضوية الجمعية تعني حق الاشتراك في حياة المدينة السياسية وهو حق شخصي لا يمكن تفويضه لأي شخص آخر.

ب- المجلس أو الحكومة: وهو الجهاز السياسي الثاني في دولة المدينة ودوره يكون أحياناً أهم من دور الجمعية فهو يراقب نشاط القضاة المدنيين ويؤمن الأعمال الإدارية الجارية وتنفيذ مقررات الجمعية ويقوم بتوجيه سياسة المدينة العامة وهو يمارس صلاحياته لمدة سنة كاملة.

ت- القضاة المدنيون: ويختلف عددهم وطريقة وشروط تعيينهم وتوزيع الصلاحيات فيما بينهم من مدينة لأخرى وهم مسؤولون عن أعمالهم أثناء ولايتهم وبعد انتهائها [3].

---

[1] – المرجع السابق ص٥.

[2] – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق – ص٤١

[3] – خضرحضر، مرجع سابق، ص٣٤.

ولكن الواقع يخبرنا أن دعاة حقوق الإنسان الحقيقيين في ذلك الزمن كانوا بلا شك هم من أسمَتهم المروّيات التاريخية "بالسفسطائيين" ورغم المعنى السلبي لهذه الكلمة كما نراه اليوم إلا أنها لم تكن كذلك حينذاك.

واجه السفسطائيّون نظاماً اجتماعياً وسياسياً ناجزاً يقوم على عدم الاعتراف بالحقوق إلا للأثينيين الذكور الأحرار أما باقي السكان من إناث وعبيد وأغراب فكانوا مواطنين من الدرجة الثانية لا يتمتعون بالحرية بل هم بشكل أو بآخر من ممتلكات مواطني الدرجة الأولى ويتوقف مصيرهم بل حياتهم الشخصية على هذه العلاقة المفروضة بين السيد الحر وبينهم، ويرعى هذا التقسيم مفكر وفيلسوف كبير هو أفلاطون الذي استطاع بقامته الفكرية الهائلة أن يطمس أفكار السفسطائيين بل يحول الكلمة نفسها إلى مسبة وعار تصم أتباعها حتى زمننا هذا. والأخطر من ذلك أن تعاليمهم قد فقدت وسترت ولم يبق لنا إلا بعض الشذرات المنثورة في كتب أفلاطون ذاته حين أورد بعض أفكارهم كي يسخفها ويرد عليها. كما يشير إلى ذلك الدكتور حامد خليل في كتابه "دراسات فلسفية".

ويكفي أن نورد بعض أقوالهم لنرى عمق نظرتهم الإنسانية واهتمامهم بالإنسان بغض النظر عن لونه وعرقه، فيقول أحدهم وهو أنطيفون " إن كل عبودية هي منافية للطبيعة"

وقال ألسيداس ـ تلميذ جورجياس ـ " إن الآلهة جعلت كل الناس أحراراً ولم تجعل الطبيعة من أحد عبداً " [1].

وكان هيبياس يقول "إن البرابرة مواطنون زملاء لنا بالطبيعة ولو لم يكن ذلك بالقانون"[2].

---

[1] – حامد خليل–مشكلات فلسفية– منشورات جامعة دمشق–ط٢–١٩٩٥/١٩٩٦– ص ٢٧.

[2] – المرجع السابق، ص ٢٨.

ولنفهم مدى خطورة هذا القول وثوريته يوم ذاك علينا أن نعرف أن أثينا كانت تعدّ البرابرة أعداء بالطبيعة وأن التقسيم الطبقي والعرقي الذي أقامه أفلاطون ـ وأخذت به أثينا ـ كان يقول أن الطبيعة أنتجت بشراً مختلفين عن بعضهم البعض، فبعضهم مصنوع من ذهب وهم السادة الأحرار والبعض الآخر من نحاس أو حديد وهم بقية الناس وبالتالي لا مجال للمقارنة بالحقوق بين الذهب والحديد، ما حدا به إلى الدعوة صراحة إلى ترك الضعفاء والمرضى يموتون دون علاج.

٢-الحريات في روما القديمة:

كانت الدولة الرومانية دولة عسكرية ودولة حروب بالدرجة الأولى فقد انطلقت الجيوش الرومانية في غزوات متواصلة إلى العالم المعروف يومذاك باتجاه المغرب والمشرق الذي كانت ثرواته في أساس قوتها وعظمتها. "ومن الطبيعي أن يترافق هذا التطور السياسي مع تبدل مهمّ في المفاهيم والنظم الاجتماعية السائدة ولا سيما أن روما أدخلت شعوباً متنوعة تحت سيطرتها مما حتّم عليها مراعاة أوضاع هذه الشعوب وإيجاد القواسم المشتركة معها"[١]

وكان الروماني (شيشرون) (١٠٦-٤٣) ق.م أول من أبرز معانيها حيث دعا إلى إزالة الفوارق التي تتعلق باللغة أو العقيدة أو العرق أو الثروة.

ولكن التوسع الهائل لأراضي الإمبراطورية وتزايد عدد السكان وتالياً كثرة المشاكل بينهم دفع الرومان إلى الشعور بأهمية تدوين القوانين لتكون معروفة على أوسع نطاق ممكن كما قال الفقيه بومبونيوس إن الرومان "

[١] – د.خضر خضر، مرجع سابق، ص ٣٧ .

شعروا في زمن مبكر جداً من تاريخهم بالحاجة الماسة إلى تثبيت العادة الشفوية بالكتابة وإخراجها من وضعها الكيفي "[1].

"وجاء قانون ريجيا المنسوب إلى الملك نومابومبوليوس فقد حرم قتل من يخل بواجباته دون أن يحكم عليه من الشعب وعاقب مرتكب هذا الجرم " [2].

ولكن " الطبقة الشعبية ظلت لفترة طويلة تشتكي من عدم وجود حقوق محددة لها ومن جهلها بالقواعد القانونية المطبّقة من قبل القضاة الذين يمكن أن يتصرفوا والحالة هذه بصورة عشوائية ولذا لا بدّ من وجود نصوص واضحة تحدد هذه الحقوق ويلتزم بها القضاة "[3].

إن أبرز مراحل كتابة القانون الروماني تمثّلت بقانون الألواح الأثني عشر في عام ٤٥١-٤٤٩ ق.م، وهو نتيجة صراع بين العوام والأشراف ،وقانون كركلا الصادر في عام ٢١٢ ب.م. ففي عام ٤٥١ ق.م. تمّت تسمية لجنة من عشرة أشخاص وضعت عشرة ألواح قوانين ثم قامت لجنة ثانية بإضافة لوحين آخرين في عام ٤٤٩ ق.م. علقت في ندوة روما، وهي تتضمن قواعد موجزة تنظم بعض نقاط القانون ولا تشكّل قانوناً كاملاً. وتتناول المسائل الإجرائية في الدعاوى: الإجراءات الشكلية والإثبات واستدعاء الشهود والاعتراف والحكم وتنفيذه وغير ذلك... والقضايا العائلية: إجراءات عقد الزواج والطلاق وقواعد تحدد شرعية الأولاد والوصاية عليهم وغيرها. وحقوق فعلية تعالج الملكية العقارية وانتقالها ومرور الزمن. ويركز اللوحان الحادي

---

[1] – شفيق الجراح – دراسة في تطور الحقوق الرومانية ومؤسساتها – مطبعة رياض ـــ دمشق – ١٩٨٠ـ١٩٨١– ص٧٧

[2] – المرجع السابق– ص٨٠

[3] – خضر خضر– مرجع سابق– ص٣٨

عشر والثاني عشر على ضمان بعض الحقوق الفردية ولا سيما منع إعدام أي شخص لم يحاكم بصورة صحيحة كما يقيمان تشريعاً دستورياً يؤكد على أن القانون الجديد يلغي القانون القديم الذي يعالج القضايا نفسها وتتمثل قيمة هذه الألواح في كونها حققت علمنة القانون بصورة فعلية. ففي الوقت الذي كانت فيه الأعمال القانونية تستمد قيمتها من الإيمان والسحر والطقوس الدينية جاء هذا القانون ليؤكد على انطلاق العمل القانوني من نص صريح يحدد الحق ويعترف به [1].

"غير أنه كان قاسياً في بعض أحكامه حيث أجاز بيع الأب لأولاده، واسترقاق المدين الذي يعجز عن دفع ديونه"[2].

وبعد قانون الألواح الأثني عشر بزمن قصير صدر قانون كانوميا وهو قد انتقل خطوة كبيرة إلى الأمام حين أباح الزواج بين الأشراف والعوام.

أما قانون كركلا (٢١٢ ب.م.) فقد أضاف حقاً جديداً لم يكن معترفاً به حتى هذه الفترة إلاّ لسكان روما نفسها وهو حق المواطنيّة الكاملة لجميع الأفراد القاطنين على أراضي الإمبراطورية، ولم يبق خارج هذا الحق سوى العبيد الذين لم تختلف أوضاعهم عما هو متعارف عليه من اعتبار العبد سلعة يحق للسيد التصرف بها على هواه. ومع أن العبيد يكونون كذلك منذ الولادة أو بالأسر في الحروب أو بالشراء فإن سكان روما كانوا يتجاوزون هذه الأساليب المعتادة في الاسترقاق وينطلقون من احتقارهم لغيرهم من الشعوب ليمارسوا حق الاستعباد عليها. فالمواطن الروماني الحر له الحق

---

[1] – المرجع السابق ص ٣٥.

[2] – هاني الطعيمات – مرجع سابق ص٤٤

باستعباد أي غريب يصادفه في المدينة دون أن يكون ثمة ما يمنعه من ذلك. ولذا فإن قانون كركلا سيكون بمثابة دستور حقيقي للإمبراطورية يرسخ فكرة المواطنية على أساس المساواة بين الأعراق التي تتشكّل منها. ولعلّ أصل الإمبراطور كركلا السوري الفينيقي هو الذي دفعه لإصدار هذا القانون – الدستور الذي ترجم هذه المساواة بين سكان روما وبقية أراضي الإمبراطورية على شكل حقوق أساسية معترف بها لكل المواطنين مثل الحقوق السياسية (الترشيح والانتخاب) والحقوق العائلية (أي حقوق وواجبات الزوج والزوجة والأولاد) والحقوق التجارية على مختلف أنواعها والحقوق القضائية بما تعنيه من حق إقامة الدعاوى وحق الدفاع أمام المحاكم [١].

ولكن أعظم عمل تشريعي روماني هو الذي قام به الإمبراطور جوستنيان الذي جمع الحقوق الرومانية في مدونتين إحداهما خصصها للفقه والأخرى للتشريع وسندرسه في الفقرة القادمة.

[١] – خضر خضر– مرجع سابق– ص٣٩

المبحث الثاني

الحقوق والحريات في العصور الوسطى

أولا: تطور الحريات في روما المسيحية:

شهدت الإمبراطورية الرومانية مشهداً جليلاً رسخ مرة واحدة وإلى الأبد في ذهن الإنسانية جمعاء ففي أحد الأيام وتحت حراسة الجنود الرومان حمل ابن مريم العذراء صليبه وصعد الجلجلة طالباً من ربه أن يغفر لجلاديه لأنهم لا يدرون ما يفعلون. وبالفعل وبعد حوالي الثلاثة قرون على هذه الحادثة كانت الإمبراطورية الرومانية تعترف أن تعاليمه هي السبيل الوحيد للخروج من حالة التمزق والانحلال التي وجدت نفسها بها، وهكذا وفي عام ٣١٣ أصدر الإمبراطور قسطنطين " مرسوم ميلانو مكرساً الكنيسة الكاثوليكية مؤسسة دينية للإمبراطورية " [١]، وطبعاً دار جدل كبير بين المؤرخين حول الدوافع الحقيقية للإمبراطور وهل أصبح مسيحياً حقيقياً أم أنه كان ينظر للمستقبل وهذا ليس مجال بحثنا.

قبل هذا المرسوم كان المسيحيون الأوائل بحكم القانون الروماني برابرة، أي ليس لهم حقوق المواطنين فهم رعايا من الدرجة الثانية وبعده أصبح للمسيحيين مركز مساو لمركز الوثنيين الرومان، ولكن تأثير هذا الدين على مسيرة حقوق الإنسان في الإمبراطورية كان محدوداً، فالكنائس الرسمية لم تكن تدعم حقوق الإنسان بالطبع بل كانت تدعم حقوق الحكام، فنجد أن العبودية لم تلغ، والتقسيم الطبقي بقي قائماً، ومنع الناس من إبداء آرائهم، بل كانت الكنيسة تحاسب الناس على الآراء المخالفة لها، ثم أغلق جوستنيان

[١] – سربست نبي– كارل ماركس ومسألة الدين – دار كنعان –دمشق – ط١ – ٢٠٠٢ – ص ٢٤٣.

مدرسة أثينا الوثنية الفلسفية وكان شعار حكمه " دولة واحدة،قانون واحد، كنيسة واحدة " [1]، وتحت هكذا شعار نعتقد أن الحديث عن حقوق الإنسان هو نوع من الترف اللغوي لا أكثر ولا أقل.

ثانياً: تطور فكرة الحرية في المرحلة البيزنطية:

في مرحلة التبشير الأولى حيث لم يكن ممكناً مجابهة السلطة سيوجه الرسل اهتمامهم لرسم حدود فاصلة للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الفرد والنظام السياسي. وبما أن الله هو مصدر كل شيء في هذا الكون فإن السلطة موجودة على الأرض تنفيذاً لمشيئة الله في عباده، ومن أجل إشاعة النظام ومنع الفوضى. ولذا فإن الخضوع لهذه السلطة هو خضوع للإرادة الإلهية. ويقول بولس الرسول في رسالته إلى كنيسة كولوسي: أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم في هذه الدنيا "[2]. ويقول في رسالته إلى أهل رومية: على كل إنسان أن يخضع لأصحاب السلطة، فلا سلطة إلا من عند الله، والسلطة القائمة هو الذي أقامها،فمن قاوم السلطة قاوم تدبير الله، فاستحق العقاب [3].

كما سيطالب بطرس الرسول رعاياه بالخضوع لكل ترتيب بشري من أجل الرب:" اخضعوا إكراماً للرب لكل سلطة بشرية للملك فهو الحاكم الأعلى"[4].

لقد أصدر الإمبراطور جوستينيان (٥٢٧-٥٦٥ م) أوامره لتدوين القوانين تدويناً منظّماً بعد تحديثها " والنصوص التي تضمنتها مجموعة جوستينيان ركزت على تحسين الأخلاق الاجتماعية عن طريق محاربة القمار والبغاء.

---

[1] – المرجع السابق –ص٢٤٦.

[2] – الإنجيل المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ـ بيروت – ط٢٠٠٤ – ص٢٧٤.

[3] – الإنجيل المقدس– ص ٢١٧.

[4] – الإنجيل المقدس– ص ٣١٨.

إلا إنها لم تلغ الرق ولكنها أدانته. فلم يعد للسيد تلك السلطة المطلقة على عبده لأن سلطته محصورة فقط بالأمور المسلكية. لا يسمح للسيد بممارسة الضرب أو التعذيب على عبده كما كانت عليه الحال سابقاً. فالحماية المعنوية والبدنية للعبد أصبحت مضمونة بقوة بموجب القانون الجديد. وهي تلحظ بصورة واضحة ضرورة الدفاع عن الإنسان ضد قوة السلطة وتعسفها[1].

أيضاً العائلة مقدسة لأنها تنجم عن زواج مقدس والزنى هو انتهاك لهذه القدسية والزواج أصبح معتبراً كمؤسسة تتضمن نظاماً عضوياً وموحداً،وبإيجاز كان قانون جوستينيان تدويناً لمجمل القوانين الرومانية السابقة[2].

ولكن الحق يقال فلم يكن من الممكن في تلك الأيام الحديث عن حقوق الإنسان نتيجة عوامل عديدة منها مثلاً: اشتداد الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية بشأن الصلاحيات والاختصاصات وتجذّر النظام الإقطاعي وما يحمله من مساوئَ ومخازٍ، أوصل التمييز حتى إلى اللون فقد اعتقد مسيحّيو تلك الأيام "أن الخطيئة هي اسوداد الروح البيضاء وأن الفضيلة والطهارة والتوبة تأتي من خلال النور أو البياض المشرق ويقول كالفين رايلي: إن عيسى عليه السلام وهو المنتمي إلى الشرق الأوسط اصطبغ هو الآخر بالبياض تدريجياً إلى أن أصبح في لوحات القرون الوسطى أبيض أشقر أزرق العينين وعلى النقيض من هذا كان الشيطان يتشح بالسواد لأنه أمير الظلام " [3].

---

[1] – خضر خضر – مرجع سابق ص ٤٤.

[2] – المرجع السابق ص ٤٤.

[3] – خليل الحديثي–مرجع سابق– ص٣٧

ثالثاً: حقوق الإنسان في الإسلام

كان المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام يعيش قي ظل القبائل،فالقبيلة كانت هي الوحدة السياسية العليا في ذلك الزمان وكانت المساواة التامة بين أفراد القبيلة فقراء كانوا أم أغنياء هي الحالة الطاغية. فالجميع كانوا أحراراً في إطار القبيلة الواحدة ويتمتعون بالحقوق نفسها.

و الملكية العامة للمراعي وآبار المياه مثلاً حيث لا يستطيع أحد مهما كان موقعه الانفراد بها واحتكارها لنفسه. ولسوف يكرّس الإسلام هذه المشاعية في الحديث الشريف حيث ورد بأن " الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار".

السلطة في القبيلة كانت ديموقراطية تقوم على مبدأ التشاور المباشر ـ من خلال مجلس القبيلة ـ في كل القضايا والمسائل ذات الطابع الفردي أو الجماعي. "وفي مكة حيث تتجمّع عدة قبائل تعود في جذورها إلى قريش كانت " الندوة " التي تضم كل الأعضاء الذين بلغوا الأربعين من العمر تشكّل نوعاً من المجلس الأعلى الذي يمتلك باسم (الملأ) كل السلطات ويعالج كافة الشؤون العامة والخاصة "[1]، وفي هذا السياق كان " حلف الفضول" بين القبائل المكية والذي تعاهدت به على أن تحمي الزائر والغريب من الظلم الذي يقع عليه بين ظهرانيها.

الإسلام لم يقض على كل الأعراف والعادات التي كانت سائدة فقد قال النبي الكريم "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " فمن المعروف أن أخلاقاً مثل المروءة وإغاثة الملهوف والكرم كانت ترفع الشخص أو تذله وما قصص حاتم الطائي وغيره سوى أمثلة بسيطة على أخلاق ذلك الزمان، دون أن

[1] – خضر خضر– مرجع سابق– ص٤٥

ننكر أن هنالك الكثير من العادات السيئة التي فرضتها وحشة الصحراء وشظف العيش فيها مثل وأد البنات والإغارة على القبائل الأخرى بقصد السلب والنهب.

وجاء الإسلام ليبني إنساناً جديداً ودولة جديدة امتدت إلى أغلب العالم المعروف يوم ذاك. فكان لابد من أن يقدم منظومة أخلاقية جديدة تطور الموجود فتحتفظ بالجيد وتستبدل القبيح فحض الإسلام على الرحمة والتراحم بين أفراد المجتمع وساوى بينهم " لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى ". فقد أوصى الآباء خيراً بأبنائهم وأوصى الأولاد برّاً وإحساناً بوالديهم (وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلا إيّاه وبالوالدين إحساناً)" سورة الإسراء الآية ٢٣ " و (ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً) " سورة الأحقاف الآية ١٥ ". كما شدّد على تحريم وأد البنات (وإذا الموؤودة سئلت بأي ذنب قتلت) " سورة التكوير الآية ٨-٩ " وعلى منع قتل الأولاد بسبب الضيق المادي والفقر وهي عادات كانت شائعة في الجاهلية (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم) " سورة الأنعام الآية ١٥١ "، كما حرّم الله قتل الإنسان نفسه (الانتحار) مهما كانت الظروف: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً. ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف يصليه ناراً﴾ ودافع عن الفقراء والمعوزين وحرص على معاملة اليتامى والمساكين وأبناء السبيل تلك المعاملة التي تليق بهم كبشر وكرّس حقوقهم في أكثر من سورة في القرآن الكريم[1].

"وبما أن المرأة هي نصف المجتمع فقد أولاها الإسلام اهتماماً كبيراً ومع أن القرآن الكريم يعطي أولوية للرجل على المرأة من ناحيتين مهمتين هما الإرث والشهادة أمام القضاء فإنه عمل في الوقت نفسه على تكريس حقوق المرأة كاملة في أموالها وتجارتها دون الوصاية عليها من أحد، كما منحها

[1] – المرجع السابق ص ٤٨.

حرية أساسية في اختيار الزوج. فالشريعة الإسلامية تشترط موافقة المرأة وقبولها الصريح لعقد القران" [1].

وبسبب اتساع ظاهرة الرق وشيوعها لم يقم الإسلام بمنعها فوراً بل عمد إلى محاربتها تدريجياً. فكفّارة قتل المؤمن تحرير رقبة مؤمنة (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) " سورة النساء الآية ٩١ ".

"والحنث باليمين يستوجب تحرير رقبة (والذين يظاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة) " سورة المجادلة الآية ٣ "، وصدقات أموال المسلمين هي أيضا يجزأ منها لمساعدة العبيد على استرجاع حرياتهم (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب) " سورة التوبة الآية ٦ ". كذلك ركّز الرسول، عليه السلام، في أحاديثه الشريفة على الأخوّة بين البشر وعلى أساس إنسانيتهم (كونوا عباد الله إخواناً) و (الإنسان أخ الإنسان أحب أم كره)" [2].

ولا ننسى المقولة التاريخية لعمر بن الخطاب: " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، ويدعو الإمام علي بن أبي طالب الأرقاء إلى الثورة على الحالة التي هم فيها لأن الله أرادهم أحراراً فيقول: " لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً."[3].

وجاء في الحديث الشريف " الدين هو المعاملة " فالمعاملة الحسنة تقتضي التمسك بالعهود والعقود واحترام حقوق الآخرين (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) " سورة المائدة الآية ١ " و (يا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط

---

[1] – المرجع السابق ص ٤٨.

[2] – المرجع السابق ص ٤٩.

[3] – المرجع السابق– ص٤٩

ولا تبخسوا الناس أشياءهم) " سورة هود الآية ٨٥" و (أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) " سورة الرحمن الآية ٩ ".

(يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم)" سورة النساء الآية ٢٨"، وقد ذكرت آيات عدة تحريم الربا بصورة جليّة لا تقبل أي نقاش إذ ورد في سورة البقرة الآية ٢٧٥-٢٧٦ (وأحلّ الله البيع وحرّم الربا) و (يمحق الله الربا ويربي الصدقات) وأيضاً في سورة آل عمران (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) " الآية ١٣٠.

وعلى المستوى السياسي استند الإسلام على مبدأ الديموقراطية المباشرة في إدارة شؤون الناس وجعل الالتزام بها واجباً على الحاكم أو المسؤول إذ أن الله عزّ وجلّ أمر الرسول بالتشاور مع جماعته وصحبه في أمورهم (وشاورهم في الأمر) " سورة آل عمران الآية ١٥٩". كما أمر المؤمنون بالالتزام بهذا المبدأ في كل شؤونهم (وأمرهم شورى بينهم) " سورة الشورى الآية ٣٨ ". وهذا المبدأ يعني حق المشاركة المباشرة في الشؤون العامة من قبل كل فرد من المسلمين. ويشدّد الحديث الشريف (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته) على المساواة في المسؤولية بين الحاكم والرعية. فهذه الأخيرة تخضع للحاكم طالما هو متقيد بتعاليم الدين وإلاّ فإن من واجب المسلمين التصدي للحاكم الجائر الذي يخالف تعاليم الله في كتابه الكريم. وقد جاء في الحديث الشريف (إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر) و (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان). وعلى أصحاب السلطة احترام حقوق الآخرين في بيوتهم وحياتهم الخاصة. فحرمة المنزل مصانة في الإسلام ولا يجوز خرقها تحت أي ستار (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على

أهلها فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أذكى لكم والله بما تعملون عليم) " سورة النور الآية ٢٧". والحياة الخاصة لها حرمة وهي حق من حق الإنسان لا يجب انتهاكه (ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً) " سورة الحجرات الآية ١٢ " و (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها) " سورة البقرة الآية ١٨٩ "[١].

وحرية التعبير عن الرأي والمعتقد هي حق أساسي من حقوق الإنسان. فالإسلام ينطلق من عدم الإكراه في الدين أو إجبار الناس على الإيمان رغماً عنهم، وهو يترك لكل إنسان الحرية الكاملة بالاعتقاد بما يريد (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي) " سورة البقرة الآية ٢٥٦ "، ويأمر على التوجه للآخرين بأحسن الكلام وألطفه، احتراماً لآرائهم ومواقفهم ومشاعرهم فعّرف المؤمنين بأنهم " وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً " (وجادلهم بالتي هي أحسن) "

والعهد الذي أعطاه الرسول لأهل نجران كان ينص على (الأمان على أنفسهم وأموالهم وأرضهم ودينهم، وأنهم في جوار الله وذمة رسوله، لا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته). وقوله تعالى " وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها " سورة النحل آية ٩١. وفي الحديث الشريف حول أخلاق القتال " لا تغدروا، ولا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا الولدان، ولا أصحاب الصوامع ".

أما الحق في المعرفة فهو مؤكد في العديد من الآيات والأحاديث، وكأن العلم هو أول حق للإنسان، ففي أول الخلق ﴿علم آدم الأسماء كلها﴾، وأيضاً ﴿خلق الإنسان. علمه البيان﴾،وأيضاً ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق

[١] – المرجع السابق ص ٥١.

الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم. علم الإنسان مالم يعلم﴾.

هذا وفي الحديث النبوي الشريف نصوص كثيرة تحث على العلم وتجعله فرضاً واجباً:" طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة"، "اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد"، " اطلبوا العلم ولو في الصين".

وحقوق المستضعفين صنفان: حق في الزكاة وحق في البر اللذين لا يتعارضان مع ضرورة العمل من أجل الكسب. فالإسلام يحس على التماس وجوه الكسب بالزراعة والتجارة والمهن، وتلك هي عمارة الأرض التي كلف بها الإنسان والتي تشكل أساس الحضارة التي يتفرد بها الكائن البشري. وعمارة الأرض أو ما نسميه اليوم بالتنمية تجد ما يؤسسها في وعينا من خلال ما استعرضنا من نصوص تصلح لأن تكون مرشداً لنا في التعامل مع القضايا التي تواجهها مجتمعاتنا في العصر الراهن.

فالحرية في الإسلام لا تعني بأي حال من الأحوال تحرير الغرائز والشهوات من ضوابط الشرع والعقل الإنساني، وإنما تعني تحرير الإنسان من إرادة الهيمنة ومن ضغوطات غرائزه وشهواته وفي هذا يقول الإمام علي بن أبي طالب: "الطمع رق مؤبد".

ولكن الأمور والأحوال لم تكن ـ للأسف ـ بهذا الإشراق على أرض الواقع، بل إن التطبيق العملي والحياة المعاشة حملت الكثير من المآسي والمصاعب التي فرضتها ظروف تلك الأزمنة وتطوراتها ومتطلبات بناء دولة وإمبراطورية على نسق غير موجود ومعروف لدى العرب والمسلمين،فلم يكد الرسول الكريم يسلم الروح إلى بارئها بل وقبل أن يوارى جسده الطاهر التراب إلا وكانت التجربة تتعرض إلى أولى اختباراتها متمثلة فيمن سيخلف الرسول على رأس المسلمين،وإذا كان هذا الأمر قد حل سريعاً إلا أنه ترك ندوباً

عميقة أسست بشكل أو بآخر إلى ما حدث لاحقاً من حروب ـ أهلية ـ وتصفيات جسدية طالت كبار المسلمين قبل عوامهم بل إنها لم توفر حتى المبشرين بالجنة الذين تبارزوا بالسيوف واحتكموا إلى السلاح فيما بينهم، هذا السلاح الذي أودى بحياة خلفاء وفقهاء ومستضعفي مرحلة الدعوة الأولى مثل عمار بن ياسر وغيره من كبار صحابة رسول الله.

وكان أن حل الخلاف الأول حول خلافة الرسول بعد وفاته لمصلحة الانتماء إلى قريش القبيلة الأعز وقبيلة الرسول وأهله فهم يقومون بهذا الأمر وهم الأولى به ما يعني استبعاد المسلمين الآخرين وعدم أهليتهم لتولي الخلافة بناء على عدم قرابتهم من الرسول الذي كان يقول " لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى " ولكن الممارسة السياسية بعده جعلت الفضل بالقرابة،وأفضت إلى تسلّم الطلقاء سدة الحكم وخلافة المسلمين بقوة السيف كما أعلنها معاوية صراحة حين قال: "أما بعد فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة.." [1]، ثم ابتعدوا عن العدالة بقدر ابتعاد تصريح عبد الملك بن مروان قائلاً " ألا إني لا أداوي دواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم... والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه "[2]،ولم يعدم هؤلاء الخلفاء من يتنطح لوضع الأحاديث على لسان الرسول والتي تشير إلى فضلهم وأحقية توليهم الحكم بل وفي أنه " ما على الخليفة حساب ولا عذاب " على ما أفتى

---

[1] – إمام عبد الفتاح إمام– الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي – مجلة عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الأداب – الكويت –العدد١٨٣آذار ١٩٩٤ ص١٩٩

[2] – المرجع السابق ص ٢٠٩

أربعون فقيهاً ليزيد بن عبد الملك،وفي كتب التراث الكثير الكثير مما يمكن أن نعود إليه لإثبات ذلك مما هو ليس من مجال بحثنا هنا.

ونستطيع أن نروي الكثير من الانتهاكات التي حصلت لحقوق الإنسان عبر التاريخ الإسلامي من قتل للمعارضين السياسيين وصلبهم وتعذيبهم والتنكيل بهم بسبب آرائهم السياسية والدينية مثلما حدث للحلاج وابن حنبل والإمام الحسين وآل بيته والمعارض سعد بن عبادة الذي عارض خلافة أبي بكر ـ فقتلته الجن ؟ـ وتعذيب الخليفة المنصور لأبي حنيفة حبساً وجلداً، وغيرهم الكثير.

ويكفي أن نشير إلى حادثة ذات دلالة حصلت بعد وفاة الرسول مباشرة فقد ارتد بعض المسلمين وامتنع بعضهم عن دفع الزكاة للخليفة باعتبارها كانت تدفع للرسول والرسول قد مات فوجه أبو بكر الرسائل إلى القبائل المرتدة يقول " وإني قد بعثت إليكم.... فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه،ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك.... ثم لا يبقي على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قتلة وأن يسبي النساء والذراري " [1]، ومن نافل القول أن مبعوثي الخليفة فعلوا ذلك بل وأكثر منه حتى أن شخصاً شديداً مثل عمر بن الخطّاب الذي لا تأخذه بالله لومة لائم استنكر ما فعله خالد بن الوليد بمالك بن نويرة أحد زعماء القبائل التي منعت الزكاة وطالب بمعاقبته على ما فعله به وبأهل بيته.

كل ذلك حدث باسم الردة عن الإسلام، هذه الردة التي أشار إليها القرآن الكريم في آيات عدة، لكنه لم يجعل عقوبتها القتل كما أفتى الفقهاء ونفذ ولاة الأمر، بل إن القرآن الكريم كان يلح على حرية الإيمان والكفر " وقل الحق

---

[1] – محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت ط – ص١٥٥

من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، و" لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، كما أنه لم يرد عن الرسول الكريم أنه قتل أحداً بسبب ردته عن الإسلام، وقد قبل شفاعة عثمان بن عفان بأخيه في الرضاعة عبد الله بن سرح ولم يقتله، رغم أنه ارتد عن الإسلام وطفق يؤلب قريش على الرسول والإسلام.

وعن أي حقوق نتحدث وقد أعلن الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور برنامجه السياسي قائلاً:" أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله،أعمل فيه بمشيئته، وإرادته وأعطيه بأذنه، فقد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم،وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني " [1]، وقد ترك لابنه المهدي الناس على ما يقول: " ثلاثة أصناف،فقيراً لا يرجو إلا غناك، وخائفاً لا يرجو إلا أمنك، ومسجوناً لا يرجو إلا الفرج منك "[2]. دون أن ننسى أن الخلافة قد وصلت إليه عبر أخيه أبو العباس السفاح ـ وهو لقب أطلقه هو على نفسه ـ الذي أخذ البيعة له في صندوق مغلق لا يعرف أحد ممن بايعه على خلافة المسلمين ما فيه وما هو اسم خليفته المقبل.

[1] – إمام عبد الفتاح إمام – مرجع سابق –ص ٢١٩

[2] – المرجع السابق ص ٢٢١

المبحث الثالث

الحقوق والحريات في العصر الحديث

بحلول القرن التاسع عشر كان الفكر الأوروبي الحديث قد فك السحر ـ حسب وصف ماكس فيبر ـ عن الحياة في أوروبة وحقق قفزة جبارة في تاريخ البشرية باتجاه اعتبار السلطة ذات منشأ أرضي لا ديني على طريق الفصل بين الدين والدنيا وذلك في إطار الحرب المستعرة آنذاك مع الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة على الدين والدنيا والتي كان القديس أوغسطين قد أعلن في القرن الثالث عشر إكمال السيطرة على الدنيا عبر مقولته حول تحقق المدينة الإلهية على الأرض، ولكن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي رافقتها جهود جبارة من فلاسفة ومفكرين كبار و أصحاب نظريات دفعوا غالياً ثمن موقفهم وآرائهم مثل كوبرنيكوس وغاليلو.

فقد استطاعت الطبقة البورجوازية الصاعدة عبر أوروبا و المستعمرات الأمريكية انطلاقاً من الثورة التي اندلعت في إنكلترا سنة ١٦٨٨ أن تقود حركات المطالبة بالحرية والمساواة والحكم البرلماني والفصل بين السلطات، بما يضمن الاعتراف بحق المواطنة لأفراد الشعب، فصدر في إنكلترا إعلان الحقوق عن البرلمان سنة ١٦٨٩ اثر الثورة، مستلهماً روح الميثاق الكبير الذي كان قد صدر سنة ١٢١٥ وتم تجاهله وإهماله من قبل الملوك لقرون من الزمن.

وقد شكلت الثورة الإنجليزية قدوة لحركة التحرر الوطني في المستعمرات الأمريكية التي انتهت بإعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦ الذي تضمّن تأكيداً

على حقوق الإنسان التي تكرّست في الدستور الأمريكي سنة ١٧٨٧ وفي التعديلات الدستورية المعروفة بإعلان الحقوق سنة ١٧٩١ [١].

وفي فرنسا اندلعت ثورة ١٧٨٩ مستلهمة أفكار فلاسفة عصر التنوير أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو، ضد الحكم المطلق، فاستطاعت الجماهير هدم سجن الباستيل رمز الاستبداد وألغت امتيازات النبلاء من خلال وضع حد للحقوق الإقطاعية، وتتوجت إنجازات الثورة بإصدار إعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ آب عام ١٧٨٩، الذي أقر الحقوق الطبيعية للإنسان، أي المساواة المدنية أمام القانون والحرية الفردية، إذ كان هذا الإعلان رداً على الوضع الذي كانت تعيشه فرنسا قبل الثورة، الذي تميز باستبداد الملوك واستئثار أقلية من النبلاء ورجال الكنيسة بالامتيازات على حساب غالبية الشعب، ووصل أمر الثورة أن استطاعت جماهير باريس توقيف الملك لويس السادس عشر وسجنه سنة ١٧٩٢ [٢].

وقد صدرت الثورة الفرنسية مبادئها إلى العديد من البلدان الأوروبية خاصة التي تلك التي طالها حكم نابليون بونابرت، كبلجيكا وهولندا وألمانيا وأسبانيا وايطاليا، ولم يتجاسر المنتصرين على بونابرت فيما بعد على إحياء الأنظمة البالية، إذ ترك التنظيم الجديد أثاراً قوية لدى شعوب هذه البلدان[٣].

أدت هذه الجهود والتضحيات إلى نقلة جديدة في تاريخ التطور البشري نعرض أهم فصولها فيما يتعلق ببحثنا.

---

[١]- علي بن حسين المحجوبي ـ حقوق الإنسان بين النظرية والواقع (مقاربة تاريخية) ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ العدد٤ ـ المجلد٣١ ـ ٢٠٠٣. ـ ص١٦ـ١٧.

[٢]- المرجع سابق ـ ص ١٨.

[٣]- المرجع سابق ـ ص ٢٠.

أولاً- نظرية القانون الطبيعي

" لا يوجد نظام دون قانون " هذه الكلمات البسيطة هي جوهر نظرية القانون الطبيعي فحيث يوجد مجتمع يوجد نظام وحيث يوجد نظام يوجد قانون وإلا كنا أمام فوضى " حرب الجميع ضد الجميع " كما يقول هوبز، وهذا القانون في عرف الإنسان البدائي هو قانون مقدس لأنه ليس من صنع البشر وبالتالي على الجميع الخضوع له وليس لأحد أن يغيره وهو قانون غير مدون ويختلف من جماعة إلى أخرى.

وقد ظهرت فكرة القانون الطبيعي عند أغلب الفلاسفة القدامى كأفلاطون، وأرسطو وتحدثت عنه المدرسة الرواقية فقد قال أحد أهم ممثليها المتأخرين الخطيب الروماني الشهير شيشرون:

بوجود القانون الطبيعي متوافق مع الطبيعة،منتشر في جميع البشر، وهو واحد مطلق عام وأبدي،وهو بديهي واضح بذاته ، هذا القانون الطبيعي العام الإلهي يجعل من البشر أسوياء فيما بينهم ويجعلهم مواطنين على المستوى الواحد نفسه، وخاضعين جميعاً للمثل الأخلاقية نفسها، فحرية الإنسان يجب أن تخضع لهذا القانون "إننا عبيد للقانون لكي نبقى أحرارا "[1].

وفي القرن السابع عشر تزعم مدرسة القانون الطبيعي الفقيه الهولندي جرسيوس " حيث عمل على تطوير فكرة القانون الطبيعي بتخليصها من الصبغة الدينية التي اصطبغت بها في العصور السابقة على يد رجال الدين، فقد كان تصوره للقانون الطبيعي يقوم على أنه مبادئ مستمدة من طبيعة الإنسان عن طريق الاستنباط العقلي ومنفصلة عن الوحي الإلهي "[2].

---

[1] – محمد سعيد مجذوب–الحريات العامة و حقوق الإنسان– جروس برس – لبنان– ط بدون تاريخ– ص ٢٣

[2] – هاني الطعيمات – مرجع سابق ص ٨٣

وقد نشر جروسيوس عام ١٦٢٥ كتابه " قانون الحرب و السلام " تناول فيه ما يجب أن تكون عليه علاقات الدول من تنظيم قائم على أساس المساواة،و تناول كذلك العلاقات داخل المجتمع التي يجب أن يحكمها القانون،والقانون عنده هو ما يعتبره العقل القويم موافقا لطبيعة الإنسان الاجتماعية،فهو يشتمل على القواعد التي يهتدي إليها العقل القويم و التي نستطيع من خلالها الحكم على فعل ما أنه ظالم أو عادل، وقد انتشرت أفكار جروسيوس في القرنين السابع عشر و الثامن عشر وظهر له أنصار في مختلف أنحاء أوروبة على رأسهم الفقيه بوفندورف [١]، ولكن أبرز أثر لهذه النظرية كان تبرير السلطة القائمة مهما كان توجهها ما أدى لاحقاً إلى ظهور ميكيافيلي.

ثانياً ـ نظرية العقد الاجتماعي

في نهاية القرن السابع عشر كانت أوربة تنطلق نحو آفاق جديدة في البحث عن الحرية ومحاولة إنتاج نظريات جديدة لتفسير نشأة الدولة بعيداً عن نظريات الحق الإلهي وما شابهها فولدت نظرية العقد الاجتماعي وتقوم النظرية على أن انتقال البشر من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة تم بموجب عقد اجتماعي بين الأفراد حيث يعمد كل فرد إلى التنازل عن قسم من أنانيته الفردية بقصد إقامة السلطة فيما بينهم، والتي تحميهم من الآخرين وتجعلهم قادرين على البقاء، وهذا التنازل يتم بصورة طوعية ودون إكراه، فالسلطة التي يحصل عليها من تنازل له البشر سلطة عقدية وليست إلهية، وبالتأكيد كان هوبز ولوك وروسو الآباء المؤسسين لفكرة العقد الاجتماعي، ودراسة هذه النظرية ستكون من خلال أفكارهم.

---

[١] – محمد سعيد المجذوب – مرجع سابق –ص٢٤

١) هوبز:

لم يعش هوبز حياة عادية فقد صادف مولده يوم تحطيم الأسطول الأسباني "الأرمادا " الهائل وشاءت له الأقدار أن يعيش الصراع الدموي بين كروميل زعيم الجمهوريين وبين الملكية المستبدة في إنجلترا ويشهد اغتيال الملك هنري الرابع وإعدام الملك شارل الأول،، هذا الصراع ترك أثره على فكر هوبز فنادى في كتابه الشهير "التنين" بأفكاره عن حالة الطبيعة، و عن العقد الاجتماعي، والسيادة، و الحرية،وباستبعاد السلطة الدينية عن السياسة التي جعلها بيد الحاكم الذي يديرها إدارةً مطلقة دون قيد [١]، ما جعل من هوبز عدواً للجميع حيث فهم كل طرف أنه يؤيد الآخر.

يعتبر هوبز أن الأفراد متساوون بالطبيعة لأن قوتهم متكافئة بالجمع بين القوة الجسدية والذكاء، وعليه فقد عاش الأفراد في حالة الفطرة الأولى ولديهم حقوق طبيعية متساوية، هذه الحقوق المتساوية ستدفع بكل فرد لتحقيق مصالحه الخاصة، التي تتضارب بالتأكيد مع مصالح الآخرين، وهنا يحث النزاع، وإضافة إلى الحقوق الطبيعية يقول هوبز أنّ حالة الطبيعة تتميز أيضاً بالقانون الطبيعي وقد أورد /١٩/ قانوناً طبيعياً[٢].

ما يعنينا هنا أن هوبز يصل إلى فكرة تقول أن الحالة الطبيعية للإنسان هي حالة " حرب الجميع ضد الجميع " ما يعني أن السيطرة هي للقوي ولا مكان للضعيف في هذا المجتمع، والغريزة الوحيدة التي يعترف بها هوبز للإنسان هي غريزة البقاء، وهذا يعني أن الفرد هو ذئب بين مجموعة من

---

[١] – إبراهيم أبو خزام – الوسيط في القانون الدستوري، الكتاب الأول –دار الكتاب الجديدة – بيروت – ط٢-٢٠٠٢-ص١٧٠

[٢] – حورية توفيق محمد– الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده– مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥، ٢٠٠٧، ص ٣٦٧

الذئاب يسعى كل واحد إلى افتراس الآخر كي يبقى ويعيش، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة الجهنمية إلا بالاحتكام إلى قانون الطبيعة والعقل الذي يقول بتنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية تجاه بعضهم البعض لحاكم منهم "بعقد اجتماعي " يقايضون به الحرية بالأمن، وهو عقد إرادي ونهائي لا رجعة فيه، وسببه الرئيس هو غريزة البقاء، وهذا العقد هو بينهم فقط وليس بينهم وبين هذا الحاكم الذي لا يتنازل عن حريته وحقوقه فهو أسمى من أن يدخل في هذا الاتفاق، وشرط الحفاظ على الاتفاق في نظر هوبز ليس الإرادة الجماعية، بل لا بد من إرادة واحدة تفرض على الجميع، ثم أن هوبز لا يقر بحق الثورة على الحاكم، ولا يثق أبداً بالهيئة التمثيلية التي يخاف من علانيتها وفصاحتها التي من شأنها أن تلبس الخير ظاهر الشر، وروح التحزب زارعة الشقاق والفوضى، ويقول هوبز "إن حمق السوقيّ والفصاحة هما اللذان يعملان يد الخراب في الدول "[1] . وهكذا نرى أن هوبز يعزز الملكية المطلقة من كل قيد و يسوغ إنتهاك الحقوق و الحريات الفردية، وهذا كما أشرنا نتيجة التخيير بين الفوضى والسلطة المطلقة جاعلا- هوبز- الأفراد يختارون الأخيرة.

[1] - أميل برهييه- تاريخ الفلسفة- الجزء الرابع - ترجمة جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، ط٢، ١٩٩٣- ص ١٧٤- ١٨٦

٢) جون لوك:

عاش لوك حياة سياسية غنية وتنقل بين كل من فرنسة وانجلترة وهولندة، بسبب تحالفاته السياسية حيناً وبسبب حالته الصحية حيناً آخر. وقف حياته السياسية على محاربة مبدأين: السلطة المطلقة والحق الإلهي، وعلى إثر انتصار البرلمان الإنكليزي على الملك وتأسيس الملكية الدستورية، انحاز لوك للبرلمان ضد الملكية المطلقة قائلاً " ومن الواضح إذاً أن الملكية المطلقة التي يزعم بعضهم إنها نمط الحكم الوحيد لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني فهي ليست شكلاً من أشكال الحكم المدني قط "[١]، وأضاف " أما من يزعم أن السلطة المطلقة تطهر عنصر الإنسان وتقوم اعوجاج الطبيعة فليقرأ تاريخ هذا العصر أو أي عصر سواه ليتحقق من نقيض ذلك " [٢].

وعلى عكس هوبز اعتبر لوك في مقالته المعنونة " بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته " وهي المقالة الثانية اعتبر أن الإنسان كان يعيش حياة سعيدة وحرة في الطور الطبيعي تخضع لعقلانية الفرد وأخلاقه ولكن المشكلة تمثلت بأن الفرد ذاته كان الخصم والحكم ما يعني وجود المحاباة والأثرة وتالياً بروز المشاكل ما حدا بالأفراد على التنازل عن جزء فقط من حقوقهم، وليس جميعها، وهو حق فرض القانون الطبيعي وهو ما يكفي لإقامة سلطة تنظم أمورهم، ومقابل هذا التنازل يربح الفرد حرياته وحقوقه المدنية مثل الحق في الحرية والمساواة والحق في الحياة. والعقد الاجتماعي عند لوك هو غيره عند هوبز، فالعقد عند لوك لم يوجد المجتمع

---

[١] – جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩– ص١٨٩

[٢] – المرجع سابق– ص ١٩١

السياسي من العدم حيث أن حالة الطبيعة كانت حالة مجتمع شبه منظم تنظمه قوانين الطبيعة [1].

ومن جهة طرفي العقد فعند لوك صورتان للعقد الأولى أن الكل يبرم عقداً مع الكل والصورة الثانية يكون فيها الحاكم هو الطرف الثاني للعقد والأفراد هم الطرف الأول وهذا يستلزم بالضرورة أن يحترم كل طرف التزاماته تحت طائلة انفساخ العقد، وبذلك تكون السلطة العليا للشعب وإذا تعرضت هذه السلطة للانتقاص منها كان من حق الشعب أن يثور ضد فساد الحاكم حيث يقول " يبتدئ الطغيان حيث تنتهي سلطة القانون " [2].

٣) جان جاك روسو:

وضع روسو أفكاره في مؤلفات كثيرة من أهمها "العقد الاجتماعي " وكتاب " أميل " وفي " بحث حول اللامساواة بين البشر " ودعا للديمقراطية المباشرة وأنكر الحق الإلهي للحكام. ويعتبر مفكر الثورة الفرنسية.

"ولد الإنسان حراً إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال " بهذه العبارة المعبرة بدأ روسو كتابه " العقد الاجتماعي "، فعند روسو لم يكن الإنسان في الطور الطبيعي وحشاً أنانياً يحارب الجميع كما يقول هوبز فالحرب والخوف والأنانية لم تظهر إلا في المجتمع المدني الذي أسسه الإنسان، وأصبح الإنسان شريراً منذ أن صار كائناً اجتماعياً، ففي البدء يتجمع البشر في قطعان عابرة طلباً للقنص، ثم ترغم الفيضانات والهزات الأرضية البشر على الاجتماع والتقارب بصورة دائمة، وهنا يطرأ التغير على طباع البشر،

---

[1] – حورية توفيق محمد – مرجع سابق– ص ٣٩١

[2] – فيصل كلثوم –دراسات في القانون الدستوري والنظم السياسية – منشورات جامعة دمشق ٢٠٠٤ـ٢٠٠٥–ص٢٨٣

ففي الاجتماع تولد الأنانية والكبرياء والغرور والازدراء والشقاق[1]، ثم تزداد الخلافات والمشاكل والحل عند روسو هو في العقد الاجتماعي الذي يتنازل الأفراد فيه عن جميع حقوقهم وحرياتهم الطبيعية للجميع فلا يفقدونها بشكل مطلق بل يستعيضون عنها بحقوق وحريات مدنية، فما يخسرونه بصفتهم أفراداً يكسبونه بوصفهم أعضاء في المجتمع المدني المنظم.

فالعقد ينشأ " عندما ينطلق كل فرد من الصيغة التالية: إن كلاً منا ـ وبصفة مشتركة ـ يضع شخصه، وكل قوته،تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونحن نقبل ـ ككل ـ كل عضو كجزء لا يتجزأ عن الكل "[2] . وطالما كان أصل السلطة هي إرادة الجماعة، وطالما كانت السيادة مردها المجموع الذي يخضع للعقد فهذا يعني أن سلطة الحكام مقيدة، فهم ليسوا سوى وكلاء عن المجموع، ومن ثم يحق للموكل أن يخلع وكيله إذا ما استبد أو اعتدى على حقوقه، فالموكّلون بالسلطة التنفيذية ليسوا أسياداً على الشعب بل هم مأموروه، وهو يستطيع أن يعينهم، وأن يخلعهم حين يشاء . ولكن ما الذي يمنع الحكام من الجنوح إلى الدكتاتورية إذا اعتبروا أنهم يعبرون عن الإرادة العامة ؟ وهذه إحدى التهم التي تم توجيهها إلى روسو و نظريته باعتبارها تفتح الباب للاستبداد [3].

---

[1] – أميل برهييه– مرجع سابق– الجزء الخامس– ص ١٩٧

[2] – فيصل كلثوم– مرجع سابق – ص٢٨٨

[3] – ابراهيم ابو خزام – مرجع سابق ،ص ١٨٤

ثالثاً ـ فلسفة عصر الأنوار

١) مونتسكيو:

في مؤلفه الشهير " روح القوانين "عام ١٧٤٨ رسخ مونتسكيو مبدأ فصل السلطات فأعلن أن الحرية تتحقق بمبدأ فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وإذا حدث وتجمعت هذه السلطات في يد واحدة فردية كانت أم جماعية فإن الحرية تزول وتتلاشى، ففي رأيه هناك حد أدنى من الحرية حينما تتصرف السلطات العامة بطريقة تعسفية تماماً، وبلا ضابط، فمن اللازم أن تحد كل سلطة من هذه السلطات وأن تراقب من قبل سلطة توازنها، إذاً يجب أن تفصل السلطات وألّا تجتمع بيد رجل واحد[١]. وإذ أشار إلى أهمية العقل في اكتشاف القوانين الطبيعية حيث يقول: " إن القوانين الطبيعية للسلوك الإنساني هي التي تحدد حاجات الإنسان الملحة،وهي التي ترسم الحدود والأهداف، وكذلك المعايير الأساسية لوجودنا " [٢] . وكانت ميزته الكبرى إشارته إلى التبدل المستمر الذي يحكم علاقات البشر فما هو صحيح اليوم قد يغدو خاطئاً غداً بهذه الروح الكبيرة ذات الطابع الريفي ـ فقد كان مونتسكيو ملاكاً كبيراً ـ تحدث عن الحرية وعلاقات المجتمع والتسامح الذي يجب أن يحكمها، ويعزز ذلك مقولته الشهيرة: " أنا إنسان قبل أن أكون فرنسياً،ذلك لأنني إنسان بقوة الضرورة،ولست فرنسياً إلا بحكم المصادفة "[٣].

حارب مونتسكيو الرق بشراسة مفنداً ما ذكره أرسطو عن أن الرق مفيد للسيد والعبد، وما ذكره جوستنيان حول مصادر الرق فأثبت خطأ هاتين

---

[١] – أميل برهييه– مرجع سابق– الجزء الخامس– ص٨٣

[٢] – خضر خضر– مرجع سابق– ص ٧٣

[٣] – أميل برهييه– مرجع سابق– الجزء الخامس– ص ٤٣٦

المقولتين، لكنه قدم تناقضاً هائلاً في هذا المجال حين دافع عن استرقاق الزنوج وبرره، بل وفلسفه أيضاً [1]، وهاجم الاستبداد وأشار إلى المساوئ الكبرى التي يخلفها على البشر فهو- أي الاستبداد - "يلقي بالناس في هوة الذل والمهانة ولا يحافظ على وجوده إلا بسفك الدماء ويتطلب طاعة عمياء وهذه بدورها تفترض الجهل فيمن يطيع بل و فيمن يأمر لأنه لا يفكر ولا يتروى بل عليه فقط أن يريد"[2].

٢) فولتير:

كان طموح فولتير أن يرقى بالحياة العقلية والأخلاقية والاجتماعية إلى مستوى الفلسفة، وأن يحرر الإنسان من سيطرة الأفكار المسبقة التي هي علة شقائه، معتمداً في محاولته تلك على التنوير، يقول في كتابه الفيلسوف الجاهل: إن كل ما لا يمكن أن يكون موضع استعمال كلي، وما ليس في متناول عامة الناس، وما لا يفهمه أولئك الذين أخذوا فكرهم بالتثقيف أكثر من غيرهم، ليس ضرورياً للجنس البشري" [3]، هذه الأفكار وغيرها جعلت منه بحق معلم عصر الأنوار، والعدو اللدود للتعصب والمتعصبين، والداعية الكبير لحرية التعبير ومنع التوقيف التعسفي وإلغاء التعذيب والإعدام ووحدة التشريع وإلغاء بعض الحقوق الإقطاعية وعندما هرب من الظلم الذي تعرض له في فرنسا ولجأ إلى بريطانيا كان أول ما رآه أن الشعب البريطاني له آرائه

---

[1] – المرجع السابق ص٤٣٦

[2] – إمام عبد الفتاح إمام – مرجع سابق –ص ٢٧٣

[3] – أميل برهييه– مرجع سابق– الجزء الخامس– ص ١٧٩

الخاصة وحريته المميزة ثم إنه شعب شنق ملكه وأنتج برلماناً أقوى من أي حاكم أوروبي ولديه العديد من المذاهب الدينية[1].

نشر فولتير أفكاره في العديد من الكتب مثل " مقالة في التسامح " و " الرسائل الفلسفية " و" تعليقات على روح القوانين " وغيرها الكثير إذ إنّه نشر حوالي المئة كتاب وتحمل العذاب والنفي والتعذيب من أجل آرائه التي آمن بها.

رابعاً ـ نظرية الحرية الاقتصادية:

كانت الدعوة إلى قيام نظام اقتصادي قائم على حرية المنافسة والمبادرة الفردية والخضوع لنظام العرض والطلب هي أساس قيام هذه النظرية حيث انقسم دعاتها إلى قسمين الأول ويعرف بالفيزيوقراطيين والثاني بالمدرسة التقليدية وقد نادى الأول بحق الملكية الفردية والسوق وبما أن الأرض كانت المحرك الرئيس لتفكيرهم فإنهم اعتبروا أن الملكية العقارية الخاصة والمطلقة هي الشكل الصحيح للملكية وعلى الدولة أن يحكمها الملاك العقاريون[2]، والرأسمالية الزراعية تحتاج إلى حكومة مطلقة لاتدخلية تحميها وتحمي حرية المرور والانتقال.

أما المدرسة التقليدية فكان من أعظم دعاتها كل من آدم سميث و جون ستيوارت مل.

---

[1] – فرانسواه شاتليه و آخرون– معجم المؤلفات السياسية– ترجمة محمد عرب صاصيلا– المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع – بيروت٠ ط١–١٩٩٧–ص٧٢٣–٧٢٤

[2] – خضر خضر– مرجع سابق– ص٧٨

١) آدم سميث:

عاش سميث في بريطانيا في القرن الثامن عشر، والتي كانت تعدّ بحق أسوأ ما يمكن للإنسان أن يراه فالنساء والأطفال هم العمال الأساسيون في مناجم الفحم تحت الأرض حيث لا نور ولا ضوء والأمراض الاجتماعية والفيزيولوجية تنتشر على أجسادهم وعلاقاتهم الاجتماعية السيئة ما دفع بسميث إلى التفكير في كيفية استمرار مسيرة الحياة في المجتمع رغم هذا التباين الصارخ وهذا البؤس المنتشر بين الجميع وحاول في كتابه الشهير " أبحاث في طبيعة وثروة الأمم " أن يناقش هذه المسألة وغيرها والإجابة على سؤال كان يؤرقه هو كيف يضع الفرد نصب عينيه البحث عن منفعته الخاصة أولاً بحيث تتحقق في النهاية مصلحة المجتمع ؟.

رأى سميث أن المنافسة بين الأفراد هي التي تخلق المجتمع القوي لأنها تدفعهم إلى تقديم أفضل ما عندهم تحقيقاً لمصلحتهم الخاصة وهذا بدوره يحقق المصلحة العامة. وهو يتطلب إبعاد الدولة عن السوق وترك قوانينه تأخذ مجراها، وتصبح الدولة حارسة لهذه الحرية وضامنة لها وخادمة للمجتمع الذي يخضعها لسلطانه. رأى سميث أن التأثير العفوي للأنانية الفردية سيكون كافياً لزيادة ثروة الأمم، بشرط ألا تتدخل الحكومات في مجرى الأمور بإجراءات مخطط لها[١].

وطالب سميث الدولة بأن تؤمن العدالة وأن تولي التربية أهمية كبرى لما لها من أثر في ضبط الانحرافات الإنسانية الطبيعية مثل الأنانية وحب السيطرة اللذين ينتظران فرصة ملائمة للظهور مما يؤثر على المجتمع وهو ما يطالب سميث بضرورة التنبه له.

---

[١] – أميل برهييه– مرجع سابق– الجزء الخامس –ص ١٣٦

٢) جون ستيوارت مل:

يعدّ مل من أهم مفكري القرن التاسع عشر، ومن أهم رواد الليبرالية، وكان ديدنه الدفاع عن الشرائح المضطهدة في المجتمع، ويعدّ كتابه " عن الحرية " أهم مؤلفاته، وعند مل الدولة الفضلى هي التي يسيرها أفراد المجتمع حيث أنّ لكل مواطن الحق في المشاركة السياسية فالنظام الديموقراطي هو الأمثل مع فتح المجال للاحتفاظ بتأثير النخبة الفكرية والثقافية على المجتمع، و احترام حقوق الأقليات والمرأة، واعتبر أن الحرية هي الشرط الأساس للسعادة، ولكنه سلم بضرورة وجود عدة استثناءات مثل التعليم الإلزامي وحماية الشباب والنساء ومساعدة الفقراء والضعفاء وقيام الدولة بالمشاريع التي لا يقربها الأفراد لأن مردودها المادي قليل ولكنه دافع عن الاستعمار باعتباره ضرورة للحضارة البشرية وفي هذا الرأي الكثير مما يمكن أن يقال.[١]

[١]- راجع- خضر خضر مرجع سابق ص ٨٢-٨٣

- فرانسوا شاتليه - مرجع سابق - ص ١١٠٧ وما بعد.

خامساً ـ النظريات الحديثة

١) الليبرالية:

الليبرالية La Libéralisme فكر ونظام ظهر في إنجلترا في أواخر القرن السابع عشر، واستعمل في الاقتصاد كمذهب قائم على الملكية الخاصة وحرية المنافسة وعدم تدخل الدولة في توجيه الاقتصاد، وفي السياسة ارتبط بضمان الحريات السياسية والمدنية،وتحول هذا الفكر مع الثورة الفرنسية إلى قواعد قانونية وبرنامج سياسي للبورجوازية.

ويعدّ عبد الله العروي أن الليبرالية قد مرت بأربع مراحل، الأولى مرحلة التكوين حيث كانت وجهاً من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات فالإنسان هو الأصل وهو الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة، والثانية مرحلة الاكتمال وفيها الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله، والثالثة مرحلة الاستقلال وفيها مفهوم المبادرة الخلاقة التي جعلت أوروبة تحمل قصب السبق نحو التقدم والتفوق، والمرحلة الرابعة هي مرحلة التقوقع وفيها يجب أن يحمل الفرد مفهوم المغايرة والاعتراض ويجب أن يحفظ له حقه في الاختلاف لأن الجدل والاختلاف هو أصل التقدم الفكري والابتكار[١].

وهكذا يعد الكائن الإنساني الفرد محور اهتمام الليبرالية،فكل شيء مسخر لخدمته وإسعاده وواجب الدولة هو العمل على منحه السلام والازدهار ليمارس حريته بشكل مطلق، ويجب أن يتضمن القانون تشريعات تحدّ من تدخل الدولة والتسامح الديني وتضمن حقوق المواطن بوجه النظام السياسي، فمثلاً نجد أن مفكراً مثل جون ستيوارت مل في كتابه في الحرية يعارض توسيع سلطة الدولة وسلطة المجتمع الديمقراطي أيضاً، لأنه يعتبر أن هذا

---

[١] – عبد الله العروي – مفهوم الحرية– المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء– ط٦–١٩٩٨– ص٣٩ـ ٤٠ ٤١

المجتمع يعرف نوعاً من الإجماع الأخلاقي بحيث يمارس الرأي العام سلطة مطلقة على أذهان الأفراد، وهذا يعني الإجماع، والإجماع يفقد الفرد كل جرأة في التفكير والتعبير عن رأيه، وينظر حينها إلى الإبداع والابتكار باعتبارهما فعل انعزال وشقاق[١]، ،وهذا أمر ضار ويعوق التطور والتقدم.

وحق الملكية والتنافس مع الآخرين هي حقوق مقدسة يجب أن تحميها الدولة،وهذا الأمر برأيهم توفره الدولة الرأسمالية التي تؤمن بحرية السوق وحرية العمل.

٢) الماركسية:

الماركسية حركة فكرية ارتبطت بكارل ماركس بالدرجة الأولى، وفريدريك انجلز. وسعت إلى جعل الإنسان ينخرط في إعمال فكره في الواقع بمنهج مغاير من اجل الوصول إلى وضع خطة لتغيير ذلك الواقع بما فيه مصلحة الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية والسياسية، وعلى أساس المساواة بين البشر.

جوهر الماركسية وفقاً لرأي ماركس هو أن طريقة إنتاج الحياة المادية هي التي تصنع بصفة عامة نمو الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية [٢].

وتستخدم الماركسية في نقدها للواقع منهج علمي يحمل اسم المنهج الاشتراكي العلمي الذي يعتمد على قوانين المادية الجدلية (الدياليكتيكية) و المادية التاريخية.

والهدف هو معرفة القوانين المتحكمة في ذلك الواقع، ووضع خطة لتفعليها في اتجاه التطور إلى الأحسن عن طريق الانتقال من مستوى معين للتشكيلة

---

[١] – المرجع السابق– ص ٤٥

[٢] – البان ج وبدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى تونبي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٢، ط١، ص ٢٦٠.

الاقتصادية–الاجتماعية إلى مستوى أرقى، كالانتقال من التشكيلة الرأسمالية، إلى التشكيلة الاشتراكية.

والماركسية قراءة للتاريخ بواسطة المنهج الماركسي ـ المادية الجدلية ـ من اجل اكتشاف قوانين التاريخ ـ المادية التاريخية ـ التي تساعد البشر على امتلاك المعرفة العلمية بالتاريخ والتي تساعدنا على الوقوف على حركة التاريخ التي تتحكم في انتقال المجتمعات البشرية من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى.

القراءة الماركسية باستخدام المادية الجدلية والمادية التاريخية سمحت لها بتقسيم التاريخ إلى خمس تشكيلات اقتصادية وهي: التشكيلة المشاعية وهي الحالة الطبيعية للبشر، وفيها تغيب الدولة نظراً لعدم انقسام المجتمع في هذه المرحلة إلى طبقات، ما جعل الحاجة إلى الدولة غير واردة. وهذه التشكيلة تم تجاوزها عندما تم انقسام المجتمعات البشرية إلى طبقتين رئيسيتين، طبقة الأسياد وطبقة العبيد، لتنشأ بذلك تشكيلة تحمل اسم التشكيلة العبودية فصارت الحاجة إلى قيام الدولة قائمة بسبب حاجة الأسياد إلى السيطرة على العبيد وتنظيم استغلال الأسياد لهم باعتبارهم متاعاً من جهة، ووسيلة لتنمية ثروات الأسياد من جهة أخرى. هذه التشكيلة الأخيرة تحولت بدورها إلى المرحلة الإقطاعية وذلك نتيجة عاملين هما:

١ـ الصراع الطبقي بين الطبقة المستغلة (بكسر الغين) ـ طبقة الأسيادـ والطبقة المستغلة (بفتح الغين) ـ طبقة العبيد ـ

٢ـ التطور الاقتصادي الذي أضيف إليه استغلال الأرض.

وفي التشكيلة الإقطاعية ينقسم المجتمع البشري إلى طبقتين رئيسيتين، طبقة الإقطاع وطبقة الأقنان. فطبقة الإقطاع باعتبارها مالكة للأرض هي طبقة مستغلة (بكسر الغين) وطبقة الأقنان (عبيد الأرض) باعتبارهم يرتبطون

بالأرض ويعملون فيها ليضمنوا عيشهم، ولكن في نفس الوقت لاستثمار الأرض لصالح الإقطاعيين هي طبقة مستغلة (بفتح الغين). وكنتيجة للصراع بين الأقنان والإقطاع، ونظراً للتطور الاقتصادي الحاصل في مجال الإنتاج الحرفي–الصناعي. تحولت التشكيلة الإقطاعية بدورها إلى تشكيلة رأسمالية ينقسم فيها المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين: الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة. فالطبقة البورجوازية هي المالكة لوسائل الإنتاج وهي هنا المصانع، و الطبقة العاملة هي التي تشغل تلك الوسائل لصالح الطبقة البورجوازية، ليتضاعف استغلال الإنسان للإنسان، بسبب ظهور عامل جديد يكشف حدة الاستغلال وضخامته، وهمجيته، وهذا العامل الجديد هو الذي عرف بفائض القيمة، لتزداد الحاجة إلى الصراع، ولترتفع حدة ذلك الصراع الذي يمتد ليشمل كل الأماكن التي تمتد إليها الرأسمالية و ليتغير أفق الصراع، و تتحول أدواته، و تتنوع مستوياته من اجل جعل ملكية وسائل الإنتاج، ملكية اجتماعية، فالملكية الخاصة في المجتمع الذي أنشأته البرجوازية لا تتواجد إلا من أجل عشر أعضائه بينما يبقى الأعشار التسعة الباقية محرومة منها[1].

إذاً هدف الصراع هو تحويل التشكيلة الرأسمالية إلى تشكيلة اشتراكية تسعى البشرية من خلالها إلى التخلص من بقايا التشكيل الطبقي سعياً إلى تحقيق المرحلة الأرقى التي هي مرحلة انتفاء الحاجة إلى الدولة، أو المرحلة الشيوعية التي يمتلك فيها الإنسان القدرة الفعلية على أن يحكم نفسه بنفسه، وهنا تتوضح الحتمية الماركسية التي تعتبر أن التاريخ يسير وفق حركة جدلية تتجه بالضرورة شطر التحرر الثلاثي، التحرر النهائي للإنسان إزاء

[1] – سازونوف، بصدد مؤلف ماركس وانجلس، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، روسيا، ١٩٨٥، ص ١٤٩.

الطبيعة، وتحرر الكادح من قوانين الاقتصاد، وتحرر المواطن من نير الدولة[1].

و كنتيجة لهذه القراءة الماركسية للتاريخ البشري ـ حالة أوربا نموذجاً ـ نجد أن الدول المتعاقبة على التاريخ البشري بعد مرحلة المشاعة هي: الدولة العبودية، والدولة الإقطاعية، والدولة الرأسمالية والدولة الاشتراكية.

والدولة كما تعرفها الأدبيات الماركسية هي أداة السيطرة الطبقية، لأنه بواسطتها يتم تنظيم الاستغلال لصالح الطبقة المسيطرة على أجهزة الدولة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية والسياسية والعسكرية. تلك الأجهزة التي توظف جميعها و بشكل منسجم لممارسة القمع التنظيمي، والاقتصادي والاجتماعي والإيديولوجي والسياسي والعسكري على المستغلين في كل مرحلة على حدة لضمان استمرار استفادة الطبقة التي تحكم من جهة ولتأبيد سيطرة تلك الطبقة على أجهزة الدولة من جهة أخرى.

و نظراً لأن تاريخ البشرية، ومنذ انقسام المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين هو تاريخ الصراع. فإن الماركسية بقراءتها للتاريخ البشري تعتبر أن التاريخ الحقيقي للبشرية هو تاريخ الصراع الطبقي الذي يقف وراء هذا التطور الهائل المتجسد في انتقال البشرية من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، ومن دولة طبقية إلى دولة طبقية أخرى، وصولاً إلى ضرورة إزالة العقبة المتمثلة في الملكية الفردية لوسائل الإنتاج التي هي الباعث على قيام الصراع بين الطبقات. وهذه الإزالة لا تعني إلا تحويل الملكية الفردية إلى ملكية جماعية، حتى يبقى فائض قيمة الإنتاج لصالح المجتمع ككل. وتنتقل

[1] – بيير هنري سيمون، الفكر والتاريخ، تعريب د. عادل العوا، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٣، ص ١١١.

البشرية إلى شكل آخر من الصراع المتمثل في إزالة دواعي قيام الدولة كأداة للسيطرة الطبقية.

فالدولة البرجوازية مثلاً هي أداة قمع بيد الطبقة الحاكمة [1]،والعمال الذين يقدمون رأس مالهم الوحيد وهو عملهم لأرباب العمل الذين يقومون باستغلالهم وسرق فائض القيمة الذي يحققه جهد العمال لتكوين ثرواتهم الرأسمالية وإعادة إنتاج هذه الدائرة من الاستغلال لا يمكن الخروج منها سوى بالثورة التي تقودها البروليتاريا ضد الرأسمالية البرجوازية لتنزع منها وسائل الإنتاج وتضعها في يدها هي حيث " لكل بحسب عمله " انتقالاً إلى المرحلة الشيوعية حيث يصبح المبدأ الحاكم هو " من كل بحسب طاقته، ولكل بحسب حاجته " فينتفي هنا استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

هذا الأمر يتحقق بحسب ماركس عندما تنتهي الملكية الفردية، ويتحكم الإنسان بالطبيعة عن طريق امتلاك الإنسان ناصية العلوم الكافية لتحقيق هذا الأمر " هذا التطور يحصل بكيفية تلقائية من جراء التناقضات الطبيعية والاجتماعية، ثم يتحول بعد حين إلى تطور ذاتي عندما يعقل الإنسان تلك التناقضات ويعمل على تعميقها في مرحلة أولى وعلى محوها في مرحلة ثانية" [2]، وهنا يدخل الإنسان التاريخ، ولكن أليست هذه طوبى أخرى، وديانة أخرى ؟.

---

[1] – سربست نبي، كارل ماركس مسألة الدين، دار كنعان، دمشق، ط١، ٢٠٠٢، ص ٢٩٠.

[2] – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مرجع سابق،ص ٦٧

٣) الفاشية:

ظهرت الفاشية كحركة في أوروبا في بداية القرن العشرين، وتحديداً مع موسوليني ونظامه السياسي في إيطاليا من / ١٩٢٢-١٩٤٣/ ثم تبعته ألمانيا التي كانت قد خسرت الحرب العالمية الأولى وخضعت لشروط المنتصرين المذلة، كما امتدت الفاشية إلى اسبانيا والبرتغال.

ويقصد بالفاشية " في نطاق العلوم السياسية الأنظمة الدكتاتورية غير الشيوعية أو الماركسية، وتستخدم الكلمة أحياناً بمعنى ضيق للدلالة على النظام الإيطالي والنظام النازي قبل الحرب العالمية الثانية، ويرتكز هذا النظام على دكتاتورية الحزب الواحد وتمجيد القومية، ومن حيث الفلسفة السياسية يتبع هذا النظام تركيز السلطة وتجميعها في يد واحد وتقديم المجموع على الفرد "[١].

وقد استغل هتلر المهانة التي كان يشعر بها كل ألماني، فبعد أن وصل عبر صناديق الاقتراع إلى الحكم، أعلن نظريته النازية التي هدفت إلى استعادة مجد ألمانيا كما يراه هتلر، ومجد ألمانيا وإنقاذها من الأخطار التي كانت تواجهها داخلياً وخارجياً يعتمد برأيه على التوسع دون النظر لأي اعتبار معارض لذلك " فليس من العدالة بشيء أن يفصل بيننا وبين الحصول على المدى الحيوي لنمونا وبقائنا" [٢]، وإن لم يكن ذلك باللين والمسالمة فليكن بالقوة، ولتحقيق هدف التوسع سعى إلى بناء دولة قوية ذات حكم قوي يعلي شأن الجماعة على حساب الأفراد، وأكد على أهمية التربية البدنية للفرد والزواج المبكر.

---

[١]- رامز عمار، حقوق الإنسان والحريات العامة، مطبعة البريستول- ط٢، ٢٠٠٢، ص ٩٨

[٢]- ادولف هتلر، كفاحي،دار الكتب الشعبية، بيروت، ط١٩٧٥، ص١٧

اعتمدت الفاشية على فكرة التمايز العنصري فعنصر الفاشي يتفوق على ما عداه من العناصر، والمهم والجوهري بالنسبة للإنسان ليس العقل، وإنما الأصل والدم والعائلة والتقاليد والماضي بأمجاده[١]، وتؤمن الفاشية أيضاً بمبدأ عدم المساواة الطبيعية بين الأفراد، فبحسب هتلر لا تعترف العنصرية بتساوي الأجناس، وهي بتنكرها لمساواة الأعراق تنكر أيضاً تساوي قيم الأفراد، أي أنّها تنكر حق البقاء لكل عنصر ضعيف وضيع يحاول الاختلاط بالعناصر المتفوقة وإضعافها، لأن عالماً تجتاحه سلالة من الزنوج لا بد له من الاضمحلال بعد أن تتشوه فيه مفاهيم الحق والجمال[٢]، والمواهب تكمن في الأعراق بانتظار الفرص المناسبة لتظهر[٣]. والمحافظة على سلامة العرق هي قضية في طليعة القضايا الكبرى في العصر الحديث [٤]، والنتيجة المنطقية لكل ذلك أن الشعب هو كل متجانس والقائد هو شخص مقدس يعبر عن إرادة هذا الشعب وفضائله، وعلى الفرد أن يذوب في الأمة حتى الانمحاق فالسلطة هي أسمى قيم المجتمع، وأسمى معاني الحرية لا تتحقق إلا في الخضوع للسلطة، لأن الإيمان بكيان الفرد وحقوقه يؤدي إلى تصدع المجتمع وانقسامه، وينكر أو يتجاهل القيم الروحية التي تحكم أواصر الصلة بين أفراد الجماعة وتجعل منهم كلاً لا يتجزأ ووحدة متماسكة ترتفع وتسمو على الخلافات العابرة[٥].

---

[١]– رامز عمار، مرجع سابق، ص ٩٨–٩٩

[٢]– ادولف هتلر ٠ مرجع سابق– ص٦١

[٣]– المرجع السابق– ص٦٤

[٤]– المرجع السابق – ص٥١

[٥]– رامز عمار، مرجع سابق، ص ١٠٢

والدولة مقدسة، فيجب أن يكون الخضوع لها خضوعاً أعمى لكونها تجسد وعي الأمة وإرادتها، ولتحقيق ذلك فإن العنف مقدس، وقيم العسكريتاريا هي دين الدولة وديدنها[1].

وقد قدر لهذه الأفكار أن تكون أحد العوامل الرئيسية في إزهاق أرواح عشرات الملايين من البشر في الحرب العالمية الثانية.

[1] – خلدون حسن النقيب– آراء في فقه التخلف،العرب و الغرب في عصر العولمة– تحرير:عبد الرحيم حسين – دار الساقي– لبنان– ط١–٢٠٠٢ ص ٣٠٧

الفصل الثاني

الإشكاليات المرتبطة بمفهوم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية

المبحث الأول

الإنسان ومفهوم المواطنة

أولاً ـ مفهوم الإنسان

ما الإنسان ؟ هذا هو السؤال الكبير الذي شغل الفلاسفة والمفكرين منذ أفلاطون وحتى الوقت الحاضر فكان السؤال المحوري الذي دارت وتدور حوله الفلسفة، فبينما اعتبره البعض النفس الخالدة والأزلية/ أفلاطون /، اعتبره البعض الآخر حيوان ناطق / أرسطو / وقال آخرون أنه صانع الأدوات، أو كائن الرغبة كما عند / فرويد/، وقال غيرهم بتسميات أخرى ليس هنا مجال استعراضها جميعاً، هذا الاختلاف الثري في تعريف ماهية الإنسان والذي أغنى الفكر البشري ودفعه قدماً إلى الأمام يقودنا إلى أن صيرورة التطور الذي نعرفه اليوم هي تاريخ الإنسان بحد ذاته، وأن الارتقاء من الحياة الحيوانية إلى الحياة البشرية هو بطبيعة الحال ارتقاء الإنسان من طور إلى طور وانقلاب الدنيا من حال إلى حال حسب التعبير الخلدوني.

وإذا كان الإنسان الأول قد احتاج إلى قرون عديدة للانتقال من مرحلة لاقط الثمار إلى مرحلة الصياد ومرحلة المزارع منشئاً المدينة الأولى بقوانينها وأخلاقها، فهو قد احتاج إلى قرون أكثر للبحث في مفهوم الإنسان وماهيته لنصل إلى ما نعرفه عنه اليوم.

١ـ مفهوم الإنسان في الغرب

تقول الأسطورة اليونانية التي صاغها المفكر السفسطائي " بروتاغوراس " أن الآلهة حين شكلت المخلوقات من خليط من التراب والنار في أحشاء الأرض، وبعد أن دفعت بها إلى السطح، عهدت إلى " برومثيوس " و " أبثيموس " بتجهيزها بما يلزمها لمواجهة الحياة على سطح الأرض، وتحقيقاً لذلك منح " أبثيموس " المخلوقات كل ما يلزمها من وسائل الحماية من الأخطار الخارجية، ثم أحدث أنواعاً مختلفة من الأطعمة تتناسب مع كل نوع من هذه المخلوقات، ولما جاء دور الإنسان تبين أنه لم يتبق لدى " أبثيموس " ما يمنحه له، فعطف عليه " برومثيوس " وسرق له الحكمة والنار، ومع ذلك بقي الإنسان ضعيفاً تجاه الحيوانات البرية ما دفعه إلى الاجتماع والاتحاد مع البقية لمواجهة أخطارها، ولكن لافتقار هؤلاء المجتمعين إلى الضمير والعدالة عمدوا إلى إلحاق الأذى بعضهم ببعض، وكثرت بينهم المعارك والنزاعات، وهنا طلب كبير الآلهة " زيوس " من الإله " هرمس " منح الناس تلك الفضيلتين ـ الضمير والعدالة ـ وعلى قدم المساواة للعيش بسلام [١].

هذه الأسطورة التي أوردها رواها بروتاغوراس تقول أنّ القيم الأخلاقية والاجتماعية ليست قيماً كامنة في الطبيعة البشرية، ولم تخلق مع خلق الإنسان، وإنما هي قيم ابتدعها عقل الإنسان، بعد أن بينت له ممارسته العملية للحياة المشتركة، أن تلك الحياة مستحيلة دون خلق هذه القيم.

والحال أنه عندما تكون لدى الإنسان القدرة على الإبداع فهذا يعني أن في مقدوره خلق النظام الاجتماعي والأخلاقي والسياسي الذي يلبي حاجاته،

---

[١] – أفلاطون في السفسطائيين والتربية، محاورة بروتاغوراس، ترجمة د. عزت قرني، دار قباء للطباعة، القاهرة، ٢٠٠١، الصفحات ٨٨ ـ ٩٢

ويكون في مقدوره أيضاً ـ وهذا أمر أكثر أهمية ـ تغيير هذا النظام كلما دعت الحاجة إلى ذلك، ما يعني أننا أمام الإنسان المبدع المالك لزمام حياته، الإنسان الصانع للمعرفة والحقيقة، هذه الحقيقة التي ليس لها مقياس تقاس به سوى الإنسان بحد ذاته على ما قال " بروتاغوراس " " الإنسان مقياس الأشياء كلها، مقياس ما يوجد، ومقياس ما لا يوجد "[1]. هذا هو الإنسان الذي دعا إليه السفسطائيون وحاربوا من أجل خلقه، ومنحه وجوده، ضد مستعبديه الماديين والفكريين وعلى رأسهم " أفلاطون " وبسبب موقفهم هذا تعرضوا إلى أكبر حرب إلغاء فكرية في التاريخ، كان نتيجتها أن أصبح مجرد ذكر اسمهم مذمة لا يتقبلها المرء.

والحال أن أفلاطون الذي هيمن على الفكر العالمي لمدة ثمانية عشر قرناً على حد قول مؤرخي الفكر الفلسفي، كرس ـ في سياق تأمين المنظومة السياسية والاجتماعية التي نظّر لها ـ دونية الإنسان واغترابه عبر تقسيم الإنسان إلى نفس وجسد معتبراً أنهما من جوهرين مختلفين متضادين، وتابع إن حلول النفس في الجسد هو عقوبة لها فالجسد هو مقبرة النفس التي تحاول جاهدة الخروج منه، لأنه من طينة غير طينتها ومن مرتبة أدنى منها، هذه النظرة أنتجت على أرض الواقع احتقاراً للعمل البدني ولمن يقوم به، وتالياً اعتبار من يعملون عملاً جسدياً مجرد عبيد ليس لهم حقوق الإنسان.

فبينما قال أرسطو ـ وأيده في ذلك فلاسفة القرن السابع عشر ـ أن الإنسان اجتماعي وأخلاقي بالطبع، رد السفسطائيون منذ أمد بعيد أنه ليس كذلك، فهو يصنع نفسه باستمرار ويخلق لنفسه طبيعة إنسانية ثانية في الوقت ذاته و الذي يخلق فيه مجتمعه " فالإنسان يصير اجتماعياً وعاقلاً وأخلاقياً من

[1] – حامد خليل– مرجع سابق– ص ١٧

خلال التاريخ " [1] وليس من خارجه، أي أنه كائن تاريخي وتلك نظرة متقدمة جداً انتظرت البشرية حتى القرن الثامن عشر لتكتشف مع فلاسفة عصر التنوير أن الإنسان هو صانع تاريخه ومنتج مستقبله.

هذا الكلام وإن كان يبدو لنا اليوم بديهياً ومسلماً به، إلا أن مجرد التلفظ به في ذلك الزمان كان يعد هرطقة كبرى يدفع صاحبها حياته ثمناً لها، وهذا ما حدث، فقد دفعت البشرية دماءً ودموعاً غزيرة فأعدم حرقاً أو صلباً أو ذبحاً بسبب هذه الأفكار العديد من المفكرين والأباء الكبار للبشرية، الذين ساهموا بجرأتهم وشجاعتهم وإصرارهم على قول الحقيقة وأولويتها، وأنها وحدها من ينقل الإنسان من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وما يعنيه ذلك على المستوى المعيشي.

أما أرسطو فقد ذهب إلى حد اعتبار الإنسان فقط الرجل اليوناني الذي لديه الوقت للتأمل العقلي، وبذلك يكون قد أخرج من تصنيفه النساء والعمال اليونان وبقية البشر باعتبارهم غرباء، وجردهم تالياً من حقوق المواطنين.

وفي العصور الوسطى لم يتغير الكثير فقد سيطرت الكنيسة على كل نواحي الحياة وعلى الإنسان بحد ذاته، فاحتكرت الحقيقة وأقصت الإنسان ووقفت بينه وبين الله، معتبرة أن الخلاص يمر عبرها فقط، وعبر صكوك الغفران التي تقاضت عنها الأموال الطائلة، وقد وجدت الكنيسة بطبيعة الحال من يساندها وينظر إلى سيطرتها من فلاسفة العصور الوسطى وأهمهم بالتأكيد توما الأكويني الذي عدّ أن الطبيعة البشرية فاسدة منذ الخطيئة الأولى لآدم، حين عصى أمر الله بأكله من الشجرة المحرمة، فاستحق العقاب هو وذريته من بعده، فلذلك لا تستطيع هذه النفس لوحدها أن تكتسب شيئاً، بل هي بحاجة دائمة لمن يوجهها، ويأخذ بيدها في دروب الحياة، وسبقه إلى ذلك "

[1] – المرجع السابق ص١٩

أوغسطين " بقوله " إن الله شمس النفس "[1]، أي أن وظيفة العقل عند الإنسان تقتصر على التلقي السلبي الخالص لما هو مقدر منذ بدء الخليقة، وليس على الفعل الإيجابي الذي يواجه مستجدات الحياة وتقلباتها.

وأكثر من ذلك، يقول أوغسطين " حين يطلب قيصر ما هو لله وحده يأباه المسيحي عليه ولكنه لا يثور بل يؤثر تحمل الظلم"، إنها دعوة بينة للرضوخ لهذه التراتبية التي كان المطلوب منها إدامة الوضع السائد، ومنع تغييره.

فأعلن " نيتشه " فكرة موت الإله ليجد الإنسان نفسه وحيداً في مجابهة الحياة فإما أن ينتصر أو يموت. والمجابهة هنا لا تكون سوى بإبداع طرق ووسائل جديدة لتحسين شروط الحياة لا باكتشاف ما هو متشكل مسبقاً كما كان يروج الفلاسفة السابقون.

هذه الأفكار الفلسفية فسرت على المستوى الاجتماعي بأنه على الأدنى أن يخدم الأعلى في سلم الترتيب كما هو حال الجسد حيث كل الأعضاء في خدمة الرأس. ففي قمة الهرم الاجتماعي يوجد الأكليروس والبارونات ويخدمهم المزارعون والصناع وباقي أصحاب الحرف.

ولكن عجلة التاريخ لا تتوقف، ودورة الحياة تحتاج دائماً إلى نسغ جديد لتتابع جريانها فقد كان للتطور الاقتصادي والاجتماعي والكشوفات الجغرافية الكبرى في عصر النهضة، ولأفكار بعض المفكرين الكبار مثل " كوبرنيكوس " حول كروية الأرض ولقوانين الميكانيكيا وثورة لوثر الفكرية، وانفصال الكنيسة الإنكليزية عن الكنيسة الأم منذ وقت طويل نسبياً وانتشار الروح التجريبية والعلمية في البحث كان لكل هذه الأمور وغيرها دورٌ كبيرٌ ومساهمة واضحة في تحرر الإنسان من القيود التي كانت تكبله وتمنع تقدمه وتطوره.

---

[1] – المرجع السابق ص ٧١

فعلى المستوى الفلسفي عدّ تيار ما فتئ يكبر وينمو، أنّ الخطيئة شخصية وليس لها علاقة بخطيئة آدم الأصلية، وبالتالي فالحساب الأخروي شخصي وليس جماعياً، ونادى تيار آخر بفصل العقل عن الإيمان، وأن يكون لكل منهما مجاله الخاص، هذا التيار عدّ أن الله قد حل في الأشياء كلها ومنها الإنسان ولم يعد متعالياً ومفارقاً، فهنا لا يعود الإنسان بحاجة إلى وسيط بينه وبين الله فإنه في مقدوره الالتقاء به وجهاً لوجه بل وبناء حياته الأرضية بعيد عنه، وبذلك هدمت تراتبية القرون الوسطى لصالح تراتبية جديدة مركزها الإنسان الفرد. فقد جعل ديكارت مثلاً الإنسان سيداً للطبيعة وضيق المسافة التي تفصل بين النفس والجسد إلى حد كبير ما أدى إلى " إقصاء الأساس اللاهوتي كأساس للمعرفة وتأكيد النور الطبيعي للعقل كقوة وحيدة نلجأ إليها في تحصيل المعرفة "[1] وبالنتيجة أكد مرجعية العقل في فهم الحياة وآليات صنعها تحديثاً وتطويراً.

أما" أسبينوزا " فقد فصل ما بين العقل واللاهوت قائلاً: إن اللاهوت ليس خادماً للعقل، والعقل ليس خادماً للاهوت، بل لكل منهما مملكته الخاصة"[2] ويخلص من ذلك إلى أن اللاهوت مسألة شخصية يحق لأي كان تفسيره وشرحه، وهذا موقف يدفع بالإنسان إلى موقع الفاعل بصورة كبيرة، وأكثر من ذلك عدّ أسبينوزا " أن الذهن والجسم شيء واحد" [3]، وبذلك يكون تطور الجسم شرطاً لتطور الذهن، فالجسد ليس مدنساً وليس سجناً للروح بل هو مماثل لها والعناية به واحترامه شرطاً لنموها وتطورها، ما يعني أن العمل

---

[1] – المرجع السابق ص ١٣١

[2] – منذر شباني– سبينوزا واللاهوت – وزارة الثقافة–الهيئة العامة السورية للكتاب –ط١ – ٢٠٠٩– ص ١٨٢

[3] – حامد خليل– مرجع سابق – ص١٣٣

الجسدي لـه نفس مرتبـة العمـل الـذهني وبالتـالي لا فـرق مـن ناحيـة الكرامـة الإنسـانية بـين مـن يعمـل عمـلاً جسـدياً ومـن يعمـل عمـلاً ذهنيـاً، فكلاهمـا يتمتعان بالحقوق نفسها. وسار هوبز شوطاً أبعد حين اعتبر الطبيعة البشرية جزء من الطبيعة ككل وفسر كل شيء حتى المشاعر بحركات دماغية وقلبية وبـذلك يكـون قـد أقصـى الأرواح كجـواهر متميـزة وأبقـى علـى الجسـد، وبهـذا يكون قد جعل الإنسان سيد مصيره وحرره من كافة القيود التي تحول دون بناءه لنفسه ولنظام حياته.

وقد ربط " روسو " بين الإنسان والمجتمع معتبراً أنّ الإنسان هو إنسان، فقط لأنه يعيش في مجتمع وبغير ذلك لا يكون إنساناً، " فالانتماء إلى المجتمع هو ضرورة لا غنى عنها لتحويل طبيعة الإنسان من مجرد طبيعة طبيعية شأنها في ذلك شأن طبائع الكائنات الحية الأخرى إلى طبيعة إنسانية متمايزة تماماً "[1] .

وأكّد " نيتشه " على أن الإنسان هو خالق القيم وموجدها، فلا توجد قوة أخرى " غيبية " تقوم بهذا العمل، فالإنسان هو المسؤول عن تصريف شؤون حياته جميعها.

ونظر كلاً من هيغل وماركس إلى الإنسان باعتباره كائناً تاريخيّاً فهو يتكون فـي التـاريخ وتكونـه مرتبط بجملـة شـروط ماديـة واجتماعيـة وإنسـانية.ولتفسير ذلك جعل هيغل الله يقيم في العالم وليس خارجه وهو ـ أي الله ـ لا يكون الله دون العـالم ويحتـاج لمعرفـة ذاتـه مـن خـلال أرواح البشـر لـذلك ينشـأ تـاريخ شامل هو في جوهره تاريخ معرفة الله لذاته في الإنسان أي أنه اختار الكلي على الفردي وانطلق من ذلك ليقول إن الأمة ليست محصلة قادت إليها جملة علاقات تكونت تاريخياً بين أفرادها بل هي الأساس الذي يجب أن يفسر

[1] – المرجع السابق ص ١٦٢

الثانوي، حيث كان قد وضع نصب عينيه واقع ألمانيا المتردي ورغبته في توحيدها دون أن تضطر إلى دفع ضريبة الدم، كما حدث في فرنسا وغيرها.
وقد جاء ماركس ليوقف هيغل على قدميه فتحدث عن الشروط التاريخية للإنسان، فبرأيه أن الفلاسفة السابقين قد وضعوا العلة قبل المعلول والنتيجة قبل السبب فكان عليه أن يعيد الأمر إلى حالته الطبيعية بوضع السبب أولاً والنتيجة ثانياً، فإذا كان أفلاطون مثلاً قد اعتبر أن الفطرة الطبيعية للبشر تقتضي وجود تراتبية فطرية بينهم، وفسر بها النظام الاجتماعي الذي كان سائداً فقد قال ماركس العكس إن النظام الاجتماعي السائد هو الذي أوجد تلك التراتبية، وإذا كان هوبز يتحدث عن طبيعة بشرية تفسر قيام الذئب الأكبر، فإن ماركس يقول العكس أيضاً فوجود الذئب الأكبر يفسر الطبيعة البشرية، إذاً الإنسان يتشكل في التاريخ وعبر الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة، وعلى أساس هذه القراءة شكل ماركس نظرته للإنسان.
الهدف النهائي من هذه الثورة الفكرية والفلسفية كان تحرير الإنسان من وهم الانفصال بين جسده وروحه هذا الوهم الذي كان يكرس اغترابه عن هذا العالم ويجعل مصيره مرتبطاً بالعالم الأخروي وما يعنيه ذلك من سيطرة الوسطاء الروحيين والزمنيين عليه وإدامة أخلاق الطاعة لتكريس الوضع الراهن، فجاءت هذه الثورة الفكرية لتؤكد على أن الجسد والروح كلان متلازمان ومتحدان وأن الإنسان لا يحمل وزر خطيئة آدم ولن يسأل عنها وتالياً تحريره من سلطة الكنيسة، وتحرير جسمه من سلطة الأمير فيكتمل التحرير من السلطتين الزمنية والروحية.

٢ـ مفهوم الإنسان في الإسلام

ليست القراءة القرآنية ـ على اختلاف منطلقاتها ونتائجها ـ بعيدة عن الأسطورة اليونانية سالفة الذكر، فبعد أن خلق الله آدم جعله خليفته في

الأرض وعلمه الأسماء كلها، مانحاً إياه المعرفة اللازمة لمواجهة مشاكل الحياة والقيم الضرورية للحياة الجماعية، وكل ما احتاج الأمر كان الإله يرسل رسولاً من لدنه ليعيد الإنسان إلى جادة الصواب. ولا يسعنا إغفال عمق الإشارة إلى ذلك في حديث الرسول عندما حصلت حادثة تأبير النخل ورأيه المشهور فيها، فقال أنتم أعلم بشؤون دنياكم. كما أن الحديث النبوي كان واضحاً فهو أن الرسول قد أتى ليتمم مكارم الأخلاق.

حرر الإسلام منذ البداية آدم من خطيئته الأولى التي ظلّت تلازمه في المسيحيّة حتى قرون التنوير، فقد تاب آدم وقبِل الله توبته " فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم " سورة البقرة الآية / ٣٧ /.

وكان الله قد جعل الإنسان خليفته على الأرض فقد خلقه في أحسن تقويم ونفخ فيه من روحه ومنحه العقل للتمييز بين الخير والشر وعّلمه الأسماء كلّها ورفع درجته فوق درجة الملائكة حين طلب منهم السجود لآدم، هذه الحقوق المقدسة لأنها من الله وليست منة من أحد تترتب عليها واجبات مقدسة أيضاً، لأنها لله وقد فهم المسلمون الأوائل هذا الشيء فأطلق عمر بن الخطاب مقولته الشهيرة " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاته أحراراً "، وانتقل الإسلام خطوة أبعد حين عدّ أن هذه الحقوق مسؤولية أيضاً وهي أمانة في عنق كل مسلم وهي عامة لكافة البشر فلا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى كما يشير حديث الرسول، فالإسلام أشار إلى أن الأصل بين الناس هو المساواة فالله خلق كل الناس بصورة متشابهة ونفخ فيهم جميعاً نفخة من روحه وهم جميعاً على الفطرة التي خلقهم الله عليها كما تشير الآية / ٧٨ / من سورة النحل " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والبصر والأفئدة لعلكم تشكرون " والرسول الكريم نفسه وعلى جلال موقعه الديني والدعوي لم يكن إلا واحداً من البشر " لقد جاءكم رسولاً من

أنفسكم " جزء من الآية / ١٢٨ / من سورة التوبة، وجده الله ضالاً فهداه " ووجدك ضلاً فهدى " سورة الضحى الآية / ٧ /، ولم يكن القرآن الكريم يحاجج المخاطبين إلا بما يعرفونه، فهو بداية قد جاء على نسق لسان العرب وقولهم، ثم إنه ضرب لهم أمثلة مما يألفونه ويعرفونه دون خجل من شيء أو ترفع عن آخر كما تقول الآية / ٢٦ / من سورة البقرة " إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً بعوضة فما فوقها ".

هذه النظرة الإسلامية الواحدة للإنسان ومحاججته بما يعرفه ويألفه كانت تهدف إلى إلغاء الأسرار ووضع الإنسان الفرد أمام خالقه ليؤمن من يؤمن أو يكفر من يكفر على بينة، ودون وساطة ما يمنع من قيام طبقة كهنوتية تقف بين الإنسان وربه، وتستغله في ذلك، فإذا كان محمداً يتلقى الوحي من ربه فذلك بهدف تبليغه لكافة الناس وإلا تعرض للتعنيف من الخالق كما نرى في القرآن الكريم وذلك بهدف أن يضع الناس جميعاً أمام مسؤولياتهم " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " وبناء على اختياره يثاب أو يعاقب هو شخصياً " ولا تزر وازرة وزر أخرى ".

والشريعة الإسلامية تعرف الإنسان بأنه الكائن المكلف فهو من بين سائر المخلوقات التي تعيش في الأرض مناط التكليف والمسؤولية [١].

مثل المعتزلة لحظة عقلية مضيئة في التاريخ الإسلامي، ويتفق مؤرخو الفرق الإسلامية على أن أصول مذهب المعتزلة هي خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكانت نظرتهم إنسانية عميقة حيث أعلوا من شأن الإنسان، وحاولوا تحريره من كل قيد، ففي التوحيد مثلاً اعتبروا أن الله واحد ليس كمثله شيء، وبالتالي فالقرآن هو أحد مخلوقاته، وهذا يعني إخضاعه للفكر والثقافة

[١] – هاني الطعيمات– مرجع سابق– ص ٣٦٢

السائدة، وهذا تطور فكري خطير أين نحن منه اليوم بعد حوالي ثلاثة عشر قرناً على المعتزلة، بل إن أوروبا نفسها احتاجت إلى قرون عدة بعد ذلك التاريخ لتخضع الكتاب المقدس للثقافة السائدة، وفي العدل أعلنوا أن الإنسان هو المسؤول عن أعماله الخيرة أو الشريرة وهو قادر أن يميز ـ حتى دون الشريعة ـ بين الخير والشر بالاعتماد على العقل " وهذا الموقف يفضي نظرياً إلى تحرر الإنسان من جميع ضروب التقليد وإلى الثقة بنفسه وقدرته الخلاقة على التمييز والانخراط بجسارة لمواجهة مسؤولية مغامرة اشتراكه في المصير البشري أمام الله "[1] ، وهكذا عدّوا أن الخلافة مثلاً هي اختيار وهي حق لكل مسلم سواء كان قرشياً أم لا، فلا فرق بين مسلم وآخر بسبب المولد أو اللون.

والحال أن هذا الموقف من الخلافة وحق المسلم كائناً من كان في توليها كان مشابهاً لموقف الخوارج ـ المتقدمين زمنياً على المعتزلة ـ الذين اعتبروا أن الخلافة حق لكل عربي حر، وعندما " أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة حق كل مسلم عادل حراً كان أم عبداً " [2].

أما الصوفية فقد دفعت هي الأخرى بالإنسان إلى آفاق جديدة واحتفلت به، حيث دارت أفكارها بين تأليه الإنسان وأنسنت الله، فالإنسان عند ابن عربي مثلاً هو صورة دقيقة عن الله وهو خليفته على الأرض وأحب مخلوقاته إليه،

---

[1] – شمس الدين الكيلاني – مفاهيم حقوق الإنسان في المذاهب الإسلامية، – في حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص– مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت–ط١–٢٠٠٢– ص٣٥٦

[2] – المرجع السابق– ص٣٤٩

لذلك هو مكرم ومبجل وفاعل، ثم إن الصوفييّن هم متسامحون بالضرورة إزاء التنوع الديني والمذهبي.

وعلى أرض الواقع لن نجد هذه الروح السمحاء بكل تجلياتها فبعد وفاة الرسول اختلف المسلمون على كل شيء من الخلافة إلى تأويل القرآن وتنزيله وتفسيره وفهم تعاليمه وهنا ظهرت طبقة المفسرين والمتكلمين وولاية الفقيه لاحقاً وغيرها دون أن ننكر أن ذلك كان حاجة ضرورية لمجابهة مستجدات الحياة وتعقيداتها وإن كانت قد نقلت القرآن الكريم مثلاً من نص مفتوح قابل لكل التفاسير إلى نص مغلق تدعي كل فئة أنها صاحبته وصاحبة الحق في تأويله وفهمه.

في هذا السياق يمكننا أن نفهم تجذر مفهوم الراعي والرعية في الوعي الإسلامي فإذا كان الخطاب النبوي قد تحدث عن هذا المفهوم " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته " إلا أنه كان يشير إلى أهمية حفظ الأمانة الإلهية وإقرار المسؤولية عنها وهي هنا جعل الجميع رعاة بمعنى ما، ونفهم في هذا السياق أن من كان حول الرسول في فترة الرسالة كانوا يسمون أصحاب محمد وليس رعيته، كما أصبح الحال أيام بني أمية وبني العباس ومن تلاهم.

لكن ما حصل في تاريخ الإسلام من تنازع على السلطة وتحول الخلافة التي هي معاناة ومكابدة عند الخلفاء الأوائل، إلى ملك عضوض ينتقل بالوراثة حتى ولو إلى مأفون مذموم من الناس، جعل مفهوم الراعي والرعية مختلف، فالراعي هو الخليفة والرعية هم سائر الناس وعلى هذا الأمر ساس الخلفاء ـ بل قل الملوك ـ أمور الناس فانفرط ذلك العقد الطوعي بين الحاكم والمحكوم وتحول إلى فرض إلزامي أسهمَ في تكريسه فقهاء السلطان الذين كانوا جاهزين لأي فتوى يطلبها منهم ولي الأمر، فقد يبايع الناس خليفتهم على

ورقة مغلقة لا يدرون باسمه فيها، فالإسلام وفي سعيه لبناء دولة فرق بين حق الفرد وحق الجماعة وجعل الأخير مقدماً على الأول في حال حصول التعارض ما أدى تدريجياً إلى انتهاك حقوق الفرد باسم حق الجماعة، هذا هو المسار برأينا الذي انقلب فيه مفهوم الإنسان في الإسلام من الفرد الذي شرفه الله وكلفه بحمل الأمانة التي أبت الجبال أن تحملها إلى مجرد محكوم بين رعية لا تملك إلا الطاعة والولاء لأولي الأمر وأتباعهم.

٣ـ ملاحظة لا بد منها:

على الرغم من كل الكتابات التي تتناول حقوق الإنسان باعتبارها الحل والمشكلة معاً، وأنه لن تتقدم مجتمعاتنا ولن تعالج مشاكلنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية بكل تفرعاتها إلا من خلال الارتقاء بالإنسان وإعلاء شأنه، ورغم كل الصخب العالمي حول هذه القضية، فمن الملاحظ أن بعض التيارات قد بدأت تتحدث عن الإنسان باعتباره هو المشكلة، وأن الدعوة إلى الأنسنة أصبحت دعوة خادعة مزيفة، وأن " ما نحتاج إليه هو التخلي عن مكابرتنا، لكي نعترف بأننا أقل شأناً بكثير مما ندعي، وأننا أخطر بكثير مما نحسب"[١]، إذاً نحن أقل إنسانية مما ندعي، ويضيف حرب " لنعترف بما نحن عليه أو فيه، لكي نتعرف على أنفسنا ونشخص واقعنا، بحيث نعيد تأهيل أنفسنا لاجتراح إمكان جديد أو شق أفق مغاير، من غير ذلك لا نفهم كيف أن بربريتنا تتسلل من وراء الدعوة الإنسانية، وكيف تزداد أعمال التطهير والاستئصال بعد كل هذه المواثيق والبيانات المتعلقة بحقوق الإنسان، أفراداً وجماعات "[٢] ويصل حرب بتحليله هذا إلى النتيجة المنطقية

---

[١] – علي حرب، الإنسان الأدنى،أمراض الدين وأعطال الحداثة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط١،٢٠٠٥،، ص ١٢

[٢] – المرجع السابق– ص ١٤

التالية " فالأجدى فتح ملف الإنسان، أنه ليس المفتاح ولا الضحية، إنما هو الجلاد وجرثومة الفساد بمركزيته ونرجسيته ...وغير ذلك .

فضلاً عن إستراتيجيته القاتلة وصراعاته الطاحنة من أجل البقاء، الأمر الذي يكاد يحول نظام الحياة المدنية إلى حالة طوارئ كونية، يمسي معها فقط الأمن هو الجحيم" [1] حيث الحداثة تصنع أعطاله وكوارثها " وحيث الدين يولد أمراضه الخطيرة والفاتكة"[2] وأبعد من ذلك يتابع حرب أن " ما نقدسه ونصطفيه وندافع عنه من المبادئ والقيم هو مصدر ما نشكو منه من العلل والآفات أو المشكلات والمعضلات" ويفسر ذلك بأن " إنسانيتنا هي مصدر ما يفاجئنا ويصدمنا من أعمال الفساد والإرهاب والاستئصال "[3] إذاً وانطلاقاً من هذا التحليل يخلص حرب إلى القول بأن القضية لم تعد الدفاع عن حقوق الإنسان كما يطرحها الإصلاحيوّن العرب بل القضية " أن ننخرط في نقد الإنسان لكي نعترف بواجباته وحدوده، فيما يتعلق بالحياة والبيئة والأرض، في ضوء التهديد الذي تشكله أعماله وصنائعه" [4].

ويبدو أن علي حرب بتفكيكه هذا يعيدنا إلى بداية أفكار التحرر التي سيطرت منذ بداية القرن السابع عشر، فهو ينطلق من أن الإنسان هو المشكلة كما بدأ هوبز قبله باعتبار أن الإنسان ليس اجتماعياً بطبيعته وتحكمه رغباته وأهواؤه دون منازع، وهذا يدخلنا في حلقة مفرغة، فقبل هوبز بكثير قال أرسطو أن الإنسان حيوان سياسي اجتماعي بطبيعته، هذا من جهة ومن جهة أخرى، إن أفكار حرب لا تنطبق على مجتمعاتنا التي ما

---

[1] – المرجع السابق– ص ١٥

[2] – المرجع السابق– ص١٨

[3] – المرجع السابق– ص ٢٥

[4] – المرجع السابق– ص ٢٩

زالت تسعى جاهدة للديمقراطية وحقوق الإنسان بعكس المجتمعات المتقدمة التي وصلت فيه الديمقراطية وحقوق الإنسان حداً من التقدم لدرجة أنها بدأت تنتج أفكاراً كتلك التي يعرضها علي حرب[1].

وانطلاقاً من أن لا نظرية خاطئة بكل فرضياتها ونتائجها، يبدو أن القدر المنظور للعالم العربي أن يبقى متأخراً فقد بدأ السجال عن التقدم والتطور ولم ينهه وكذلك حال الإصلاح، والقومية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، فهي قضايا طال السجال حولها دون نتيجة تذكر على أرض الواقع، بمعنى أننا نستورد فكرة من الغرب بقصد تطبيقها، ولكن قبل أن نفرغ من مناقشتها ونصل إلى نتيجة بشأنها، ينتقل الغرب إلى فكرة أخرى، نستوردها بدورنا ونبدأ بمناقشتها وكذلك دون نتيجة، وهكذا دواليك. فنحن مثلاً ما زلنا نعالج قضية الديمقراطية وحقوق لإنسان منذ وقت طويل، في الوقت الذي أدت المصاعب والخضات التي يمر بها الغرب وآخرها الأزمة الاقتصادية العالمية إلى ظهور مشكلات جديدة أمامه، عليه أن يعالجها ويجد حلاً لها، ولكن المشكلة أننا سنستورد هذه المشكلات ونبدأ بنقاشها دون أن ننهي النقاش القائم حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهكذا تبتلعنا تلك الدائرة المفرغة التي سنستمر بالدوران فيها.

[1] – هنا قصدت بعرضها أن المفكر علي حرب تأثر بموجة بدأت تسود في الفكر الغربي ترى أن البشرية عليها العودة إلى نقطة الصفر لكي نبدأ من جديد، راجع هامش كتابه ص١٢

ثانياً ـ مفهوم المواطنة

تمهيد

المواطنة حالة قانونية مرادفة للجنسية في الدولة الحديثة، إلا أن الأمر لم يكن بهذا الحال قديماً في الدولةـ المدينة الإغريقية، سواء في إسبارطة أو أثينا، حيث الاستخدام الأول لمفهوم المواطن والمواطنة، فقد ساد التقسيم الطبقي، ولم تتجاوز نسبة الأفراد الذين ينطبق عليهم صفة المواطن المتمتع بالحقوق والواجبات عشرات الآلاف، إذ كانت المواطنة حكراً على فئة الأحرار من الرجال، أما العبيد والنساء والأطفال وضعاف الحال فلم ينالوا شرف المواطنة[1].

إلا أن هذا المفهوم أخذ يتوسع في روما من خلال نضال الناس العاديين للحصول على بعض الحقوق ضد أصحاب الامتيازات (النبلاء)، ما أتاح الفرصة للطبقات الدنيا في المجتمع أن تنعم بامتيازات المواطنة، التي أصبحت تعني أن يعيش الفرد تحت توجيهات القانون الروماني وحمايته، ومع العصور الوسطى تم ربط المواطنة بالمسيحية، واستمر الأمر كذلك إلى أن تم إعادة إحياء أفكار أرسطو عن المواطنة من قبل مارسيلو بادوا[2] .

وكلما تقدم بنا الزمن نحو عصر الأنوار كلما لمسنا التغيرات التي طرأت على مفهوم المواطنة، واتساع دائرتها خاصة مع مونتسيكو وروسو، بمعنى آخر فإن مفهوم المواطنة تأثر بالفكر الإنساني عبر العصور، فلم يتوقف البحث والنقاش بين مؤيد لروح المواطنة ومنتقد لها كالمفكرين الماركسيين،

---

[1]– ديريك هينز ـ تاريخ موجز للمواطنة ـ ترجمة آصف خليل ومكرم خليل ـ دار الساقي ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٧ ـ ص٢٨ـ٤٦

[2] – المرجع السابق ص ٧٤

وتم كذلك تسليط الضوء على الإشكاليات والمفاهيم ذات الصلة بالمواطنة كحقوق الإنسان وغيرها إلى أن استقر المفهوم بالمعنى الذي سنتناوله لاحقاً.
إلا أن المواطنة ليست حتمية مطلقة، وليست قدراً لكل إنسان، فهناك مجتمعات لم تتبن فكرة المواطنة، كما أن هناك أفكاراً ونظريات لم تتبناها منها مثلاً الماركسية التي أعلنت دون مواربة مناهضتها للأوطان في سعيها إلى بناء مجتمع عالمي موحد، كما أنكر ماركس أن تقوم مساواة سياسية وحقوقية بين المواطنين في ظل التفاوت الكبير في الشروط الاقتصادية التي يعيشون تحت وطأتها، فحقوق الإنسان والمواطن كما صاغتها الثورة الفرنسية، ليست في واقعها سوى حقوق الإنسان البورجوازي كما رأى ماركس، فالمواطنة الحقيقية والشاملة للجميع لن تقوم ما لم تقترن بثورة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، بما يتيح إمكانية فعلية لجميع المواطنين أن يتمتعوا بالمواطنة، وأن يتحولوا إلى شركاء وصانعين حقيقيين لمصائرهم.
وإضافة إلى الماركسية هناك القبلية التي ترتكز علاقات أفرادها فيما بينهم على النسب بدل الأرض، هذا النسب الذي يختصر أحياناً حدود الوطن ويتعداها أحياناً أخرى، وإضافة إلى هذين المثلين هناك الرعوية كما في الأنظمة الملكية والإمارات المتوارثة أباً عن جد فهي أيضاً لا تنسجم كمفهوم مع مفهوم المواطنة الفاعلة، رغم أنه لا يسعنا أن نعمم كثيراً، فلا تصح المقارنة مثلاً بين رعايا يعيشون في ظل ملكيات دستورية كما في إنجلترا، يملكون معظم أو جميع حقوقهم ويقومون بواجباتهم، وبين مواطنين يعيشون

في ديمقراطيات شكلية لا توفر لهم أبسط الحقوق ولا يشعرون بالمسؤولية التي تمليها واجبات المواطنة [1].

١ـ تحديد المفهوم

إن المواطنة مفهوم اجتماعي سياسي إنساني ذو بعد قانوني يتأثر بمستوى النضج الفكري والسياسي، والتطور الحضاري، والقيم المتوارثة، وكذلك المتغيرات العالمية وانعكاساتها المحلية.

ويشير هابرماس إلى أن مفهوم المواطنة بلغة رجال القانون، ظل مدة طويلة يأخذ معنى الانتماء إلى دولة أو قومية، وأنه لم يتوسع إلا حديثاً، ليتخذ معنى" حالة مواطن" له حقوق المواطنين المتساويين الأحرار، ولوصف هذه الحالة التي تحدد بموجبها حقوق وواجبات مواطني الدولة[2].

إن المواطنة تدرس في القانون الدستوري والدولي معاً، ولكن بشكل غير مباشر، وذلك من خلال دراسة أركان الدولة، وبالتحديد ركن الشعب، الذي تربطه بالدولة رابطة الجنسية التي هي رابطة قانونية سياسية تشكل القاسم المشترك ما بين المواطنين دون النظر إلى الجنس أو اللون أو الدين.

وقد ذهب البعض إلى أن المواطنة هي المرادف السياسي للمصطلح القانوني (الجنسية) وبهذا المعنى يقول الدكتور ادمون رباط: (تبدو المواطنة مترادفة مع الجنسية أو مرتبطة بها ارتباطاً قانونياً مباشراً، وتبدو الجنسية من جهتها شرطاً أساسياً يتوقف على توافرها الإقرار بالمواطنة ووجودها وخصائصها،

---

[1] – نجلاء حمادة– المواطنة في لبنان بين الرجل والمرأة ـ من وقائع مؤتمر المواطنة في لبنان بين الرجل والمرأة المنعقد في الجامعة الأمريكية، بيروت ١٩٩٧ـ إعداد نجلاء حمادة وآخرون ـ دار الجديد ـ بيروت ـ ط١ ـ ص٢

[2] – يورغن هابرماس ـ الحداثة وخطابها السياسي ـ ترجمة جورج تامر ـ دار النهار للنشر ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٢ ـ ص١٨٩.

وهي مواطنة قد أصبحت في الدولة العصرية مبنية على مبادئ المساواة والحرية التي حرصت الدساتير الديمقراطية على إعلانها وكفالتها)[1].

إن هذا القول قد يبدو صحيحاً عند الحديث عن الدولة الديمقراطية التي تتيح لمواطنيها المشاركة في الشأن العام إلى جانب رعايتها لحقوقهم وحرياتهم، ولكننا لا نتفق معه خاصة في الدول التي نستطيع أن نسميها غير ديمقراطية، فالمواطنة شرط للتمتع بحقوق الإنسان التي تضمنها الدساتير الوطنية، ومن ضمن هذه الحقوق، حق الجنسية.

ويذهب الدكتور إبراهيم أبو خزام إلى أن الجنسية قد لا تعني سوى التابعية لدولة ما، تابعية الخضوع، لا تابعية الحقوق. أما المواطنة في نظره فهي مصطلح أقوى في الدلالة وفي المفهوم، وهي تفترض بالضرورة مساهمة المواطنين في تصريف شؤون بلادهم[2].

والتمتع بالجنسية لا يعني بالضرورة التمتع بغيرها من حقوق الإنسان في ظل الدولة المستبدة حيث الرعايا لا المواطنين.

ويحدد غرافرت R.grawert المواطنة بأنها (المؤسسة القانونية التي بواسطتها ينضم المواطن بشكل نشيط إلى سباق التأثير الملموس للدولة)[3].

ومما سبق يمكن تعريف المواطنة بأنها (علاقة نظرية بين طرفين: شخص طبيعي " الفرد" وكيان معنوي سياسي " الدولة")[4] إذاً هي تحديد علاقة الفرد ليس بفرد آخر (كما هو الحال في الأنظمة الإقطاعية والملكية)، ولا

---

[1] – ادمون رباط ــ الوسيط في القانون الدستوري ــ دار العلم للملايين ــ بيروت ط١ــ ١٩٧١ ــ

[2] – ابراهيم أبو خزام ـ الوسيط في القانون الدستوري ـ الكتاب الأول ـ الدساتير والدولة ونظم الحكم ـ دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت ط٢ـ ٢٠٠٢ ـ ص١٢٣.

[3] – هابرماس ـ مرجع سابق ـ ص١٨٩.

[4] – خلدون حسن النقيب ـ آراء في فقه التخلف، العرب والغرب في عصر العولمة ـ تحرير د. عبد الرحيم حسين ـ دار الساقي ـ بيروت ط١ ـ ٢٠٠٢ ـ ص٤٤

بمجموعة (كما في القومية)، إنما بالدولة من حيث هي كيان سياسي قائم بذاته. ومن جراء هذه العلاقة النظرية، يتجسد الإنسان عملياً كمواطن متمتع بحقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من الحقوق، ويقوم بواجباته المفترضة في ظل دولة تحترم كيانه وتراعي حقوقه.

إن تحديد معنى المواطنة وفق ما سبق يعني:

- أن يدين الطرف الأول " المواطن " بالولاء ويشعر بالانتماء إلى الطرف الثاني "الدولة"، على أن يلتزم هذا الأخير بتوفير الحماية والأمن للأول، ويتم هذا الأمر بموجب شرعة أو عقد تحدد بموجبه الحقوق والواجبات المترتبة على كل طرف عملاً بمبدأ دولة القانون، وبما يضمن مشاركة حقيقة داخل الجماعة ويرسخ الوعي الحقوقي بالمواطنة.
- أن يحدد العقد، الحقوق والواجبات المترتبة على الطرفين دون الإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون، وأي إخلال بهذا المبدأ، خاصة من طرف الدولة، ومؤسساتها، هو إخلال بركن أساسي من أركان المواطنة.
- تتحقق المواطنة للفرد من خلال انتمائه إلى الجماعة الوطنية المكونة **للدولة**، فيكون له كامل الأهلية للتمتع بحقوق المواطنة دون أي اعتبار لّلون أو الجنس أو العرق أو الدين.
- إن مفهوم المواطنة يتعدى الإقرار بالحقوق والواجبات إلى التوعية بها، من خلال عمليات وآليات التنشئة الاجتماعية والسياسية التي تحقق إدماج الفرد ومشاركته في الشأن العام[1].

---

[1] – المرجع السابق ـ ص٤٤ـ٤٥.

– باقر النجار ـ صراع التعليم والمجتمع في العالم العربي ـ دار الساقي ـ بيروت ط ـ ٢٠٠١ـ ص٧٣ـ٧٦.

- إن جوهر المواطنة هوالتلازم بين الحقوق و الواجبات، فإذا كان يترتب على المواطنة الاعتراف بالحقوق والحريات كما عددتها الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية، فإنه بالمقابل توجد التزامات تقع على عاتق الفرد ليصبح مواطناً، ولتكون معادلة المواطنة متحققة، هذه الالتزامات أو الواجبات تتضمنها عادة الدساتير والقوانين الأخرى، وهي كثيرة، ولعل أهمها واجب الولاء للدولة و الدفاع عنها، وواجب احترام القوانين وطاعتها، وواجب المشاركة في الحياة السياسية وإدارة الشأن العام، وواجب دفع الضرائب..الخ، بحيث تكون هذه الواجبات نتيجة منطقية للحقوق و الحريات في الدولة الديمقراطية.

ما سبق هو المفهوم الغربي الحديث للمواطنة، الذي أصبح معيارا عاماً كغيره من المفاهيم السياسية والقانونية الأوروبية، غير أننا حين نبحث في مفهوم المواطنة عربياً نجد أنها تتميز بخصوصية تاريخية ذات بعدين[1]:

الأول فكري، يكمن في المفهوم التراثي الإسلامي للمواطنة والأمة، فمفهوم الأمة في الإسلام ديني خالص أي أنها أمة المسلمين[2]. والمواطنة فيها ترتبط بشكل مباشرة بالسكن في دار الإسلام، دون اعتبار للحدود الفاصلة بين الأقاليم التي تتكون منها هذه الدار. والجنسية في دار الإسلام يحملها المسلمون والذميون، ويعيش معهم المستأمنون وهم أجانب لا يتمتعون بالتأكيد بالجنسية ولا بحقوق المواطنة، ولكن علينا ألا ننسى أن الذميّ أيضاً لا يتمتع بحقوق المواطنة كاملة، فلا يحق له مثلاً تبوأ بعض المناصب،وهذه مواطنة ناقصة.

أما البعد **الثاني** فهو واقعي عملي، وهو نتيجة للأول، ويتصل بالممارسة السياسية للمواطنة في ظل الدولة العربية الإسلامية، وما زال يتجسد بشكل

---

[1] – المرجع السابق ص ٤٤–٤٧

[2] ـ يراجع خلدون حسن النقيب ـ مرجع سابق ـ ص٤٤ـ٤٧.

مباشر أو غير مباشر في ظل الدولة العربية المعاصرة ونستطيع أن نلاحظ بشأنه الأمور التالية:

- في مقابل الانتماء إلى **الدولة –الأمة** في الغرب، نجد عربياً انتماءات متضاربة قبلية وعشائرية وطائفية.
- وفي مقابل الولاء في الغرب للدولة كعنصر أول للمواطنة، نجد شخصانية الولاء عربياً، قديماً وحديثاً، للحاكم بشخصه أو سلالته.
- وفي مقابل الحقوق والواجبات، كعنصر ثان من عناصر المواطنة غربياً، نجد فروض أي وجوبية والتزام على الفرد العربي، وليس حقوق له.
- وفي مقابل المشاركة السياسية داخل الجماعة والتربية الحقوقية، كعنصر ثالث للمواطنة غربياً، والتي من خلالها يعرف المواطن حقوقه وواجباته من خلال الممارسة، نفتقد عربياً، للمشاركة السياسية نتيجة الحكم الاستبدادي التسلطي، الذي ساهم قديماً وحديثاً في ترسيخ الموحدات الصغرى للمجتمع مثل القبلية والطائفية كمؤسستين لتحقيق مطالب وحماية ومكاسب، الأمر الذي أحدث خللاً في أصول التربية الوطنية التي كان عليها أن تغرس قيم الولاء للدولة ككيان سياسي وتنمي الوعي بالحقوق والواجبات.[1]

وموجز القول أن مفهوم المواطنة وارتباطه بحقوق الإنسان يتسم بالتعقيد في الدول النامية عموماً والعربية والإسلامية منها خصوصاً، فالمواطنة هي الأساس في بناء الدولة الديمقراطية من خلال تحقيق الاندماج الوطني داخل هذه الدول، والإنسان قد ناضل عبر التاريخ لانتزاع الاعتراف بكيانه القانوني، ولم يتحقق ذلك إلا من خلال تحولات كبرى ساهمت في إرساء حقوق المواطنة في المجتمعات المعاصرة، ولعل أهم هذه التحولات كان أولاً

[1] – المرجع السابق–ص٥٢

ظهور الدولة القومية، باعتبار أن الأمة هي الوعاء الحاضن للمواطنة، وثانياً انتزاع حق المشاركة السياسية، وأخيراً قيام دولة القانون.

هذه التحولات لم تشهدها الدول العربية، لأسباب مختلفة ومتعددة، تتعلق بالمسار التاريخي المختلف عن المسار الأوروبي، سياسياً وثقافياً واقتصادياً، إنما أتت هذه التحولات بصيغها الجاهزة إلى بيئة لا تتوفر فيها الشروط الاجتماعية والثقافية والسياسية المناسبة لاستقبالها.

٢ ـ المواطنة وسيادة الأمة

لقد استعارت الحداثة السياسية مفهوم المواطنة من إسبارطة وأثينا، وجعلت منه أساس كل تقدم في مجال احترام حقوق الإنسان، ولكن مع فرنسا التنويرية في القرن الثامن عشر، تم نزع الطابع الأثيني عن المواطنة، ولعل الفضل في ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى روسو وعقده الاجتماعي، فالمواطن مواطن بصرف النظر عن دينه أو جنسه أو أصله العائلي أو الطبقي، وقد جاء في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ في المادة الأولى (البشر يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق) وفي المادة السادسة (القانون يجب أن يكون واحداً للجميع).[١]

إلا أن الانقلاب الحقيقي الذي أتت به الثورة الفرنسية، لم يكن إقرار مبدأ المساواة أمام القانون لجميع المواطنين، بلا استثناء أو تمييز، إنما كان ما نصت عليه المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن بأن (مبدأ كل سيادة يكمن أساساً في الأمة ولا يحق لأي هيئة أو لأي فرد (ولو كان الملك) أن يمارس السلطة ما لم تكن منبثقة صراحة عن الأمة). فحتى تلك الفترة كان الملك هو المصدر التقليدي للسلطة، ولكن عندما أصبحت الأمة

[١] – يمكن مراجعة نص إعلان حقوق الإنسان و المواطن، عند محمد سعيد مجذوب – مرجع سابق – ص ١٩٨

هي الأساس الوحيد للسيادة، أصبح المواطن هو مصدر الشرعية، لأن الأمة ليست شيئاً آخر سوى مجموع المواطنين المؤلفين لها[1].

ومع تبلور مشروع الدولة القومية في أوروبا القرن التاسع عشر، بدأ الفرد يدخل المجال السياسي بصفته مواطناً متحرراً من كل الخصوصيات التي تشده إلى عقيدة معينة، أو طبقة معينة، أو حتى كنيسة معينة، فهو مواطن في الدولة التي تمثل وحدة سياسية، ولكن دون أن يعني هذا أن المواطن أصبح مضطراً إلى قطع روابطه وانتماءاته الخاصة، بل عليه أن يقيم نوعاً من الفصل بين المجال العام، والمجال الخاص، ففي المجال الخاص يتمتع الأفراد بكامل الحرية فيما يتعلق بانتماءاتهم المختلفة، ولكن المجال العام يوحد بينهم ويضمن مساواتهم في الحقوق وأمام القانون.

هذا الفصل بين المجالين العام والخاص، أنتج أساساً للفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية (الكنيسة)، على اعتبار أن المواطنين، بالمعنى المجرد للكلمة، قد أصبحوا المصدر الوحيد للشرعية في مواجهة الكنيسة، ما رسخ الاعتقاد بضرورة الحياد الديني للدولة، انطلاقاً من العقل الذي اعتبر وسيلة للجمع بين المواطنين الذين تفرق بينهم اعتقاداتهم الدينية.

وهكذا بدأت تترسخ أسس العلمانية مرتبطة بحقوق المواطنة، ومنطلقة من أن الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، يشكل شرطاً أساسياً للعلمانية التي هي بدورها انفصال بين الدولة والدين، وهو ما يسمح بالتمييز بين الإنسان كفرد، وبين الإنسان كمواطن، وبالتالي يفسح المجال أمام ظهور حقوق الإنسان والمواطن (فحقوق المواطن هي تلك التي يحوزها الأفراد بصفتهم

---

[1] – جورج طرابيشي ـ هرطقات ٢ـ عن العلمانية كإشكالية إسلامية ـ إسلاميةـ دار الساقي ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٨ ـ ص١٠٢

أعضاء في المجتمع المدني)، ومن ثم فهي لا توجد ولا يمكن أن توجد إلا بعد أن يتكون المجتمع المدني بافتراقه عن الدولة وبحياديته واستقلاله أو سؤدده الذاتي، وعليه فإن حقوق الإنسان، مثلها مثل حقوق المواطن لا يمكن أن تظهر إلا في البلدان التي وصلت إلى الحداثة السياسية، أي التي أنجزت انفصال الدولة عن المجتمع المدني بما يؤدي إلى وجود دائرة عامة ومضمار خاص[1] .

هذه الحداثة السياسية لم يتمكن العرب من بلوغها، ولم يتمكنوا من تحقيق الشكل المفضل لدولتهم أسوة بالدول القومية في أوروبا، وبدلاً عن ذلك حصلوا، رغماً عنهم، على دول قطرية، أي دول مبنية على إقليم محدود لا تستند إلى أسس تاريخية أو إثنية، لذلك بقيت مسألة السيادة في صلب إشكالية هذه الدول القطرية، ففي حين أن العرب لم يتخلوا عن انتمائهم القومي، فقد فرقت الحدود السياسية مبدأ السيادة بينهم كأمة، ما أحدث خللاً في عناصر المواطنة العربية، فمجموع المواطنين الذين يؤلفون الأمة، كما في الدولة القومية الأوروبية، هم مواطنون في عدة دول عربية يدينون بالانتماء المزدوج إلى الأمة العربية وإلى الدولة القطرية العربية في آنٍ معاً.

والحال فإن طموحنا في محاكاة الغرب في مسألة المجتمع المدني، ـ كما بين عزيز العظمة ـ يجب ألا يتم بمعزل عن الفهم الصحيح لمفهوم المواطنة والقيم والأوضاع السياسية التي نشأ فيها ذلك المجتمع في الغرب، لأن المحاكاة التي يقوم بها بعضنا تنطوي على سذاجة وسوء تقدير،إذ لابد من

---

[1] – نقلا عن –جورج طرابيشي ـ هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية ـ دار الساقي ـ بيروت ـ ط٢ ـ ٢٠٠٨ ـ ص٢١٠.

التركيز على العمل السياسي في غمرة التركيز على المجتمع المدني، كمطلب لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن العمل على التغيير السياسي[1] وهذا ما لم يحدث وإن حدث فقد تم إقصاؤه من قبل السلطة التي استولت على الدولة القطرية محولة إياها إلى ما هو أشبه بشركة خاصة. ولعل الفرق بين مفهوم المواطنة عربياً وغربياً كان له كبير الأثر على مفهوم آخر هو حقوق الإنسان من ناحية العلاقة الجدلية بينهما وهذا ما سيتم مقاربته لاحقاً.

١ـ تحديات المواطنة عربياً:

ثمة حقيقة لا بد من الإشارة إليها وتذكرها كلما تحدثنا عن مفهوم المواطنة، فلقد ترافق التركيز على المواطنة في أوروبا مع الحداثة وما أنتجه عصر الأنوار والثورة الصناعية من تقدم فكري ونمو اقتصادي، في حين ترافق التركيز على المواطنة عربياً مع مطلب تحرير الأرض الذي طغى على مطلب الحرية.

هنا نلاحظ اختلاف الأولويات بين الإنسان العربي والغربي، فالحرية الفردية التي هي صنو التقدم الفكري والنمو الاقتصادي كانت أولوية في الغرب، ولم تكن كذلك للإنسان العربي، الذي واجهته أولوية ملحة أخرى وهي تحرير أرضه من احتلال سافر أو مبطن، هذه الأولويات المختلفة كانت، وما تزال تستخدم بشكل أو بآخر من قبل الأنظمة والأيديولوجيات الحزبية، في نطاق الدولة العربية، وحتى في نطاق أضيق، مثل نطاق العائلة والمنظومة الدينية السائدة لمواجهة الغزو الثقافي أو العولمة بمعناها الواسع، في مواجهة

[1] – عزيز العظمة – هامش لحوار مجزوء: المجتمع المدني أو أيقاظ السياسة مرة أخرى – جريدة الحياة عدد ٢٩ حزيران ٢٠٠١

مطالب التقدم الثقافي والاجتماعي، وأصبح الأمر كما لو أن التركيز على تدعيم مفهوم المواطنة (نظرياً وعملياً)، يعيق تحرير الأرض، ويفتح الأبواب على مصراعيها أمام الوافد الغريب، فتضيع قيم الأسرة العربية، ويسود الضلال المجتمع بأكمله، رغم أن العكس هو الصحيح على ما نزعم، فقد يكون التركيز على المواطنة أفضل طريق للوصول إلى الغايات التي ينشدها أي نظام أو مواطن عربي.

والحال أن الحداثة قد أنتجت المواطنة الغربية بمفهومها الذي مازالت المنطقة العربية تسعى إليه في وقتنا الراهن، بل إن نظريات ما بعد الحداثة انتقلت بالمواطنة الغربية، من نطاق وطني إلى إقليمي فعالمي، وأنتجت بالتالي مفهوماً أكثر مرونة للمواطنة بدليل منح الكثير من الدول الغربية الجنسية للغرباء، أو الراغبين أو المقيمين... الخ وقد تأثرت بعض الدول الاسلامية غير العربية بالمفهوم الغربي للمواطنة ووصل الأمر كما في ماليزيا أن يغيّر المواطن دينه [1]، ورغم التضييق الرسمي فإن الأمر كثيرا ما يحصل، ومع أننا نجد تأثراً عربياً بالمفهوم، ففي تونس تمّ الخروج على أحكام الشريعة الاسلامية في مسائل الإرث، إلا أن هذا التأثر بقي في أضيق الحدود.

ونجد تشدداً في قوانين الجنسية العربية حتى بين العرب أنفسهم، لأسباب مختلفة لعل أهمها الأسباب البنيوية التي تتعلق بالتركيبة الاجتماعية داخل هذه الدول، والعلاقات السياسية والاقتصادية التي يسودها توتر وتشوه، بين

---

[1] - Andrew J.Harding – islam and puplic law in Malaysia – in islam and puplic law – ed-Chibli Mallat – ص ١٩٣-١٩٤

الأنظمة الحاكمة. هذه الأسباب جعلت من القومية العربية، هذه الفكرة العابرة لحدود الأوطان، مجرد شعارات، وأهداف صعبة المنال.

مما سبق يكون من الطبيعي ألا تتجاوز المواطنة العربية صيغة الحداثة (التي لم تصلها بعد) إلى صيغة ما بعد الحداثة، كون الكيانات العربية لا تزال تفتقد الاستقرار السياسي والتقدم الاقتصادي و الاجتماعي، وهما شرطان أساسيان لتخطي القيم المادية التي تتماشى مع فكرة ما بعد الحداثة، ومن هنا يذهب البعض إلى القول: أن أسباب عدم انطلاق المواطن العربي نحو الفعالية في حياته السياسية، قد يرجع إلى أسباب تاريخية موضوعية، وليس إلى نمط نفسي أو بسبب تعوده على الرضوخ [١]،ولكن دون أن نذهب بعيدا في إنكار هذا الأخير.

إن المواطنة عملية تراكمية تتأثر بالأصول التاريخية والتقاليد الاجتماعية والثقافية السائدة في مجتمع ما، وليست فكرة يمكن أن تستورد وتطبق في بيئة مغايرة، لأنه عند التطبيق يكون المؤثر دائماً هو المعتقدات الراسخة في التراث، وليس الأفكار المستعارة من نمط آخر، ولو اعترفنا ضمناً أنه أكثر تقدماً، فالأنماط المتجذرة داخل المجتمعات العربية كالعشائرية و الطائفية وغيرها تعود لتغير الصيغ المستوردة، وبدل أن يؤدي المزج بين الصيغ المستوردة والتراث الراسخ إلى نمط هجين يناسب الواقع العربي، حدث أن ضاعت، من جراء هذا المزج، حسنات النمطين معاً، وبقيت سيئاتهما، بشكل جعل إشكالات هذه المجتمعات أكثر تعقيداً [٢].

---

[١] – نجلاء حمادة – مرجع سابق– ص٤

[٢] – المرجع السابق– ص٦

وهناك تحد آخر يواجه المواطنة عربياً ـ إضافة إلى ما سبق ذكره ـ يمكن رده إلى أن كلمة (citizenship) الغربية ترادفها بالعربية عبارة المواطنة أو المواطنية، بينما الترجمة الحرفية هي تمادنيه [1]، فالمصطلح العربي (المواطنة) يرتكز على الانتماء إلى الوطن في حين يرتكز المصطلح الغربي على الانخراط في مجتمع المدينة كونه مشتق من كلمة (city) أي المدينة، منذ زمن دولة المدينة، وأصبح فيما بعد يرتكز على العلاقة بين الفرد والدولة بما تحمله هذه العلاقة من معنى سياسي ذي بعدين عملي وحقوقي بينما كلمة مواطنة (العربية) تجد أبعادها في الانتماء الذي يشترك فيه الأفراد كمجموع، أي إن جماعة الأفراد هي محور اللفظة العربية بما تحمله من معان سياسية وعاطفية[2].

ومن هنا نلاحظ شيوع التغني بحب الوطن في البلدان العربية الذي أنتج ما يمكن تسميته المواطنة العاطفية، ببعديها الوطني والقومي.

إضافة إلى ما سبق فإن المصطلح الغربي ـ كما أسلفنا ـ يحمل في طياته تحيزاً إلى المدن لا نجده في المصطلح العربي، الذي لا يميز بين مدينة وريف. ومن هنا تبرز أهمية المجتمع المدني، كوعاء لمفهوم المواطنة، وهو تحدٍ آخر، خاصة إذا ذهبنا مع الدكتور محمد عابد الجابري إلى القول (بأن المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء، مجتمع مدن، وأن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي إذاً مؤسسات إرادية أو شبه إرادية

---

[1] – المرجع السابق ص٧.

[2] – المرجع السابق ص٧

يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلونها أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي/القروية التي تتميز بكونها مؤسسات "طبيعية " يولد الفرد منتمياً إليها، مندمجاً فيها لا يستطيع الانسحاب منها مثل القبيلة والطائفة....الخ)[1].

فالمجتمع المدني الغربي يقابله عربياً المجتمع الأهلي، وهنا لا بد من تبيان بعض الفروق بينهما، فبينما يقوم المجتمع المدني على روابط غير تقليدية مبنية على الوعي والمصلحة، فإن المجتمع الأهلي يقوم على روابط تقليدية مثل رابطة العشيرة والنسب، وبهذا يكون المجتمع المدني أوسع وأشمل ويحتاج إلى درجة عالية من التطور السياسي، وهامش أوسع من الحريات يسمح للأفراد أن يعبروا عن ذواتهم وتوجهاتهم، فينخرطوا مثلاً في منظمات تدافع عن حقوق المستهلك أو المرأة...إلخ، هذا الهامش الواسع من الحرية لا تتمتع به منظمات المجتمع الأهلي التي يحكمهما الانتماء القسري لا الحر، ما يؤثر في فاعليتها وقدرتها على الدفاع عن حقوق الأفراد ولعل محاولات النخب المثقفة الحديثة، خاصة بعد الاستقلال، وإن كانت تحمل مشروعاً تحديثياً، قد اصطدمت بتلك الإشكاليات البنيوية التي تسود المجتمعات العربية.

إلا أننا لن نذهب بعيداً مع الجابري في استناده إلى التحليل الخلدوني للمجتمع العربي، ذلك أن الجابري يتجاهل وجود حواضر عربية (مدن) كانت

---

[1] – محمد عابد الجابري ـ الديمقراطية وحقوق الإنسان ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط٢ ـ ١٩٩٧ ـ ص ١١٦-١١٧

تنظم ممارسة النشاط داخلها مؤسسات ذات طابع مدني مثل جمعيات الحرف والصناعة وغيرها من المؤسسات.

إلا أن الأمر الأكثر أهمية في تحديات المواطنة عربياً، هو أن الأوطان العربية نشأت نشأة غريبة عن مجتمعاتها بعد معاهدتي سان ريمو ولوزان ولاحقاً سايكس بيكو وترافق ذلك بنشأة هويات جديدة، فالمجتمع الأهلي، ومعاهدات التقسيم أنتجا (مواطنين رغماً عنهم) [1]، أي أولئك الذين لم تكن لهم كلمة في كيفية ومكان وسبب نشوء دولهم، إضافة إلى أنهم محكومون بانتماءاتهم الأولية.

إضافة إلى كل ما سبق، لقد نشأت المواطنة الغربية، وترعرعت في ظل قوانين مدنية، تقوم على المساواة بين المواطنين، في أغلب الفترات الزمنية اللاحقة لاستكمال شرائع روما.أما في العالم العربي فإن القوانين تحكمها منذ قرون، بشكل أو بأخر، الشريعة الإسلامية، التي تساوي بين الناس في بعض نصوصها وتفاضل بينهم في بعضها الآخر، كما بين الرجال والنساء وبين الأحرار والعبيد، فهي لم تكن قوانين مدنية صرفة ولا قادرة على تلبية حاجات التطور المستمر في مجال الحقوق والواجبات المرتبطة بمفهوم المواطنة في ظل غياب الشورى والإجماع خاصة بعد الانفتاح العالمي غير المحدود.

إذاً من الصعوبة بمكان الإحاطة بجميع جوانب التحديات والخصوصيات التي تتعلق بالواقع العربي المتعلقة بموضوع المواطنة، أو المؤثرة فيها، وهذه

---

[1] – أسامة المقدسي في الجنوسة والمواطنة – تصادم تيارات الحداثة – في المواطنة في لبنان بين الرجل والمرأة – من وقائع مؤتمر المواطنة في لبنان بين الرجل والمرأة – المنعقد في الجامعة الأمريكية بيروت بين التاسع عشر والثاني والعشرين من آذار ١٩٩٧ عام ٢٠٠ ص٦٦ مع الإشارة إلى مصطلح (مواطنين رغماً عنهم) هو لكمال الصليبي.

وتلك جعلت المجتمعات العربية تنحو نحو التشبه بالمواطنة الغربية، انسجاماً مع ما استوردته من الغرب، من أنظمة وقوانين وقيم، إلا أن اختلاف الخصائص الاجتماعية والمعتقدات الراسخة وقفت، ومازالت، حائلاً دون استكمال هذا التشبه.

وبذلك بقيت المواطنة في المفهوم والممارسة العربية مبنية على الانتماء والولاء أكثر من بنائها على أساس الحقوق والواجبات.

٤ـ المواطنة والرعية:

إن المفهوم الغربي للإنسان كمواطن يقابله في الفكر العربي الإسلامي اعتبار الإنسان مكلفا في علاقته مع الله، ورعية في علاقته مع السلطان، وهذه الثنائية (المكلف والرعية) مازالت تحكم الإنسان العربي منذ القدم.

خاصة وأن المناخ الملائم لفكرة المواطنة ينعدم في المجتمع العربي من جراء تماهي الدولة في سيطرتها على المجتمع المدني، إضافة إلى الموروث الديني وتسيد ثقافة سياسية واجتماعية ذات صيغة تسم الأذهان حتى قبل ميلادها بصيغة الفرد الخانع/ التابع لراعيه، بدءاً من الأسرة إلى سائر الحقول المتعددة للمجتمع (المدرسة – مؤسسات العمل – الأحزاب – علاقة الحاكم بالمحكوم)[١].

وإذا كان بعضهم لا يتفق مع هذا الاتجاه ومنهم الدكتور الجابري الذي خلص إلى نتيجة أن (مفهوم الراعي/الرعية غريب عن الإسلام، بل إن أقرب المفاهيم في هذا الشأن إلى روح الإسلام هو مفهوم المواطن، ذلك أن مفهوم

---

[١] – هند عروب ـ ثقافة المواطنة في بلاد الرعية: المجتمع المغربي نموذجاً، في السيادة والسلطة – مركز الدراسات الوحدة العربية ط١ – ٢٠٠٦ ص١٧٨

المسلم في علاقته بـ(الأمة) في الخطاب الإسلامي هو أقرب ما يكون إلى مفهوم المواطن في علاقته (بالدولة) في الخطاب السياسي الحديث"[1]. غير أن استنتاج الجابري يحمل في طياته تناقضاته الواضحة، فهو يتحدث عن روح الإسلام من جهة ومن جهة أخرى يخص المسلم فقط في علاقته بالأمة، فماذا عن غير المسلم؟ وماذا عن الدولة الإسلامية بجميع فئاتها مسلمين وغير مسلمين؟.

وما يؤكد وجود الراعي والرعية في الخطاب الإسلامي تلك الثنائية التي تقدم بها (مسلم – أمة)، (مواطن –دولة)، وأبعد من ذلك عرضه لتفسير معنى العدل في الأدبيات السلطانية والفقهية، فالعدل في اصطلاحهم هو (إنزال الناس منازلهم، ومنازل الناس في عصرهم وفي المجتمع العربي الإسلامي كانت ثلاثا: الأمير أو الخليفة ثم الخاصة ثم العامة)[2].

وهذا ما يؤكد وجهة نظرنا في خطل الجابري في هذا التحليل والربط الذي أقامه بين مفهوم المواطن ومفهوم المسلم.

لقد اهتم المفكرون والباحثون، قديما وحديثاً بالدولة الإسلامية، وأغفلوا المجتمع المدني، ولعل هذا مرده إلى أن الكتابات السياسية كانت موجهة إلى الراعي أو السلطان، بوصفه خليفة أو أمير المؤمنين دون الالتفات إلى الرعية (الأفراد) ككيان اجتماعي قائم بذاته يشكل كياناً سياسياً داخل الدولة الإسلامية، بمعنى أن الأفراد لم يشكلوا (ذاتاً) مستقلة، إنما كانوا (موضوع)

---

[1] – محمد عابد الجابري ـ مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية ـ الإسلامية، في حقوق الإنسان في الفكر العربي ـ دراسات في النصوص ـ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي– مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٢ ـ ص ٤٧

[2] – المرجع سابق ص ٤٦

لـ (ذات) السلطان من خلال علاقة خضوع وطاعة، بما يؤمن استقرار الملك وديمومته، ولو تعسف أو جار، دون البحث عما لهذه الرعية من حقوق وضمانات في مواجهته [1].

ولو رجعنا إلى مفهوم الأمة في الغرب لوجدانه داعماً لفكرة المواطنة في إرساء دعائم العلمانية وحقوق الإنسان، أما مفهوم الأمة في الإسلام يرتبط بفهم ديني خالص،أي أنها أمة المسلمين، التي تكتمل عناصرها بدار وأمة وإمام، وهو ما اصطلح عليه بتعبير الجماعة، بينما تتكون الرعية من عامة السكان، مسلمين وذميين ومستأمنين [2]، ما يعني أن مفهوم الأمة في الفكر الغربي يقابله مفهوم الرعية في الفكر العربي الإسلامي، ولكن ليس هناك في الفهم التراثي للرعية من شيء يقابل الحقوق والواجبات بالمعنى الحديث للمواطنة، فالمنطق العام هو الفرض، والمحدد والواضح هو واجبات الأفراد دون حقوقهم، فمالك الحقوق هو الله، وما الإنسان إلا مكلف بالمحافظة على نعم الله (حقوقه) وصيانتها، ومن هنا يمكن القول إن المواطنة في الدول العربية الإسلامية تتصل بفروض هي واجبات أو ضرورات واجبة بتعبير الدكتور خلدون النقيب [3]. خاصة وأن العلاقة بين الأفراد والحاكم تحكمها علاقة مقدسة بين الحاكم والله، استطاع الحاكم تحويلها سلاح قهر وظلم مبتعداً عن النص الشرعي ومتنكراً له.

---

[1] – عز الدين العلام – الأداب السلطانية، دراسة في بنية و ثوابت الخطاب السياسي– مجلة عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب – الكويت العدد ٣٢٤–٢٠٠٦ ص١٨٢–١٨٣ م يمكن مراجعة مفهوم الرعية ص ١٨٥– و حقوق الرعية ص٢٠١

[2] – خلدون النقيب – مرجع سابق ص٤٧

[3] – مرجع سابق ص٤٧

إن افتقار الدولة العربية الإسلامية إلى أسلوب مؤسسي لاختيار الحاكم خاصة بعد عهد الخلافة، أدى إلى سيادة إمارة الاستيلاء بالقوة والغلبة باعتبارها القاعدة الأساسية في الحكم، وأدى ذلك كله إلى شخصانية الولاء، فهو للحاكم بشخصه ولسلالته من بعده، وليس للجماعة باعتبارها مصدر السلطة في المجتمع، وقد تأصل هذا الفهم في الحضارة العربية الإسلامية إلى درجة أن مصطلح الدولة في التراث، كما استعمله ابن خلدون، يعود إلى حكم سلالة الحاكم (دولة بين أمية، دولة العباسيين، دولة الحمدانيين...الخ[1].

ورغم محاولات التفسير الإسلامي للديمقراطية على أنها كالبيعة و الشورى و الإجماع فإن هذه المحاولات قد لاقت النقد الشديد على اعتبار أنها محاولات للقيام بمعادلة أفكار تنتمي الى حقبات بعيدة زمنيا وحضارياً[2]، ونحن نرى أن الديمقراطية وإن قاربت مفهوم الشورى في الاسلام فإنها تختلف عنه اختلافا بيّناً، خاصة لجهة شروط ممارستها وما قد ينتج عن هذه الممارسة.

وقد لا نستطيع ـ حديثاً ـ الابتعاد كثيراً عن هذا الفهم التراثي للمواطنة باعتبارها رعية، فهذا الفهم مازال حاضراً في واقعنا العربي في ظل تسيد الدولة على المجتمع وتسلطها على أفراده ومؤسساته وسيادة شخصانية الولاء السياسي للحاكم، وليس للدولة، خاصة أن أغلب الدول العربية كما يقول خلدون النقيب فصلت تفصيلاً على قياس النخب الحاكمة، وأغلب هذه الدول من دون دساتير فعلية إلا على الورق، كل ذلك أبقى الشعوب العربية مجرد

---

[1] – مرجع سابق ص٣٩–٤١

[2] – Chipli mallat(ed) islam and puplic law – Graham and trotman , London ١٩٩٣ , p٧

رعايا بلا حقوق ولا واجبات محددة، وحرمهم من المشاركة السياسية في الحكم ورسخ القبلية والطائفية كمؤسستين لتحقيق المطالب وحماية المكاسب [1].

إن تأسيس ثقافة المواطنة في البلاد العربية يستدعي تفتيت الكثير من الأنساق الثقافية والسياسية التقليدية، وبالتالي هدم ثقافة الرعية التي تمتلك بنى راسخة، بينما مازالت ثقافة المواطنة فكرة تجوب الأجواء [2] ولابد أن يتحول الفرد من راكع خانع، إلى كيان مشارك في السلطة، وليس تابعاً لها، ولابد من هدم منطق الجبرية، وإقامة أسس الاختيار الحر من خلال الانتخابات النزيهة والمشاركة الفعالة في الحكم، بما يكسب هذا الحكم صيغة الشرعية، فرغم أن العديد من الدساتير العربية استخدمت مصطلح المواطن إلا أن هذا المواطن مازال يُعتبر رعية في الممارسة السياسية للحاكم، والأنكى من ذلك ما زال رعية بنظر نفسه من جراء ثقافة التخلف والقهر على مر العصور.

---

[1] – مرجع سابق ص ٥٢–٥٣

٢ – هند العروب، مرجع سابق ص١٨٦

المبحث الثاني

مفهوم الحق ومفهوم الحرية

أولاً ـ مفهوم الحق ومدى ارتباطه بالسلطة والدولة

إن التعامل مع مفهوم حقوق الإنسان، يجب أن ينظر إليه باعتباره: التعاطي مع مفهوم كإشكالية تحتاج إلى تفكيك الكثير من تفاصيلها، ورسم شبكة علاقات دقيقة ومدروسة بين كافة عناصر هذا المفهوم.

فحقوق الإنسان هي تعبير يجمع بين كلمتين اصطلاحيتين (حقوق – إنسان).

وليتأتى لنا الخوض في تفاصيل هذا التعبير من الناحيتين: "النظرية والعملية "، يجب أن نبدأ بتفكيكه وتحليله،وقد تم مقاربة مفهوم الإنسان في المبحث الأول، وفي ما يلي مقاربة لمفهوم الحق.

فكلمة حق (Droit بالفرنسية،أو Right بالإنكليزية): استعارها الأوروبيون من القانون الروماني القديم،الذي كان بدوره قد اشتقها من الفلسفة اليونانية [1].

والحق لغة: هو الشيء الثابت بلا شك، أو هو النصيب الواجب سواء للفرد أو للجماعة، وقد عرفته المعاجم القانونية بأنه ما قام على العدالة أو الإنصاف، وسائر أحكام القانون ومبادئ الأخلاق [2].

وفي الشريعة الإسلامية: فان لفظ الحق يشير في إحدى معانيه إلى الله عز وجل،وهو اسم من أسمائه[3].

---

١ – د. سامي سالم الحاج ـ المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ بيروت ط٢ ـ ١٩٩٨–ص٢٧

٢ – د.. أحمد الرشيدي ـ حقوق الإنسان دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق ـ مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة ـ ط٢٠٠٣ ـ ص٣١

٣ – المرجع السابق ص ٣١

أما من الناحية الاصطلاحية: فقد درج الفقه القانوني على التمييز بين ثلاثة مذاهب في تعريف الحق[1] وهي:

يطلق على الأول المذهب الشخصي، والذين يأخذون بهذا المذهب هم أنصار المذهب الفردي، وهم يعرفون الحق بأنه (قدرة أو سلطة إرادية يخولها القانون شخصاً معينا ويرسم حدودها)

إن أنصار هذا المذهب ينطلقون من الإرادة باعتبارها معيار وجود الحق وجوهره، فالحق صفة تلحق بالشخص، يصبح بموجبها قادرا على القيام بأعمال معينة تحقق له في الغالب مصلحة يريدها.

ولعل ما يؤخذ على هذا الاتجاه، تركيزه على الإرادة باعتبارها معيار وجود الحق وجوهره، خاصة أن هذه الإرادة برأي منتقدي هذا المذهب، لا تعدو أن تكون نتيجة لوجود الحق و الإقرار به، فهي ليست جوهره – هذا من جهة – ومن جهة أخرى فإن الواقع يعرف حالات خاصة تثبت فيها بعض الحقوق لمن ليست لديهم إرادة ؛ كالمجنون وغير المميز[2].

المذهب الثاني هو المذهب الموضوعي، الذي ينسب إلى الفقيه الألماني اهرنج، ويعرف أنصاره الحق بأنه(مصلحة يحميها القانون) وهذه المصلحة التي تعد عنصراً أولاً قد تكون مادية (كحق الملكية)، وقد تكون معنوية (كالحق في الحرية)، وهي تتحقق لجميع الأفراد دون النظر إلى تمتعهم بالإرادة، خلافاً للمذهب السابق.

أما العنصر الثاني، فهو الحماية القانونية التي تقرر لهذه المصلحة من خلال القوانين الوضعية.

---

١ – راجع هذه الاتجاهات في المرجع السابق ص ٣١ وما بعد

٢ – H.L.A. Harrt – are there any natural rights – in – political philosophy – ed– nathony quinton – oxford university press– ١٩٦٨–p ٥٧–٥٨

فوجود المصلحة بحد ذاته غير كاف، دون وجود غطاء من الحماية يضمن تحقيقها، ولعل أبرز أشكال هذه الحماية تتمثل في حق التقاضي.

وقد رأى منتقدو هذا المذهب، أن ما اعتبر جوهر الحق وأساسه هو خارج عنه، فالمصلحة والحماية ليستا من جوهر الحق، فالأولى هدفه، والثانية ليست إلا وسيلة للمحافظة على شيء موجود في الأساس، ألا وهو الحق.

أما المذهب الأخير فهو المذهب المختلط، إذ يجمع بين المذهبين السابقين، وقد برزت من خلاله عدة تعريفات للحق، لعل أهمها:

ـ الحق سلطة للإرادة الإنسانية، معترف بها ومحمية بالقانون محلها مصلحة أو مال.

ـ الحق سلطة مقصود بها مصلحة ذات صفة اجتماعية.

وقد حاول هذا المذهب أن يجمع ميزات كلا المذهبين السابقين، وأن يتلافى العيوب والانتقادات التي وجهت لهما، إلا أنه بقي توفيقياً غير تام، ولم يتمكن من وضع تعريف مانع للحق.

وقد نتج عن هذا التباين في الفقه الأوروبي تعريفات كثيرة في الفقه العربي لعل أهمها الذي يعرف الحق بأنه المركز القانوني الذي يتمتع صاحبه بميزة يستأثر بها، ويستطيع أن يفرض احترامها على الغير[1].

ولكن في معنى كلمة الحق يتبادر إلى الذهن، للوهلة الأولى، أنه مجموعة من الامتيازات التي يتمتع بها الأفراد، بصفتهم أعضاء في جماعة منظمة، والتي تضمنها بشكل أو بآخر السلطات العامة [2].

---

١ – المرجع السابق ص ٣٣

٢ – سامي الحاج –مرجع سابق – ص ٣٩

إن ما سبق يدخلنا في جدل فقهي آخر حول ارتباط مفهوم الحق بالجماعة المنظمة، أو بمعنى آخر، هل الحق سابق على العقد الاجتماعي أم هو أحد نتائجه؟.

يمكننا الإجابة على هذا التساؤل من خلال بعض المدارس والأفكار التي تعالج موضوع السلطة داخل المجتمع المنظم.

فقد تبنت مدرسة القانون الطبيعي فكرة أسبقية وجود الحقوق والحريات، فالقول بوجود قانون طبيعي نابع من طبيعة الإنسان ومن عقله وسابق على كل القوانين الوضعية، أسمى منها، يستتبع القول بوجود جملة من الحقوق الطبيعية للأفراد ملازمة لطبيعتهم البشرية، هذه الحقوق كانت ثابتة للإنسان وهو في حالة الطبيعة الفطرية، أي قبل نشوء المجتمع ونشوء الدولة [١].

وقد تم التسويق لنظرية الحقوق الطبيعية بطابع وظيفي، يكمن في مواجهة الملوك والحكام بقاعدة لا تقل عصمة عن قاعدة الحق الإلهي في الحكم، مما أنتج اتجاهاً يسعى إلى دعم مكانة الفرد وجعله نداً للملوك في الحقوق، ومحوراً مركزياً في الذهنية الغربية [٢].

فالإصرار على الحقوق الطبيعية يكسب المواطن مناعة سياسية في مواجهة طغيان الحاكم المتحصن بالادعاء بحقوق العرش الإلهية، والزعم بأن الإنسان الفرد يتمتع بحقوق أصلية لا تمس، يصونه من تمادي الحكام وتدخلهم في شؤونه[٣].

---

١ – محمد سعيد مجذوب – ص٢٣

٢ – آلان تورين– ماهي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية – ترجمة حسين قبيسي –دار الساقي – بيروت –ط٢ –٢٠٠١–ص٣٦

٣ – المرجع السابق ص٣٦

أما في نظريات العقد الاجتماعي فقد اختلف الأمر باختلاف أعلامها، إذ بين هوبس أن القاعدة التي تكمن وراء كل سلوك إنساني، هي أن الإنسان مدفوع بالغريزة إلى المحافظة على ذاته، والمحافظة على الذات تعد المبدأ الفيزيولوجي الكامن وراء كل سلوك بهدف استمرار الوجود الفردي، والخير هو ما يؤدي إلى هذه الغاية، والشر ما ينتج عكس ذلك.

من خلال هذا التفسير للسلوك البشري ينطلق هوبس ليصف حالة الإنسان خارج المجتمع (قبل قيام المجتمع المنظم) بأنها حرب الجميع ضد الجميع، وفي حالة كهذه لا يكون هناك صواب أو خطأ، عدل أو جور، ولا حقوق لأن قاعدة الحياة هي (لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه، ويملكه ما دام يستطيع الاحتفاظ به) [١].

فهو وإن كان له مطلق الحق في كل شيء فإنه في الحقيقة لا يملك شيئا، لأنه لا يختص بشيء، ولأن المساواة التامة في حالة الطبيعة الأولى جعلت الحق المطلق للجميع دون تمييز، وبالتالي فإن الإنسان قبل قيام المجتمع لا يتمتع بالحقوق بشكل فعليّ، وتجدر الإشارة إلى أنه بعد الانتقال إلى المجتمع المنظم بموجب صيغة العقد التي أتى بها هوبس، فإن الأفراد كذلك لا يتمتعون بحقوق بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك في ظل السلطة المطلقة التي أنتجها العقد.

وخلافاً لهوبس يذهب لوك إلى أن حالة الطبيعة الأولى كانت (سلام، وحسن نية، وتعاون، ومحافظة متبادلة على الذات) على أساس أن قانون الطبيعة يهيئ عتاداً كاملاً من الحقوق والواجبات، فكل ما هو صواب أو خطأ هو كذلك منذ البدء، والمجتمع المنظم بقوانينه الوضعية لا يضيف شيئاً إلى

١٣٧- جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ ترجمة حسن جلال العروسي (الكتاب الرابع). دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٦٩- ص ٦٢٦ـ ٦٢٩

الصفة الأخلاقية التي تتسم بها أنواع السلوك المختلفة، وهو إنما يهيئ فحسب جهازاً يضمن حسن الالتزام، والتنفيذ، فالحق سابق حتى على المجتمع البدائي الذي وصفه لوك بحالة الطبيعة، لأن هذا المجتمع لا يخلق الحق إنما الحق صفة للشخص تولد معه، ويأتي به الفرد من شخصه إلى المجتمع إلا أنه يتمتع فعليا فقط بالحقوق التي يستطيع المحافظة عليها. وبهذا يلتقي لوك مع مدرسة القانون الطبيعي[1].

أما روسو، وإن كان يقترب من لوك من حيث وصفه لحالة الطبيعة، إلا أنه ميز بين نوعين من الحقوق، الحقوق الطبيعية وقد كان الفرد يتمتع بها قبل العقد الاجتماعي، والحقوق المدنية وقد أنتجها العقد.

ولعل ما جاء به لوك وروسو، إضافة إلى ما نادت به مدرسة الاقتصاد الحر بزعامة آدم سميث، شكل دعامة المذهب الفردي الذي يؤسس فلسفته على أن للأفراد حقوقاً طبيعيةً غير مكتسبة من المجتمع، يتمتعون بها بالفطرة، ويولد الإنسان مزوداً بهذه الحقوق الناشئة عن طبيعته الإنسانية، ولا يستطيع التنظيم الاجتماعي المساس بها، فالأفراد أسبق في الوجود على هذا التنظيم الذي حدث من أجل حماية أمثل للحقوق والحريات، سعياً نحو الحياة الأفضل، وبما أن هذه الحقوق هي كذلك، أسبق في الوجود على المجتمع المنظم، فإن هدف هذا المجتمع محصور بالغاية التي لأجلها هجر الأفراد حياتهم البدائية، وإن غاية التنظيم الاجتماعي أو السياسي هي مجرد حماية الحقوق والحريات الفردية وتمكين الأفراد من ممارستها.

وبعيداً عن الجدل السابق ذي الصفة التأسيسية فحقيقة الأمر أن مفهوم الحقوق والحريات يرتبط بالمجتمع المنظم لأن الحق يفترض وجود علاقة بين طرفين وهو ينشأ من جراء تلك العلاقة، وحتى لو سلمنا بوجود حقوق

---

[1] – H.L.A. Harrt – مرجع سابق ص٥٩

طبيعية، وأخرى مدنية على حد قول روسو، فإن الحقوق الطبيعية ذاتها تفترض وجود علاقة، بمعنى آخر من يضمن لي هذا الحق؟

إن البحث في مجال الحقوق والحريات يقود بالضرورة إلى إدراك دور الدولة وعلى حد قول هيغل (إن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة)[1]، فالدولة تلعب دوراً أساسياً في قضية الحقوق والحريات الفردية، الأمر الذي يفرض علينا البحث في اشكاليتين أساسيتين هما: إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع، وأثر ذلك على الحقوق والحريات الفردية وإشكالية مفهوم المواطنة، مع الإشارة إلى أن هذه الأخيرة نتيجة طبيعية للإشكالية الأولى.

١ – عبد الله العروي ـ مرجع سابق –ص ٦٤

ثانياً ـ مفهوم الحرية:

الحرية بالمعنى الأول والأعمق هي نقيض المقدس سواء أكان دينيّاً أم دنيويّاً، لأن ديدن المقدس وعلة وجوده أن يرسم الحدود، وديدن الحرية وجوهرها أن تخرق الحدود وتمزق الحجب وترتاد المجهول، الحرية هي تلك العلاقة القلقة المتوترة بين ذلك النزوع الإنساني المحض للخلاص من كل قيد والتحرر من جاذبية الانتماء الاجتماعي أو الإثني وبين الحاجة الإنسانية الماسة لتنظيم الاجتماع البشري سواء كان سياسياً أم اقتصادياً أم..الخ، وتلك مفارقة لا بد من ملاحظتها.

١ـ الحرية في الفكر الغربي

لقد تباينت آراء المفكرين والفلاسفة الذين جعلوا ديدنهم الإجابة عن سؤال الإنسان الأزلي عن ماهيته ومصيره وإيجاد تعريف جامع مانع للحرية واختلفوا في تحديد مضمونها فإذا كان أفلاطون وهو الأقدم بينهم، يعدّ بأن " كل إنسان مسؤول عن خياره " وهو بذلك يعلق الأمر على الارادة الذاتية في الاختيار[١]. فإن ديكارت ينطلق من إمكانية تقرير الموقف ليقول إن " الحرية تتلخص بالمقدرة على القيام أو عدم القيام بشيء معين". أي أننا لا نكون أحراراً، بحسب هذا المفهوم، إلاّ إذا امتلكنا إمكانية معينة لتقرير مواقفنا [٢]. أما كانط فيقول " أن (الحرية هي خيار أخلاقي مع أو ضد الخير، مع أو ضد العقل، مع أو ضد الكونية).ولكن المفكر المضطهد اسبينوزا يخضع الحرية للعقل قائلاً " أن الحرية الأخلاقية تعني الخضوع للعقل، وأن الإنسان الحر هو ذلك الذي يعيش وفقاً لتوجيهات العقل ". ويرى برغسون أن الحرية هي واقعة " إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحاً وجلاءً، ولكن.. عبثاً يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية، فما الحرية بشيء يمكن تحديد

---

١ – خضر خضر– مرجع سابق ص٢٠

٢ – المرجع السابق –ص٢٠

وجوده، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية، وتقرير لوجود الإنسان. إنها ليست موضوعاً يعايَن بل هي حياة تعاني"[١].

ولكن لـ "أرسطو" رأي آخر فهو يعدّ أن الطبيعة ذاتها ومن أجل حفظ النوع قد خلقت رجالاً ليحكموا ورجالاً ليطيعوا، وأنها هي التي جعلت من حق العقلاء والحكماء أن يكونوا سادة، وأن يكون القادرون جسمانياً على تنفيذ ما يصدر من أوامر عبيداً، وأن ليس كل إنسان مواطناً إذ أن هذه الصفة لا تخص إلا رجل السياسة السيد[٢] .

" والإنسان هو مقياس الأشياء كلها،مقياس ما يوجد،ومقياس ما لا يوجد " كما قال الفيلسوف اليوناني بروتاغوراس[٣]، فالحرية هي شعار ومفهوم وتجربة أيضاً.

ويعتبر هيغل أن الحرية " في عمقها من طبيعة إلهية "[٤]ولكن " لكي نكف عن إدراك الحرية كمثل مجرد علينا أن نعترف أن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة " [٥]، وهذا هو جوهر فكرة هيغل عن الحرية، أي ربطها بوجود الدولة " فالفرد لا يتحرر إلا عندما تتطابق إرادته مع أهداف الدولة"[٦]

وإذا كان كارل ماركس يوافق هيغل على تعريف الحرية إلا أنه يحل طبقة العمال والفلاحين محل الدولة، فيقارب المسألة من خلال نظرته المادية والتي تضع الصراع الطبقي في أعلى سلم أولوياتها فيقول: " الحرية لا تتأسس

---

١ – المرجع السابق – ص ٢١

٢ – عصمت سيف الدولة – مرجع سابق– ص٤

٣ – حامد خليل – مرجع سابق –ص١٧

٤ – عبد الله العروي – مرجع سابق ص٦٢

٥ – المرجع السابق، ص ٦٤

٦ – المرجع السابق، ص ٦٥

على اتحاد الإنسان مع الإنسان، بل على انفصال الإنسان عن الإنسان، إن حق هذا الانفصال،حق الفرد المحدود بذاته" [1].

ويتابع ماركس " لا تعني الحرية حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة، بل تعني الاختيار في نطاق معرفة تلك القوانين... فالحرية هي إذاً التحكم في أنفسنا وفي الطبيعة المحيطة بنا تحكماً يرتكز على إدراك ضرورات الطبيعة وبالتالي هي نتيجة التطور التاريخي" [2].

٢ـ الحرية في الفكر الإسلامي

ينطلق المفهوم الإسلامي للحرية كما يشير العروي في كتابه مفهوم الحرية من ميدانين ثقافيين الفقه من جهة والأخلاق من جهة أخرى، فالفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، فلا تكتمل إنسانية الفرد إلا إذا شرف بالتكليف، فبحسب الفقه هناك الطفل والمعتوه والعبد والمرأة، وهي حالات تجلب نقصاناً في العقل أي في المروءة " ولذلك يخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة " ويخلص إلى أن الحرية في المفهوم الإسلامي بالتعريف "هي الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، الحرية حكم شرعي لكنه في الوقت نفسه إثبات واقع مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون "[3].

وقد تم التركيز على الحرية في الإسلام من خلال التركيز على المساواة، وعلى منع الظلم و القهر و التسلط سواء كان من فرد أو من جماعة،كما جاء في الحديث الشريف: " الناس كلّهم سواسية كأسنان المشط ".وقد ذكّر

---

١ – سربست نبي – مرجع سابق –ص٢٨٥ـ٢٨٦

٢ – العروي– مرجع سابق ص ٦٧

٣ – المرجع السابق– ص ١٥

النبي العربي، مرة أخرى بهذه المساواة حين قال في خطبة الوداع (السنة العاشرة للهجرة ٦٣٢م.): " أيها الناس، إن ربّكم واحد، وإن أباكم واحد، كلّكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي فضل إلاّ بالتقوى"، وكأنه يريد بذلك أن يجعل من المساواة وأيضاً العدل قاعدة جوهرية في سلوك من سيتولى شؤون المسلمين من بعده. ومن هنا نرى بأن مواقف الخلفاء الراشدين التزمت بهذه القاعدة في تسيير أمور الرعية وقضاياها.

ففي خطبته بعد البيعة سيقول الخليفة الراشدي الأول أبو بكر الصدّيق:" أيها الناس، فإني قد ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت أعينوني، وإن أسأت فقوّموني. الصدق أمانة، والكذب خيانة. والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه (أي أرد عليه) حقّه إن شاء الله، والقوي منكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله... أيها الناس إنما أنا مثلكم... فإن استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوّموني..."

وفي كتابه إلى أبي موسى الأشعري يشدّد الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب: "...آس (أي سوِّ) بين الناس في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك. البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين الناس إلاّ صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً. ولا يمنعنّك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه نفسك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق لا يبطله شيء واعلم أن مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل".

ويكمل الإمام علي بن أبي طالب نهج الرسول (ص) في " عهد الولاية " الذي حمّله إلى مالك بن الأشتر النخعي بعدما ولاّه على مصر حيث يقول له: "...أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكوننّ عليهم

سبعاً ضارياً تغتنم أُكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق... أنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعيتك فإنك ألا تفعل تظلم... وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق وأعمّها في العدل...".

ورغم جمال هذا الكلام إلا أن الأمر على أرض الواقع لم يكن هكذا، فمن مراجعة بسيطة للتراث المدون نجد أن فكرة الحرية كانت ضائعة تقريباً، وإذا كانت مقولة "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" قد ترددت كثيراً، ولكن التطبيق العملي كان يقدم طاعة أولي الأمر على كل شيء، فمنذ أن قال عمر بن الخطاب " يا معشر العرب، إنه لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا إمارة، ولا إمارة بلا طاعة " أصبح الأساس هو طاعة ولي الأمر والحق حق الجماعة والخاصة منها على وجه التحديد، أما حق الفرد فلا نكاد نجد له أثراً [1].

٣ ـ الحرية كإشكالية

وحاول لالاند في موسوعته الفلسفية أن يحيط بهذه التعاريف المختلفة للحرية وهي:

"معنى قديم: الإنسان الحر هو الذي لا يكون عبداً أو سجيناً، والحرية هي حالة ذلك الذي يفعل ما يشاء وليس ما يريده شخص آخر سواه،إنها غياب إكراه خارجي .

المعنى العام: حالة الكائن الذي لا يعاني إكراهاً ، الذي يتصرف طبقاً لمشيئته ولطبيعته "

---

١ – سعد الدين إبراهيم – المجتمع والدولة في الوطن العربي– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط١ – ١٩٨٨، ص ٨٤

معنى سياسي واجتماعي: "يكون المرء حراً في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون. حراً في أن يرفض القيام بكل ما لا يأمره بفعله "[1]. ويتابع لالاند "إن الحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها للفرد بحيث إن هذه الحقوق تحد من سلطة الحكومة: حرية الوعي، الحرية الفردية، حرية الاجتماع، وجود دستور، حكم ذاتي، ممارسة الممثلين المنتخبين للسلطة... إلخ "[2] .

أما في المعنى النفسي والأخلاقي فهي: " حالة الكائن الفاعل خيراً أو الفاعل شراً على حد سواء، الذي يحزم أمره بعد روية وهو يعلم الأمر حق العلم، والفاعل الذي يعرف ما يريد، ولماذا يريده، والذي لا يتصرف إلا بمقتضى الأسباب التي يوافق عليها " [3].

وهكذا نرى أن السؤال الذي شغل الجميع وشكل القاسم المشترك بينهم هو معرفة هل الحرية ذاتية أم مكتسبة، أي هل هي مكون داخلي من مكونات الإنسان أم أنها ثمرة من ثمار التطور والتقدم في التاريخ الإنساني.

تقودنا هذه المقاربات المختلفة إلى سؤال جوهري يقول: هل الحرية نسبية أم مطلقة وهل تخضع مثل غيرها من المفاهيم للشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والطبيعية أيضاً.

إن العقل الإنساني يقر بشمول مبدأ النسبية في الكون والطبيعة. فالحقيقة قبل جبال البيرينيه هي غيرها بعدها. وبلا شك فإن الإنسان لم يكن يوماً حراً أمام ثنائية الموت والولادة _ باعتبار أن الولادة هي فعل الانفصال والموت هو

---

١ – اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية – المجلد الثاني –تعريب خليل أحمد خليل – منشورات عويدات بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية ٢٠٠١ –ص ٧٢٧

٢ – المرجع السابق– ص ٧٢٨

٣ – المرجع السابق– ص ٧٢٩

فعل الاتصال _ أمام نقطتي البداية والنهاية وبقيت حركته ومجال سيطرته وتأثيره تنوس بين هاتين النقطتين يخضع لشروطهما الطبيعية وإن حاول مراراً وتكراراً حل هذا اللغز الذي يؤرقه ليل نهار، ولكنها بقيت ـ حتى الآن على الأقل ـ لغزاً مبهماً وأسئلة حائرة دون جواب.

ثم إن حرية الإنسان تكون نسبية تماماً فيما يتعلّق بوجوده الذاتي أمام الظواهر الطبيعية كالبراكين والزلازل وغيرها، فما هي الحرية التي امتلكها سكان بومباي قديماً وأغادير وإندونيسيا حديثاً أمام الظواهر الطبيعية من براكين وزلازل وتسونامي الذي أصابهم. وإذا تحدث أحدهم عن الشروط الاجتماعية والاقتصادية الفقيرة لهؤلاء وبالتالي ضعف خياراتهم أمام هذه الكوارث فما هو رأيه بالأعاصير السنوية التي تضرب شواطئ "أم العولمة " والحضارة الحديثة الولايات المتحدة الأمريكية فتقتل وتشرد الملايين من البشر الذين تكون حريتهم الوحيدة هي التشرد ومراقبة ما يجري بدموع وآهات.

أما في الميدان الاجتماعي فإن حرية الإنسان تتخذ شكلاً مختلفاً كليّاً عن ذلك الذي تتخذه أمام الطبيعة.لأن الحرية الإنسانية لا تبرز بروزاً واضحاً إلا بمضمونها الاجتماعي [1]، والإنسان لا يكتسب صفته الإنسانية إلا من خلال واقع اجتماعي معين يغادر فيه صفته البشرية الأقرب إلى الصفات البيولوجية باتجاه الأنسنة.

ومن خلال قراءة تاريخ التطور البشري لم نستطع التعرّف إطلاقاً على إنسان عاش لوحده معزولاً عن بقية الأفراد الآخرين ـ إلا في خيال الكتاب والمفكرين ـ وبعض الحالات النادرة التي لا يعتد بها والتي يتصف أصحابها بالصفة

---

١ – خضر خضر – مرجع سابق –ص ٢٢

البشرية لا الإنسانية. فالمجتمع هو الذي يمنح الصفة الكيانية للفرد كمخلوق عاقل يتصّف بخصائص معينة تتحدد سلباً أو إيجاباً بالمقارنة مع القيم السائدة بين الجماعة [1].

وهذا ما ألمح إليه جون ستيوارت ميل قائلاً " إن النطاق المناسب للحرية الإنسانية هو حرية الضمير بأشمل معانيها وحرية الفكر والشعور وحرية الرأي والوجدان المطلقة في كل الموضوعات سواء كانت عملية أم تأملية أم علمية، أم أخلاقية، أم لاهوتية. وإن أي مجتمع لا يكفل لأفراده كل هذه الحريات لا يمكن أن يكون مجتمعاً حراً بمعنى الكلمة أياً كان شكل الحكومة القائمة فيه. والحرية الوحيدة التي تعدّ جديرة بهذا الاسم إنما هي تلك التي نؤكد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التي نؤثرها طالما كنا لا نحاول أن نستلب الآخرين مصالحهم أو أن نقف حجر عثرة في سبيل حصولهم على تلك المصالح أو أن نعرقل جهودهم التي يبذلونها ابتغاءَ تحقيقها". وأشار إلى الفكرة ذاتها برونسيلاف مالينوفسكي بأن " الحرية هي تلك الحالة الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد غاياته بالفكر، وأن يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة تحقيقها". وأكدها يشكل أو بأخر هارولد لاسكي الفيلسوف العمالي البريطاني الذي حدد في كتابه " الحرية في الدولة الحديثة " (الحرية بأنها تلك الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تكبّل قدرة الإنسان على تحقيق سعادته) [2].

---

١ – المرجع السابق– ص ٢٢

٢ – المرجع السابق– ص ٢٣

وقد أشارت الدراسات الأنثروبيولوجية والتاريخية الحديثة إلى مراحل تطور المجتمعات وانتقالها من مرحلة الأمومة حيث كانت السلطة وبالتالي الحرية للأم "واهبة الحياة" إلى مرحلة الذكورة التي اقتضاها تقسيم العمل وأهمية العمل العضلي والتي جاءت الفلسفات الكبرى والديانات السماوية لتنظيمها وتأطيرها في أطر تسمح للجماعة أن تتابع حياتها وتواجه مشاكلها وتحدياتها في ظل سلطة ما.

ففي المجتمعات البدائية وعلى عكس السائد كانت الحياة الإنسانية تخضع للأعراف المتوارثة ولقوانين غير مكتوبة فرضتها الحاجة المشتركة للعيش في تجمعات كبيرة توفر الأمن والحياة لأفرادها،وفي ظل هذا النظام تبدت نسبية الحرية فأنت حر في الخضوع لهذه القوانين السائدة ولكن إذا تجاهلتها كان عليك أن تغادر الجماعة لتجابه مصيرك وحيداً.

وهكذا تكون الحرية مفهوماً حياً مرتبطاً بالمجتمع وعلاقة من العلاقات التي يؤسسها ويطورها هذا المجتمع كلما ارتقى درجة في سلم الوعي والتطور.

وفضلاً عن كونها علاقة اجتماعية فإنها أيضاً قيمة فردية ولذا فإن كل فرد ينظر إلى صورة من الحرية تختلف باختلاف هذا الفرد عن سواه في نفسيته وتربيته ووضعه الاقتصادي.. إلخ.

وهي أخيراً قيمة مثالية عليا، والإنسان يبقى في نضال مستمر لتحقيق القيم والمثل التي يؤمن بها ومعركة الإنسان في وجوده كانت، ولا تزال، من أجل تحقيق قيمه ومثله ولن تنتهي هذه المعركة حتى ينتهي الإنسان من الوجود [1].

---

١ – المرجع السابق – ص ٢٤

المبحث الثالث

مفهوم الدولة والمجتمع جدلية العلاقة

إن التعرض لموضوع الدولة خاصة لجهة علاقتها بالمجتمع يعني التعامل مع أكثر الأفكار إثارة للجدل لأنها تندمج في ممارسات وأفكار عديدة، فهي لا تمثل مجرد مجموعة من المؤسسات فحسب، بل أكثر من ذلك،إنها كم من الاتجاهات والممارسات وقواعد السلوك،إنها بشكل أو بآخر حياة التمدن السياسي التي لا يمكن تجاهلها أبداً في مجال العلوم الاجتماعية.

فرغم بعض ردود الفعل والنزعات الانتقائية تجاه الدولة والتشكيك بجدواها،مثل النزعة الماركسية والفوضوية (الأنركيّة)،فان الدولة تتغلغل بدقة متناهية في الكثير من شؤون حياتنا.

والدولة لم تكن وليدة المصادفة، إنما برزت واكتسبت عناصر وجودها وخصائصها من التطور التراكمي و النمو العضوي، لهذا فإن فهم الدولة – شكلها وبنيتها – لا يتم إلا عن طريق الاستيعاب العميق للنظريات السياسية والقانونية،كذلك الأفكار الفلسفية التي تجسدت على أرض الواقع بهذا الكائن الغامض والواضح بالوقت نفسه.

إذا كانت الدولة شيئاً يفصح عن نفسه للوهلة الأولى ، فإنها في الحقيقة مجموعة أفكار وقيم وخصائص عن التنظيم الاجتماعي والسياسي، يحيط بها قدر كبير من التشويش والحيرة خاصة عندما ننظر إلى علاقة هذه الأفكار بأفكار أخرى مثل المجتمع، الجماعة، الأمة،الحكومة، السيادة، القانون، والحقوق والواجبات.

ثم إن مفهوم الدولة ذاته يختلف باختلاف اتجاهات وميول دارسيه ؛ فالدولة عند روسو وسميث تختلف عنها عند ماركس وكلاهما يختلف عن مفهوم

الدولـة عنـد هيغـل، وفـي مجـال العلـوم القانونيـة فـإن الدولـة ناقصـة السـيادة تختلـف عـن الدولـة ذات السـيادة، والدولـة الحارسـة تختلـف تمامـا عـن الدولـة المتدخلة.

وأخيراً يمكن رد جميع الخلافات حول مفهوم الدولة إلى كيفية النظر إلى علاقتها بالفرد والمجتمع وهذا ما سنقوم بمحاولة توضيحه.

أولا – المفهوم كإشكالية

يختلف مفهوم الدولة في المصطلح والذهن العربي عنه في المصطلح والذهن الغربي ففي حين يحيل عند الأول إلى فكرة التداول والتنقل من حال إلى حال " دال،يدول " ويقتصر على معنى السلطة السياسية الزمنية لجماعة ما مثل دولة الأمويين، دولة الحمدانيين، دولة الفاطميين، فإنه يحيل عند الثاني إلى فكرة الثبات والاستقرار، ويدل على الكيان أو المجتمع السياسي المستقر،بغض النظر عن اسم الحاكم وجنسه، لذلك لا تعّبر كلمة "دولة "العربية تعبيراً دقيقاً عن مصطلح" status" اللاتيني واشتقاقاته الأخرى في اللغات الأوروبية الحديثة [1].

إن النظرة لطبيعة الدولة ووظائفها لم تكن واحدة عند المفكرين الغربيين فبينما " عمل أصحاب الفكر الليبرالي على تأكيد علاقة مفهوم الدولة بفكرة السيادة وحقوق المواطنة، استكمل رواد الفكر الديمقراطي الحديث هذا التوجه بالتركيز على أهمية فكرة المسؤولية السياسية هذا من جهة، ومن جهة أخرى اتجه الفكر الماركسي إلى إبراز صلة الدولة بالهيكل الطبقي وعلاقاته، ودورها كأداة للضبط الاجتماعي والقهر السياسي في ظروف اجتماعية معينة "[2]، فإذا كانت هذه صورة

---

١ – محمد جابر الانصاري– التأزم السياسي عند العرب و سوسيولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة– دار الشروق – القاهرة ط٢–١٩٩٩–ص٢٩

٢ – نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقي، ط١ –١٩٩٢، ص٨

– Nazih Ayubi – over stating the arab stat: politics and society in the middle est – london – newyork – I.B.Tauris ,١٩٩٥

صغيرة للجدل الكبير والثري الذي دار بين مفكري الغرب حتى الذين لهم توجه فكري واحد، أي بين الديمقراطيين أنفسهم، وبين الماركسيين، بل وبين الليبراليين أنفسهم أيضاً [١]، فإن الدولة في الشرق قامت ـ كما يشير ابن خلدون ـ نتيجة العصبية فيقول " اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه منها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه " طبيعة العمران البشري –حسب قول ابن خلدون– تحتّم قيام الملك، ويفسر أكثر قائلاً " إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم" وعندما يتم ذلك تفرض الطبيعة الحيوانية فيهم أن يمد " واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه.. واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم" [٢]، ولكن لا يتملك عليهم إلا بالغلبة، فلا يتم الملك بالتعاقد بين الأطراف على غرار ما يتم في الغرب، بل بحد السيف فقال " إنه لا يقوم بأمر أمة إلا من غلب عليهم" [٣].

لقد اعتاد العرب والمسلمون على توارث السلطة مثل أي شيء آخر يتوارثونه، إن كان في قبائلهم في الجاهلية،حيث يرث الابن أباه،أم بعد الإسلام – باستثناء فترة الخلافة الراشدة – حين جعلها معاوية حكما وراثيا عضوضاً أورثها لأولاده من بعده، وفيهم المستحق وغير المستحق، هذا

---

١ – للمزيد حول هذا الجدل الثري يراجع– نزيه نصيف الأيوبي– مرجع سابق، وعبد الله العروي – مفهوم الدولة– المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء –ط٦–١٩٩٨، واندرو فنسنت– نظريات الدولة– ترجمة مالك أبو شهيوة و محمود خلف – دار الجيل – بيروت–ط١–١٩٩٧، ونيكولاس بولانتزاكس– نظرية الدولة – ترجمة ميشيل كيلو– دار التنوير–بيروت ط٢٠٠٧

٢ – عبد الله العروي، مفهوم الدولة– مرجع سابق ص٩٥

٣ – ناصيف نصار "ابن خلدون في منظور الحداثة، المستقبل العربي العدد ٣٣٤–لعام٢٠٠٧ مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت ص٣٤

الأمر الذي أنتج استبداداً لا يجد من يمنعه فأصبح الحاكم بمثابة الإله يأمر وينهي حتى قال ابن هانئ الأندلسي مخاطبا المعز لدين الله الفاطمي [1]:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهّار

بل إن سليمان بن عبد الملك طلب من الناس أن يبايعوا ولي عهده المكتوب اسمه في ظرف مختوم دون أن يعرفه أحد ومن أبى يقطع رأسه [2] وهذا مثال على كيفية فهم العرب للدولة المختلف عن الفهم الغربي لها.

ويحدد غرامشي هذا الاختلاف بين الدولة الغربية والدولة الشرقية ؛ فعنده " أنه في الغرب يتسيد المجتمع المدني على الدولة وتتخذ سيطرة الطبقة الحاكمة صورة التراضي والهيمنة، على أنه في الشرق تتسيد الدولة على المجتمع المدني وتتخذ سيطرة الطبقة الحاكمة شكل التسلط والقهر[3].

ويلخص عبد الله العروي مفهوم الدولة عند المفكرين المسلمين بقوله " إن المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة ، ويستعملون مفهوماً واحداً، هو الذي نجده في القاموس تحت مادة دول "ويتابع "إذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين: الغلبة والتناوب، إن الغلبة في الحرب تؤدي إلى الاستيلاء على المال والاستقلال به، لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لابد أن تضعف وتخلفها جماعة أخرى " [4].

---

١ – حقوق الإنسان في الفكر العربي – دراسات في النصوص، مجموعة من المؤلفين، مركز دراسات الوحدة– ص١٥

٢ – إمام عبد الفتاح إمام – مرجع سابق – ص٢١٣

٣ – نزيه الأيوبي – مرجع سابق– ص٤٤

٤ – عبد الله العروي –مفهوم الدولة– مرجع سابق– ص١١٤

ما يعنينا نحن أن بين هاتين النظرتين المختلفتين نستطيع أن نستشف موقف كل منهما من الإنسان الفرد وحقوقه، فمن المهم أن نلاحظ مع نزيه نصيف الأيوبي أن "فكرة السياسة عند المسلمين لم ترتبط بفكرة الأمة وبقاء الجماعة وهذا بخلاف الفكر الأوروبي [1].

وبهذا الصدد يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز: إنه حدث خلط لغوي أو مفاهيمي في تناول موضوع الدولة في الفكر الإسلامي،تمثل في إلغاء الحدود بين الدولة والسلطة،ويضيف أن المفكرين الإسلاميين لم يتناولوا الدولة كإشكالية نظرية، بل تعاملوا معها كما لو أن تعريفها النظري في مقام البديهيات، وفي المقابل انصرفوا إلى الحديث عن علاقتها بالدين وعلاقتها بالأمة من حيث هي مسلمة،مما أنتج فقرا في مقاربة مفهوم الدولة،أدى إلى اختزالها في فكرة السلطة،مجرد سلطة قابلة للحيازة والتملك والاستعمال[2].

فالفكر العربي الإسلامي بقي منشغلا في أربع إشكاليات حول مفهوم الدولة، وهذه الإشكاليات هي إشكالية الدولة الوطنية، وإشكالية دولة الخلافة، وإشكالية الدولة الإسلامية،وأخيرا إشكالية الدولة الدينية (الثيوقراطية) بوجهيها الحاكمية ودولة الفقيه، دون أي محاولة لتأسيس مفهوم للدولة انطلاقا من الإنسان الفرد أو المجتمع،بحيث بقي الفرد بمفهومه ومكانته مجرد نتيجة أو إفرازا لمفهوم الدولة عند هذا الفريق أو ذاك ،خاصة وأن فكرة الدولة الوطنية عند روادها – كانت ذات منحى دفاعي في مواجهة عوامل سياسية خارجية وذيولها في الداخل.

---

١ – نزيه الأيوبي – مرجع سابق– ص ٥

٢ – عبد الإله بلقزيز ـ الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط٢ ـ٢٠٠٤ – ص٢٧٩

إن النظرة الإسلامية للدولة وفق عرضنا السابق أدت إلى تركيز التفكير في النظام السياسي الإسلامي، كبديل عن التفكير في الدولة الإسلامية، عن هذا يقول الدكتور عبد الإله بلقزيز: أن المفكرين الإسلاميين (أعادوا إنتاج تصور أداتي للدولة سبقهم إليه الماركسيون والبلاشفة) وبدل أن يتم ربط الدولة بالمجتمع باعتبارها تكثيفا للتناقضات وعلاقات القوى داخل المجتمع، تم ربطها بفكرة الدين وأهل الحل والعقد، كما فعل الماركسيون بربطهم الدولة بفكرة الاشتراكية والبروليتاريا [1].

وإذا كان هناك الكثير من التعاريف للدولة في الفقه السياسي والدستوري ،تنطلق من افتراضات مختلفة تاريخية وحضارية واجتماعية وعقائدية ما يجعل من الصعب على الباحث حصرها فإننا ولضرورات البحث نكتفي بالتعريف الآتي: "الدولة هي جماعة من الناس تعيش بصورة مستقرة وتشغل حيزاً جغرافياً وتتمتع بالسيادة " [2]. وبتعبير آخر فإن للدولة مكونات ثلاثة هي: الشعب، الإقليم، السيادة.

فلا دولة دون هذه المكونات،وليس المجال هنا مفتوحا أمامنا لإتباع خطى الفقه السياسي والقانوني والدستوري للبحث في أشكال الدولة وأصل السلطة فيها وتنظيمها وإسنادها ووظائفها وما إلى ذلك فهذا مجال بحث آخر.

<u>أما المجتمع فيعرف</u> بأنه "كيان جماعي من البشر بينهم شبكة من التفاعلات والعلاقات الدائمة والمستقرة نسبيا وتسمح باستمرار هذا الكيان وبقائه في الزمان والمكان " [3]، والمجتمع بهذا المعنى سابق على الدولة

---

١ – المرجع السابق– ص ٢٧٩

٢ – فيصل كلثوم – مرجع سابق– ص١٨١

٣ – سعد الدين إبراهيم وآخرون– المجتمع والدولة في الوطن العربي –مركز دراسات الوحدة العربية ط١– ١٩٨٨ –ص٣٨

وشرط لها،وليست الدولة شرطاً له، فالدول قد تقوم وتنهار ولكن المجتمع أكثر دواماً واستقراراً [١].

وإذا كان وجود السلطة أمراً ضرورياً في كل مجتمع، فليس من الضروري أن ينطبق على هذه السلطة وصف الدولة ، ويرى جورج بوردو بهذا الصدد " أن ليس كل مجتمع منظم هو دولة، فثمة أشكال من السلطة لا تمت إلى الدولة بصلة "[٢].

إضافة إلى ما سبق ، إن الوحدة البشرية الأساسية في الدولة هي المواطن، في حين أنها في المجتمع هي الإنسان الفرد، وإذا كان كل مواطن إنسان ، فليس كل إنسان بالضرورة مواطن بالمعنى الحقوقي. ثم إن أداة الضبط الأساسية في الدولة هي السلطة، بينما هذه الأداة في المجتمع هي القوة التي تعتبر السلطة حالة خاصة لها [٣].

إن السؤال حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر حول هدفها وعلاقتها بالمجتمع وبالأفراد داخل هذا المجتمع، وفي حين يؤسس المجتمع لقيام الدولة واستمرارها تعود الدولة و تشكل راعيا وحافظا لهذا المجتمع الذي سيصبح منظما أو مدنيا من جراء علاقة شرعية بينه وبين الدولة.

إن العلاقة المتوازنة و الشرعية بين الدولة والمجتمع أنتجت في الفكر الغربي ما يعرف بالمجتمع المدني، وقد أسهم في صياغة هذا المفهوم مفكرون و مدارس فكرية متعددة، من مثل مدرسة القانون الطبيعي ومدرسة العقد الاجتماعي، وهيغل والمدرسة الماركسية ، وصولاً إلى المفكر الإيطالي غرامشي.

---

١ – المرجع السابق– ص٤٥

٢ – محمد جابر الانصاري – مرجع سابق– ص٨٣

٣ – سعد الدين ابراهيم – مرجع سابق ص٤٥

ويشير المجتمع المدني كمفهوم وفق رأي الدكتور سعد الدين إبراهيم (إلى مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة، التي تملأ المجال العام بين الأسرة و الدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف)[1].

وفقاً لهذا المفهوم، يكون للمجتمع المدني عناصر أساسية لعل أهمها: الرابطة الطوعية التي تجمع الأفراد داخل تنظيماته ومؤسساته بعيداً عن سلطة الإكراه التي تمارسها الدولة، و يكون للمجتمع المدني تنظيماته وروابطه في مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الإنتاجية منها والخدمية، بعيداً عن رقابة الدولة المباشرة وإشرافها ، ويرتكز المجتمع المدني على قيم الاحترام والتعاون والتسامح باعتباره مجتمع الاختلاف و التنوع والالتزام بإدارة الخلاف داخل مؤسساته بالوسائل السلمية المتحضرة.

إن قيام مجتمع مدني بالمعنى السابق يفترض وجود دولة اكتمل بناؤها المؤسسي، وتكرس وجودها وشرعيتها في إطار القيود والضوابط التي يتضمنها الدستور، بما يرسخ الاحترام المواطنة وسيادة القانون، بمعنى أن وجود مجتمع مدني حقيقي وفاعل يفترض وجود دولة قوية(لا سلطة قوية) وهذا أهم عقبة يعانيها المجتمع المدني في العالم العربي.

إن واقع الدولة العربية المعاصر، يقارب في الكثير من أوجهه النظم الشمولية، حيث تمنح الدولة سلطة مطلقة وتتسيد على المجتمع متجاوزة بذلك طبيعتها التعاقدية، بل إنها تنسف كل عناصر المجتمع المدني أو تقزمها،

---

١ – سعد الدين ابراهيم –المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي– في مشروع المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي – تحرير مصطفى حمارنة –مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية– القاهرة – ط١٩٩٢ – ص٥

وتصطنع أو تعيد إنتاج عناصر ومؤسسات جديدة لمجتمع مدني زائف بغية منحها صورة اجتماعية ووجهاً ديمقراطياً وحداثياً وهمياً.

مما سبق، فإن البحث في موضوع الدولة والمجتمع، وخاصة لجهة علاقته بموضوع حقوق الإنسان، تكتنفه صعوبات عدة فإذا نظرنا إلى علاقة الدولة بالمجتمع على أنها علاقة قوة وتناقض في المصالح، فإن نقطة البداية يجب أن تكون المجتمع لا الدولة، بمعنى آخر لا تكون نقطة البداية هي القول الأرسطي ؛ بأن الإنسان هو بطبيعته حيوان سياسي.بل إنّ الإنسان في جوهره كائن اجتماعي. وبعيدا عن نقطة البدء، فإن التأصيل النظري للمفهوم (الدولة والمجتمع) يتميز بالضعف والانتقائية والتحيز، وأحيانا كثيرة بالمبالغة. وعلى الرغم من شيوع استخدام مفهوم الدولة، ومفهوم المجتمع، في الكثير من الدراسات الاجتماعية ؛ فإن هذه الدراسات قليلا ما تتوصل إلى نتائج مشتركة في استخدام المفهوم. فبعضهم يستخدم مفهوم المجتمع وما يرتبط به من مؤسسات كمقابل للدولة، والبعض الآخر يضع المجتمع في موضع النقيض من الدولة [1].

ولعل هذا هو حال جميع المواضيع السياسية والاجتماعية التي تتعلق بالثقافة العربية، خاصة المواضيع ذات البعد القانوني ، ويمكن أن نرجع ذلك إلى أن إشكاليات كهذه – الدولة والمجتمع – منقولة عن ثقافة أخرى، فحتى الآن يتم الخلط في مجال الدراسات القانونية بين مفهوم الدولة ومفهوم السلطة،أما مفهوم المجتمع فليس هناك نظرية قانونية تختص به وحتى أن الأفكار المنقولة عن فلاسفة وعلماء اجتماع (أمثال هوبس ولوك وروسو وفولتير وسان سيمون وكونت وهيغل وماركس.وفيما بعد دوركهايم وديجيه

١ – أحمد شكري الصبيحي – مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي –مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط١–٢٠٠٠ ص ٢٥–٢٨

وغرامشي...الخ)، كانت فلسفاتٍ وأفكاراً في علم الاجتماع تم وضعها في سياق قانوني لا أكثر.

أما الفقه القانوني العربي، فهو حتى الآن ما زال يستعيد الكتابات السائدة في الغرب وخاصة في فرنسا، ولم يتمكن من إنتاج مفاهيمه ونظرياته القانونية الخاصة.

ثانياً: جدلية العلاقة بين الدولة والمجتمع

إذا كان النظام السياسي يفترض حتماً وجود سلطة تتولى إدارة الجماعة وتسيير شؤونها فمن المفترض أن تكون الدولة التي هي نتاج للمجتمع تعبر عن الشكل السياسي لهذا المجتمع ، فالدولة ليست مفهوما فوقياً محايثاً للمجتمع، فهي تشكل شبكة معقدة من الأجهزة والمؤسسات التي تقوم بتنفيذ السياسات التي يقرها أو يتمخض عنها الحراك السياسي للمجتمع.

فللدولة – كما هو معروف – وظيفة أولى قهرية،ولكن لها وظائف أخرى يجب أن تقوم بها ليتسق وينسجم المجتمع وهي وظائف " تنظيمية وتقنينية وتوزيعية واشباعية" [1]. هذا فضلاً عن دورها في حماية المجتمع ضد التهديدات الخارجية، وكلما كانت الدولة قادرة على أداء هذه الوظائف غير الردعية،كلما كان لجوؤها للوظيفة الردعية في الداخل محدوداً أو غير ملموس، ويتوقف عليها _ أي على الدولة _ المحافظة على استمرار عمل المؤسسات الإدارية والقضائية بوصفها مؤسسات متميزة عن الحكومة أو النظام القائم،إذا فالدولة يجب أن تكون مستقرة بينما تظل السياسة هي المتغيرة ، الأمر الذي يتطلب أن تظل الدولة في حالة استقلال نسبي عن القوى السياسية المتعددة فيها كي تتمكن الفئات المظلومة من اللجوء إلى

---

١ – سعد الدين إبراهيم– المرجع السابق ص٤٦

أجهزة الدولة ومؤسساتها سعياً وراء الحماية ضد تعديات رجال السلطة وهذا هو التحدي الذي فشلت فيه الدولة العربية لظروف تاريخية وموضوعية رافقت نشأة الدول العربية الحديثة منها والقديمة على ما نزعم ، هذه الدولة التي حكمتها بحسب سعد الدين إبراهيم ،أربع جدليات كبرى: جدلية التوحيد والتفتيت – جدلية الداخل والخارج – جدلية التقاليد الكبرى والتقاليد الصغرى – جدلية الروحانيات والماديات" [1].

فإذا كانت " **كل سلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة** " على ما يقوله لورد اكتون ١٨٣٤-١٩٠٢، فإن الدول العربية الحديثة التي ندعوها مجازاً بالدولة، بقيت عبارة عن سلطات ونظم نخبوية – معظمها ذات خلفية عسكرية أو عشائرية قبلية – تحتكر السلطة المطلقة وتتبع الأساليب الكفيلة باستمرارها، فتعمد إلى إقصاء المجتمع عن المشاركة السياسية ووأد الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان وتركيز السلطة في يد أقلية حاكمة تستخدم أسلوب القمع والقهر لتكريس وحدانية سلطتها محولة المجتمع إلى جماهير غير منتجة، استلبت فعاليتها السياسية وارتبطت بالسلطة من خلال لقمة العيش، نتيجة التوزيع غير العادل للدخل القومي والانخفاض الشديد في معدلات الإنتاج – هذا إن كان هناك إنتاج في الأصل " فبعض الدول العربية انتقلت من الاعتماد على حليب النوق والإبل إلى الاعتماد على حليب الأرض "النفط " فلا إنتاج ولا من ينتجون" [2] وتوزيع الحصص والمكاسب على النخبة الحاكمة بهدف توحيدها وضمان استمرار ولائها.

---

١ – للمزيد سعد الدين إبراهيم وآخرون – المجتمع والدولة في الوطن العربي – مرجع سابق–من ص٥٠إلى ص٥٦

٢ – فتحي العفيفي، التعددية السياسية ومشكلة البيروقراطية السلطوية، مجلة المستقبل العربي –عدد تموز– ٢٠٠٨– ص٥٨

إن بعض الأنظمة الحاكمة قامت على مبدأ الولاء مقابل الرفاه الاجتماعي؛ أي قدمت للناس مستوى حياة لائق مقابل عدم التدخل في أمور السلطة وتركها للأسر الحاكمة، وهكذا نرى في هذه الدول و غيرها من الدول العربية أغلب مظاهر الحداثة السياسية مثل المؤسسات المدنية والإدارية والتمثيل الدبلوماسي وكل الأطر القانونية والدستورية ولكن المضمون هو سلطات مطلقة.

لعل أهم الإشكاليات البنيوية التي طالت الدولة وعلاقتها بالمجتمع في الوطن العربي هو تأصيلها تاريخياً إلى حقبة الإسلام الأولى على نحو مفارق معرفي، الأمر الذي أظهر الدولة بهوية طهورية، وأنتج انقطاعاً معرفياً تعزز بغربة الدولة عن الوعي الجماعي لأفراد المجتمع، وأدى إلى مسخ كل محاولة تفكير في الدولة انطلاقاً من بنيتها ووظيفتها وعلاقاتها مع جماعاتها المنتظمة في إطار مجتمع مدني، مما أنتج لاحقاً ما يعرف بالدولة التسلطية التي نجحت في احتكار مصادر السلطة والقوة في المجتمع لمصلحة الطبقة أو النخبة الحاكمة عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تعمل كامتداد لأجهزة الدولة [1] .

فازداد تدخل الدولة في المجتمع والاقتصاد عن طريق اختراق النظام الاقتصادي وإلحاقه بالدولة، أو عن طريق التأميم وتوسيع القطاع العام، والهيمنة البيروقراطية الكاملة للدولة على الحياة الاقتصادية. ولعل ما ساعد على ذلك أن الاقتصاد في أغلب الدول التسلطية هو اقتصاد ذو نمط ريعي [2] يقوم على ما تنتجه الأرض

---

١ – خلدون حسن النقيب – المجتمع و الدولة في الخليج و الجزيرة العربية، من منظور مختلف – مركز دراسات الوحدة العربية بيروت – ط٢ –١٩٨٩– ص١٤٣– ١٤٤

٢ – يراجع مفهوم الدولة الريعية عند ـ حسنين توفيق ابراهيم ـ النظم السياسية العربية، الاتجاهات الحديثة في دراستها ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٥ – ص٦٣

من ثروات، خاصة النفط، دون الاعتماد على جهود الأفراد في عمليات الإنتاج. فانعدم بذلك التصنيع وانعدمت معه مشاركة الأفراد في الاقتصاد؛ الأمر الذي حرمهم الكثير من حقوقهم الاقتصادية وبالتالي السياسية، وبدل أن يقود هذا إلى الاشتراكية،على العكس، فقد أدى إلى رأسمالية الدول التابعة[1]، و أقامت الدولة شرعيتها على العنف وترهيب الأفراد، أكثر من الاعتماد على الشرعية القانونية التقليدية، فلا أحزاب ونقابات مستقلة عن الدولة، ولا انتخابات حرة،وبالتالي لا حكومات تمثل مصالح الشعب. فالوصول إلى السلطة يكون إما عن طريق الانقلابات،أو بغير الطرق الانتخابية الديمقراطية. والشرعية لا تقوم على الرضا والقبول الطوعي،إنما على العنف والقوة. والدساتير إما ملغاة أو غير معمول بها،كذلك الأمر فالحقوق المدنية إما ملغاة أو مجمدة اعتباطيا. وفي المقابل تزداد نسبة الإنفاق على أجهزة الأمن والجيش الذي أصبح لأغراض الأمن الداخلي أكثر منه لمواجهة التهديدات الخارجية[2].

وفي ظل هذا الدور الذي أخذت تلعبه الدولة في العالم العربي، تعاظمت قدرات أدواتها التسلطية [3] على توليد الاحتكار الفعال لمصادر القوة والثروة في المجتمع، وبدل أن يؤدي تدخل الدولة في الاقتصاد إلى الانتقال من دولة

---

١ – يراجع المفهوم عند خلدون النقيب – المرجع السابق –ص١٤٤ وهو يقصد هنا أن الدولة تقوم بالاستيلاء على الفائض الاجتماعي و على فائض القيمة بدلا من الرأسماليين الأفراد، وهي تابعة لأنها تدخل في علاقات غير متكافئة مع الدول الأخرى، مما يجعلها عرضة لتقلبات السوق الرأسمالي العالمي، حتى في أساسيات معاشها، وهذا يبدو خليا في الدولة في الخليج العربي خاصة في ظل الأزمة العالمية الحالية

٢ – المرجع السابق– ص١٤٤

٣ – راجع سمات الدولة التسلطية عند خلدون حسن النقيب –الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –ط٢–١٩٩٦–ص٣٣

متدخلة إلى دولة أكثر ليبرالية وأكثر احتراما للحقوق والحريات الفردية. كما حدث في الغرب . تحولت الدولة العربية إلى دولة أكثر استبدادية – تسلطية بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ الإنساني[1].

وبتسلط الدولة على المجتمع والاقتصاد، حدثت عملية سطو على الحقوق السياسية والاقتصادية، وأصبح ما يتمتع به الأفراد من حقوق . إنما هو فقط ما تسمح به الدولة انطلاقا مما يؤمن ديمومة تسلطها،ويلبسها قناعاً حداثياً في مواجهة الدعوات الدولية المتزايدة من أجل الديمقراطية و حقوق الإنسان

وفي ظل هذه العلاقة المتناقضة بين الدولة والمجتمع، أصبحت الدولة العربية تعاني أزمة بنائية بدرجات متفاوتة، وبأشكال مختلفة تتمثل في عدم استكمال عملية البناء المؤسسي للدولة، وعدم استقرار مفهومها كدولة في وعي مواطنيها، بسبب التماهي بين كيان الدولة وشخص الحاكم ونخبه المتسلطة [2] بحيث لا يمكن الفصل بين ما للسلطة وما للدولة، إذ أن السلطة في الحالة العربية ـ على حد قول الأنصاري ـ هي حاضنة الدولة وليس العكس أو كما يجب أن يكون، الأمر الذي رسخ إحساساً غريزياً أو عفوياً لدى عامة المجتمع،بأن السلطة لو انهارت فستنهار معها الدولة على رؤوس مواطنيها[3]، وهذا الإحساس ـ نتيجة وعي النخب الحاكمة به ـ ساعد الأنظمة الحالية في الوطن العربي على الاستمرار في مواقع السلطة، وقمع أية مظاهر للمعارضة، حتى ولو كانت بسيطة، وأدى إلى شيوع مظاهر انتهاك حقوق الإنسان وغياب أيّ مشاركة سياسية حقيقية في إدارة شؤون

---

١ – على حد قول د.خلدون حسن النقيب– المرجع السابق– ص١٧٩

٢ – حول ازمة الدولة القطرية يراجع حسنين توفيق إبراهيم – مرجع سابق ص٥٨–٧٠

٣ – محمد جابر الأنصاري تكوين العرب السياسي و مغزى الدولة القطرية، مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط ١٩٩٤ص١٩٠

الحكم، مما أنتج فسادا مركبا أصبح يمثل جزءا من بنية الدولة العربية، ويلتهم عوائد وخطط برامج التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ،وهذا الفساد المستشري زاد من تبعية الأنظمة العربية للخارج نتيجة فشلها المتراكم في تحقيق التنمية، ولعل النجاح الوحيد الذي يسجل لهذه الأنظمة، هو استمرارها ؛ مجرد استمرارها !.

الأمر أدى أن يبلغ التعارض بين المجتمع والدولة التسلطية حداً لم يعد معه ممكناً سوى إلغاء أحدهما للآخر،ويبدو أن المعركة اليوم تميل لمصلحة السلطة ذات الاقتصاد الريعي والسلوك العصائبي العشائري والمتطرفة دينيا، وهذه للأسف محددات الدولة العربية التي ولدت وهي مثقلة بإرثين هائلين على حد تعبير سعد الدين إبراهيم وهما " ارث المجتمع التقليدي والذي ظل مستمرا ولم يتطور تلقائيا طبقا للاحتياجات الداخلية والجدل الاجتماعي المحلي، والإرث الثاني فهو ما طرأ على تكوينات مجتمع الدولة القطري من تغييرات مستحدثة "بنيوية و مؤسسية و قيميّة و سلوكية " وفدت مع التجربة الاستعمارية ولم ترحل مع رحيل المستعمر"[1]. هذه الدولة التي احتكرت الثروة والقوة، و سيطرة على مختلف فئات المجتمع وألغت جميع أشكال التضامن بين أفراده فلا اجتماع إلا بإذنها، ولا رأي إلا ما تقوله وتعممه،ما حوّل الجماهير إلى كتل صماء غير مبالية تراقب بعضها بعضا لصالح الأخ الأكبر كما أشار إلى ذلك "جورج أورويل" بعبقرية نادرة في روايته "١٩٨٤".

ففي الدول التي حكمها الحزب الواحد على مبدأ أنا الدولة والدولة أنا ، أصبح هذا الحزب _ وللمفارقة _ الناطق الرسمي باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان، على الرغم من أنه حكم ولا يزال، وأعاد صوغ مؤسسات الدولة وفق رؤاه الخاصة، أي مركزية السلطة، ونفي مبدأ المؤسسات، ومبدأ التداول،

---

١ – سعد الدين ابراهيم – المرجع السابق– ص١٧٥

فطبع الدولة بطابعه الأيديولوجي الشمولي، وباتت أيديولوجيته بمنزلة دين جديد للدولة تستبعد سائر الأيديولوجيات الأخرى، وتقمعها. وقد انعكس ذلك على بنية المجتمع العربي التي تحول الشعب فيها وهو الركن الأول من أركان الدولة في ظل التوزيع غير العادل للدخل القومي، والنظام الاقتصادي الرّيعي، والإنفاق المتزايد على التسلح الذي يكدس حتى يصدأ – دون هدف أو عدو واضح – والانخفاض الشديد في معدلات الإنتاج، وعدم اهتمام أنظمة الحكم العربية بالمشاركة السياسية، كل ذلك حول هذا المجتمع إلى جمع أو حشد غير منتج من أفراد استلبت فعاليتهم السياسية، وصاروا مربوطين بالدولة / السلطة، برباط الأمن أولاً، وبالصفة التوزيعية غير العادلة للدولة التي احتكرت مصادر الثروة والقوة والسلطة في المجتمع ثانياً.

والحال إن الفشل في التمييز بين السلطة والدولة عند النخب الحاكمة يقود إلى التقويض الحاد لسلام المجتمع واستقراره وتطوره الطبيعي، لأن الفئات المستلبة والتي أغلق أمامها خيار المشاركة وجدت نفسها أمام خيارين إما السلبية والانسحاب من الميدان السياسي ما يعني خسارة الدولة لفئات هامة من المجتمع، وإما المقاومة وممارسة العنف المسلح ضد السلطة وهي بالتأكيد ـ كما علمتنا التجارب ـ ستعمد في حال نجاحها إلى إقصاء الفئة الخاسرة ما يعني دوامة من العنف لم ولن تنتهي. وكان من الطبيعي أن يقود ذلك كله إلى فشل ذريع للدولة العربية، فشل في كل شيء، فشل في التنمية، فشل في التحرر من الارتباط بالخارج، فشل في تثبيت الاستقرار الداخلي الحقيقي الذي لا يقوم على الخوف كما هو الأمر الآن، فشل في بناء أسس الدولة الحديثة، الأمر الذي جعل هذه الدول مكشوفة تماماً أمام رياح الخارج تجتر أزمات متعددة مثل أزمة الهوية، أزمة الشرعية، أزمة المشاركة، أزمة الاندماج بل وفي بعض الأحيان أزمة الوجود.

إن هذا الواقع العربي الصعب الذي نلاحظه من جراء متابعة بسيطة لحركية الدولة داخل المجتمع وحركية المجتمع في ظل الدولة، يجعلنا نتأمل (أو نتوهم) حلولا قد يكون المدخل إليها في إصلاح الدولة، أو قد يكون في إصلاح المجتمع بدءاً بمكوناته الصغرى. لكننا نصطدم بواقع عربي يعاني تخلفا مركبا، يصيبنا بكثير من الإحباط وضيق الأمل، وهنا نحيل البحث في هذا الأمر إلى الباب الأخير تحت عنوان (تحديات التخلف). إلا أن هناك مجموعة من المقدمات تساعد في حل هذه الإشكالية حول العلاقة بين الدولة والمجتمع، تتمثل في عملية إصلاح سياسي،تتأسس على عقد اجتماعي جديد بين الدولة وأفراد المجتمع، يقوم على احترام حقوق الإنسان، ويجعل من المواطنة بمعناها السياسي والقانوني، أساسا للرابطة بين الأفراد والدولة، ويقرّ بمبدأ الفصل بين السلطات، ويضمن احترام القانون عن طريق تكريس استقلال السلطة القضائية، ويتقبل التعددية السياسية والفكرية، مفسحا المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني و واستقلالها عن الدولة،بما يحقق التداول السلمي للسلطة، ويضفي على النظام القائم طابعا ديمقراطيا يؤدي إلى إرساء أسس دولة المؤسسات وسيادة القانون.

إذاً الحل يكون بالقانون من حيث هو ضامن تاريخي للقوى والمصالح المتعارضة، القانون الذي يضمن استمرار العمل بمبدأ المؤسسات ومبدأ المشاركة وحق التغيير الديمقراطي السلمي عبر صناديق الاقتراع، وبكلمة أخرى اعتماد الحداثة بشقيها المتلازمين ـ برأينا ـ الديمقراطية والعلمانية مبدأً وحيداً للحكم بما يسمح بعدم تغلب الدولة على المجتمع وعدم اختزال قواه السياسية وجماعاته الأهلية ومنظماته المدنية بأحزابها وجمعياتها لصالح سلطة كلية تعود بدورها لتختزل بحاكم فرد، يعتبر هذا الحاكم " أن نظام الانتخابات الحر لا يصلح لبلادنا، فهذه البلاد لها خاصية يجب

أن ندركها " [1]، وحين يتحقق ذلك لن نستمع إلى كلمة كروميل حين قال: "تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني.. وما أهمية ذلك إذا كان العاشر مسلحاً"[2] .

ما لن يفوتنا هنا أن نشير إلى أن الوجه الآخر للسلطة وهو المعارضة في البلدان العربية ونظراً لتكوينها الاجتماعي غير الصحي، وللقمع الشديد الذي عانته، لم تكن أفضل حالاً، ولم تكن أولوياتها مختلفة جذرياً عن أولويات السلطات والنخب الحاكمة التي تعارضها، فهي إفراز ذات المجتمع بأمراضه وعلله ورفضه لقيم الحداثة والديمقراطية تحت يافطة الخصوصية التاريخية والهوية المميزة والنص عند الإسلاميين الذين يخافون أن تقود الديمقراطية إلى الانحلال والتفسخ الخلقي، لدرجة أننا يمكن أن نقول مع الدكتور فواز جرجس أن " المعارضة والسلطة شكلا وجهين لعملة واحدة، هذه هي الحقيقة المؤلمة التي ميزت السلوك السياسي العربي تجاه الديمقراطية منذ منتصف الخمسينات إلى أوائل الثمانينات" [3]، وفي حين أن الديمقراطية في البلدان العربية بعد الثمانينات أصبحت مطلباً شعبياً إلا أن ما جرى أن السلطات الحاكمة قامت ببعض الرتوش الديمقراطية إذا صح التعبير، وجملت وجهها ببعض الإصلاحات التي لم تغير من جوهر عملية القمع والاستيلاء الأبدي على السلطة، تحت عناوين براقة مثل ضرورة مواجهة الأخطار الخارجية أولاً، أو تقديم الإصلاح الاقتصادي أو الإداري على السياسي بحجة أن الوقت لم يحن بعد والجماهير ليست مهيأة لممارسة الديمقراطية.

---

١ – فتحي العفيفي – مرجع سابق– ص٥٢

٢ – إمام عبد الفتاح إمام – مرجع سابق– ص ٢٠٩

٣ – فواز جرجس، في أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، تحرير علي الكواري، دار الساقي –بيروت –ط١–٢٠٠٢– ص٢٤

هكذا وبعد أن درسنا المفاهيم المرتبطة بحقوق الإنسان، بأبعادها الاجتماعية والسياسية والقانونية، لا بد لنا من استعراض بعض هذه الحقوق، بدراسة تحليلية عملية.

الباب الثاني
دراسة لأهم حقوق الإنسان وحرياته

الباب الثاني

دراسة لأهم حقوق الإنسان وحرياته

* الفصل الأول: الحقوق المدنية والسياسية (الجيل الأول)

المبحث الأول: حق الحياة والسلامة الشخصية.

المبحث الثاني: حرية الرأي والتعبير والمشاركة السياسية

المبحث الثالث: الحرية الفكرية والدينية.

*الفصل الثاني:الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية(الجيل الثاني)

المبحث الأول: حق العمل

المبحث الثاني: حق التعليم

المبحث الثالث: الحق في الصحة

*الفصل الثالث:الحقوق التي كرستها المواثيق الدولية (الجيل الثالث)

المبحث الأول: الحق في التنمية

المبحث الثاني: الحق في البيئة

المبحث الثالث: الحق في الاتصال

المبحث الرابع: حقوق فئات خاصة

تمهيد

تستند أغلب الكتابات المعاصرة عن حقوق الإنسان إلى الوثائق الغربية مثل إعلان حقوق الإنسان في الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ أو ما سمي بإعلان فرجينيا " الذي فرض على السلطة السياسية أن تؤمن سلامة الشعب والأمة وأن تسهر على حماية الفرد وتأمين المصلحة العامة فقد نصت المادة الأولى منه على مبدأ أساس وهو أن " البشر بطبيعتهم متساوون في الحرية والاستقلال وبأنهم يتمتعون بحقوق تفرضها الطبيعة البشرية ومن تلك الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها حق التمتع بالحياة والحرية والملكية والحصول على السعادة والسلامة "[١]، كما تستند هذه الكتابات إلى إعلان الثورة الفرنسية عام ١٧٩٠ الذي بدأ بالقول إن الناس يولدون ويعيشون أحراراً متساوين في الحقوق مانحاً حلم البشرية بعالم أفضل دفعة كبيرة للأمام.

وإذا كانت معاهدة وستفاليا قد كرست الدولة القومية كلاعب وحيد على مستوى العلاقات الدولية مع ما يعنيه ذلك من القدرة على التمتع بالحقوق وتحمل الالتزامات التي يفرضها النظام القانوني الذي يحكم العلاقات بين الدول، فإن التطور الاقتصادي والاجتماعي وانفتاح الأسواق على بعضها وبدء مرحلة الاستعمار جعل بعض الدول الأوروبية تسعى لعقد معاهدات فيما بينها تتضمن حماية رعاياها المنتشرين في أصقاع مختلفة من الأرض بحثاً عن مصالحهم، وهذا خرق واضح لأسس معاهدة "وستفاليا " الآنفة الذكر، هذا الخرق ازداد اتساعاً مع نتائج الحرب العالمية الأولى التي أرخت بأثقالها وأوزارها على القانون الدولي فظهرت عدة معاهدات للصلح بين المنتصرين والمهزومين تضمنت حقوق الأقليات المتواجدة في هذه الدول، ولكن الحرب العالمية الثانية ما لبثت أن أتت وغيرت العديد من المفاهيم

---

١ – محمد سعيد مجذوب – مرجع سابق– ص٤١ـ٤٢

وكان أن أنشئت على أثرها منظمة الأمم المتحدة التي سارعت لإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العاشر من كانون الأول عام ١٩٤٨ وقد أقرته الجمعية العامة بأغلبية الأعضاء مع اعتراضات متفرقة لأسباب مختلفة بعضها ثقافي وبعضها مصلحي.

جاء هذا الإعلان في مقدمة (ديباجة) وثلاثين مادة، كان للأفكار الغربية والثورات الليبرالية في الغرب الدور الرئيس والبارز في صياغته، وعلى الرغم من عدم تمتعه بالقوة القانونية الإلزامية إلا أنه تمتع بقوة أخلاقية جعلته يصبح مصدراً أساسياً لكافة الدساتير الوطنية والعهود والمواثيق والاتفاقيات الدولية الملزمة المتعلقة بحقوق الإنسان.

فللمرة الأولى في التاريخ يوضع نص كوني يجعل حقوق الإنسان واحدة لجميع البشر لا تُشترى ولا تُكتسب ولا تورث، وغير قابلة للتجزؤ بغض النظر عن العنصر أو الجنس أو الدين أو الرأي السياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي. فقد وُلدنا جميعاً أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، ولنا جميعاً الحق بالتمتع بحقوق متساوية تحفظ كرامة الإنسان حيثما كان.

تضمن الإعلان ما أصلح على تسميته في الأدبيات المعاصرة بحقوق الجيل الأول و الثاني وهي الحقوق المدنية والسياسية وتشمل الحقوق الآتية: الحق في الحياة والحرية والأمن؛ وعدم التعرض للتعذيب والتحرر من العبودية والمشاركة السياسية وحرية الرأي والتعبير والتفكير والضمير والدين وحرية الاشتراك في الجمعيات والتجمع...إلخ، و الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية،وهي مرتبطة بالأولى وتشمل: العمل والتعليم والمستوى اللائق للمعيشة؛ والمأكل والمأوى والرعاية الصحية...إلخ

أما الحقوق الأخرى والتي تسمى بحقوق الجيل الثالث فقد ولدت نتيجة محاولة تحقيق حلم العدالة الاجتماعية والبحث عن عالم أنقى وأجمل وهي: الحقوق البيئية والتنموية، وتشمل حق العيش في بيئة نظيفة ومصونة من التدمير؛ والحق في التنمية الثقافية والسياسية والاقتصادية، الحق في السلم، الحق في الاتصال و الاختيار...إلخ

ما يعنينا نحن أنه يجب التأكيد من وجهة نظرنا على أن حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة تشكل كلاً واحداً لا يتجزأ، ويجب خلق الشروط الضرورية للتمتع بها جميعاً، وما تقسيمها بالشكل الذي عرضناه إلا تعبير عن تطور تاريخي في الفكر والمواثيق الدولية، فهي حقوق متلازمة لا يمكن الفصل فيما بينها، وهناك علاقة جدلية بين هذه الحقوق وخاصة الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية، لأن التاريخ والتجربة تعلمنا أن الفصل بين السياسة والاقتصاد هو أمر من ضروب المخاتلة بل هو محاولة للهروب والتمويه على صفقات الفساد الاقتصادي والسياسي على حد سواء، عن طريق العمل على التوزيع غير العادل لثروات البلاد ومواردها، والحال لدينا إن التمتع بالحقوق السياسية والمدنية يقود إلى التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعكس صحيح، وهذا بدوره يؤدي إلى التمتع بالحقوق البيئة والتنموية وكل حقوق أخرى يفرضها التطور التاريخي للبشرية.

و من خلال هذه الأجيال الثلاث سوف ندرس بعض حقوق الإنسان، بشيء من المقارنة بين النص والتطبيق خاصة في الدول العربية، و إذا كانت أنواع الحقوق تأتي بدرجة واحدة من الأهمية، نظرا للترابط و التداخل بين مختلف أنواع حقوق الإنسان،فإنه لا يسعنا هنا تقديم دراسة شاملة لجميع هذه الأنواع، إنما نكتفي بما يثير الكثير من الإشكاليات في عالمنا العربي، مع الإشارة أخيرا إلى حقوق بعض الفئات الخاصة.

ولكن قبل استعراض النصوص القانونية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، تجدر الإشارة إلى أن هذه النصوص تصطدم بتحديين أساسيين عند التطبيق

على أرض الواقع، التحدي الأول يكمن في القوانين ذاتها، أما الثاني فيتمثل بالبيئة السياسية والاجتماعية التي يتم فيها التطبيق، وهذا التحدي الأخير تم بحث الجزء الأول منه في الباب الثاني، أما الجزء الآخر فهو موضوع الباب الأخير.

فإذا كانت معظم الدساتير العربية تحفل بالكثير من النصوص التي تكفل الحقوق والحريات وضمانات احترام حقوق الإنسان، فإن هذه النصوص الدستورية، رغم سموها، تصطدم بالكثير من العوائق التي تعترضها وتفرغها من مضمونها عند الممارسة.

فغالبية الدساتير العربية تحيل تنظيم ممارسة الحقوق المختلفة إلى القوانين، وبعض هذه القوانين يتضمن استدراكات على النصوص الدستورية، وشروطاً سياسية تطيح بالحقوق والضمانات التي أقرتها الدساتير، ويصل الأمر مع بعض القوانين إلى مستوى تعطيل الكثير من الحقوق والحريات، ويأتي في مقدمة هذه القوانين، قوانين الطوارئ، والأحكام العرفية التي تخول بعض الجهات القمعية ذات السلطات التعسفية القبض على المشتبه بهم، أو اللذين تعتبرهم خطرين على الأمن والنظام العام بقرارات إدارية، وكذلك ترخص تفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية، وتتيح صلاحية تجريم أفعال وامتناعات دون سند قانوني[1].

وقد فرضت دول عربية عدة قانون الطوارئ، أو نظام الأحكام العرفية، لسنوات طويلة، حتى غدت في بعضها بمثابة دستور ثان، كما في مصر وسورية والأردن والعراق والكويت والبحرين والصومال وموريتانيا، وهناك بعض القوانين الاستثنائية التي جرى إلباسها لبوس التشريعات العادية، رغم تناقض أحكامها مع ضمانات حقوق الإنسان المقررة في الدساتير والمواثيق الإقليمية والدولية، كالقانون المصري رقم /٩٥/ لسنة ١٩٨٠ والمعروف باسم

١- محسن عوض- مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي – في حقوق الإنسان، الرؤى العالمية والإسلاميةوالعربية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ط١ـ ٢٠٠٥. ص ٢٣٠

(قانون حماية القيم من العيب)، وقوانين أيلول التعسفية لعام ١٩٨٣ في السودان، وقانون تدبير أمن الدولة البحريني لسنة ١٩٧٤ [١]. وكذلك قوانين مكافحة الإرهاب التي ظهرت بكثرة بعد أحداث أيلول ٢٠٠١والتي كثيراً ما تتناقض التدابير المتخذة بموجبها مع قوانين حقوق الإنسان.

إضافة إلى ما سبق فإن نحو ثلاث أرباع البلدان العربية تحظر إنشاء أحزاب سياسية، إما كلية، كما في دول مجلس التعاون الخليجي، أو يقتصر هذا الحظر على المعارضة، كما في سورية، وتحظر بعض الدول العربية ممارسة أي نشاط نقابي، كما في السعودية وبعض دول الخليج، والدول التي تعترف بحق التنظيم النقابي تضع له أطراً قانونية تتناقض مع الاعتراف القانوني به، كما في "سورية ومصر والأردن والكويت وليبيا"[٢]، وكذلك فإن القوانين العربية الناظمة لحرية الصحافة والمطبوعات تتعارض بصورة أو بأخرى مع ما تقرره الدساتير بشأن حرية الرأي والتعبير، وهذا الأمر لا يقتصر على الحقوق السياسية بل يتعداها إلى الحقوق الاقتصادية، إذ نجد أن قوانين وقرارات إدارية تحول دون تطبيق مبادئ الدستور رغم سموها، وهذا الأمر مرده إلى غياب السلطة القضائية المستقلة التي تستطيع الحكم بعدم دستورية وإلغاء أي قانون يتعارض مع النصوص الدستورية. وبدلاً من العمل على تعزيز دور القضاء من خلال التأكيد على استقلاليته، فقد تم إنشاء أنماط من المحاكم الاستثنائية، مثل محاكم أمن الدولة ومحاكم الأمن القومي، التي تفتقر إلى أبسط شروط العدالة.

---

١ – المرجع السابق ص ٢٢٩– ٢٣٠

٢ – المرجع السابق ص ٢٣١

الفصل الأول

الحـقوق المدنيّـة والسياسيّـة (الجيل الأول)

الحقوق المدنية و السياسية ملازمة للإنسان، فهي تشكل الحد الأدنى الذي يمكن الإنسان من ضمان حياته وحريته وكرامته، وهي كذلك ضرورية لحياة الإنسان الاجتماعية، من خلالها يستطيع ضمان ممارسة حقوقه الأخرى.

وقد دار نقاش طويل بين مذاهب فكرية حول ترتيب الأولويات بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إذ يرى البعض ضرورة إرجاء ممارسة بعض الحقوق والحريات السياسية إلى حين توفير الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الكاملة للإنسان وضمان تمتعه بها، ويرى البعض الآخر أن الحقيقة خلاف ذلك تماما، فضمان التمتع بالحقوق السياسية يؤدي بالضرورة إلى تمتع الأفراد بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .و رغم الترابط بين النوعين إلا أننا نرى ضرورة التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وضمان ممارستها وفق أسس سلمية هي الشرط الأساسي والأول لتطور أي مجتمع، سواء اقتصاديا أو اجتماعيا أو....الخ،فالتقدم الاقتصادي والاجتماعي، أول ما يحتاجه هو الإنسان المتحرر والفاعل سياسيا .

المبحث الأول

حق الحياة والسلامة الشخصية.

يعدّ الحق في الحياة من أول الحقوق الإنسانية وأهمها على الإطلاق إذ دون هذا الحق لا قيمة للحقوق الأخرى وهو حق كفلته الشرائع الإلهية والوضعية على اختلاف أشكالها، فقد جاء في القرآن الكريم: " من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ".(سورة المائدة، الآية ٣٢).كما حرم الإسلام الانتحار أو قتل النفس وجعل جزاء ذلك جهنم و بئس المصير فقال تعالى: " ولا تقتلوا أنفسكم " (سورة النساء، جزء من الآية ٢٩).

<u>أولاً: في النصوص</u>

جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليكرس حق الحياة والسلامة الشخصية في **المادة (٣)** منه قائلاً: " لكل فرد حق في الحياة والحرية، والأمان على شخصه ". [١]

وحظرت **المادة الرابعة** الاسترقاق والاستعباد وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها.

أما التعذيب والعقوبات القاسية والوحشية أو الحاطّة للكرامة فقد حرمتها **المادة الخامسة.**

---

[١] – يمكن مراجعة نصوص مواد الإعلانات و الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان على الرابطين التاليين:

http://www.un.org/arabic/documents/instruments/subj_ar.asp–

http://www١.umn.edu/humanrts/arabic.html–

وكرست المادة السابعة التساوي بين الناس في الحقوق فكل الناس سواسية أمام القانون دون أيّ تفرقة، كما أن لهم جميعا الحق في حماية متساوية ضد أي تميز يخل بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

وأكدت **المادة الثامنة** على حقوق التقاضي، وحرمت **المادة التاسعة** القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

وأعطت المادة العاشرة لكل إنسان الحق في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأي تهمة جنائية توجه إليه.

أما المادة الحادية عشر فقد عدّت أن كل شخص متهم بجريمة يعدّ بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

كما كرست مفهوم لا عقوبة ولا جريمة إلا بنص قانوني.

وحرمت المادة الثانية عشر التعرض للحياة الخاصة للفرد أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته.

وتوضح **المادة السادسة** من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية التي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٩٦٦/١٢/١٦ مدلولات حق الحياة من خلال ست نقاط هي:

١. لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق، ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بصورة تعسفيّة.
٢. يجوز إيقاع حكم الموت، في ا التي لم تلغ فيها عقوبة الإعدام بالنسبة إلى أكثر الجرائم خطورة فقط طبقاً للقانون المعمول به في وقت ارتكاب الجريمة،

وليس خلافاً لنصوص العهد الحالي والاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها، ولا يجوز تنفيذ هذه العقوبة إلا بعد صدور حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

٣. ليس في هذه المادة، إذا كان حرمان الحياة يشكل جريمة إبادة الجنس ما يخول أي دولة طرف في العهد الحالي التحلل بأي حال من أي التزام تفرضه نصوص الاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها.

٤. لكل محكوم عليه بالموت الحق في طلب العفو أو تخفيض الحكم، ويجوز منح العفو أو حكم الموت في كافة الأحوال.

٥. لا يجوز فرض حكم الموت بالنسبة إلى الجرائم التي يرتكبها أشخاص تقل أعمارهم عن ثمانية عشر عاماً كما لا يجوز تنفيذه بامرأة حامل.

٦. ليس في هذه المادة ما يمكن لأي دولة من الدول الأطراف في العهد الحالي الاستناد إليه من أجل تأجيل إلغاء عقوبة الإعدام أو الحيلولة دون ذلك الإلغاء[١].

ونصت المادة السابعة من هذا العهد على أنه: " لا يجوز إخضاع أي فرد للتعذيب أو لعقوبة أو معاملة قاسية أو غير إنسانية أو مهينة وعلى وجه الخصوص فإنه لا يجوز إخضاع أي فرد دون رضائه الحر للتجارب الطبية أو العلمية ".

---

١ – أمير موسى – حقوق الإنسان، مدخل إلى وعي حقوقي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –ط٢ – ٢٠٠٢ –ص٤٢

كما حرمت المادة الثامنة من هذا العهد الاسترقاق والاستعباد، وأكدت المادة التاسعة منه على الحق في الحرية والسلامة الشخصية، وعدم جواز القبض على أحد وإيقافه إيقافاً تعسفياً.

كما أشار إلى حق الموقوف أو المقبوض عليه بتهمة جنائية بالتقديم فوراً إلى قاض أو أي موظف آخر مخول قانونياً بممارسة صلاحيات قضائية خلال زمن معقول أو الإفراج عنه (٣.٩) وأعطى البند الرابع من هذه المادة الحق " لكل من يحرم من حريته نتيجة إلقاء القبض أو الإيقاف مباشرة الإجراءات أمام المحكمة لكي تقرر دون إبطاء بشأن قانونية إيقافه والأمر بالإفراج عنه إذا كان الإيقاف غير قانوني.

ومنح البند (٥) من نفس المادة الحق " لكل من كان ضحية القبض عليه أو إيقافه بشكل غير قانوني الحق في تعويض قابل للتنفيذ ".

وطالبت **المادة العاشرة** بمعاملة جميع الأشخاص المحرومين من حرياتهم معاملة إنسانية، والمادة الرابعة عشر عدّت أن جميع الأشخاص متساوون أمام القضاء، ولكل فرد الحق في محاكمة عادلة وعلنية وفصلت حقوق المتهمين.

يلاحظ فاتح سميح عزام أنه لا يوجد دستور عربي واحد يضمن الحق في الحياة حتى بصورة عامة أو من حيث المبدأ، ويعزو ذلك إلى رغبة واضعي الدساتير العربية بالإبقاء على عقوبة الإعدام[١]، أما الحق في السلامة

---

١ – فاتح سميح عزام، الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية، بحث في الدستور في الوطن العربي عوامل الثبات وأسس التغيير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط١، ٢٠٠٦ ص ٦١).

الشخصية فبعضها نص عليه بصفة خاصة وبعضها الآخر بصفة عامة، كما جاء النص على الحماية من التعذيب بصفة عامة أيضاً، فقد كفلت المادة / ٢٥/ الفقرة ١ من الدستور السوري الحرية الشخصية للمواطنين والمحافظة على كرامتهم، ومنعت المادة / ٢٨/ التعذيب تحت طائلة العقاب القانوني، أما الدستور الأردني فقد كفل الحرية الشخصية عموماً في المادة / ٧ / منه، ومنعت المادة / ٢٦ / من دستور دولة الإمارات التعذيب، كذلك المادة / ١٩ / من الدستور البحريني، وكفل الدستور التونسي حرمة الفرد بمفهومها الشامل في المادة / ٥ / منه وضمنت المادة / ٣٤ / من الدستور الجزائري منع التعذيب تحت طائلة العقاب،كما حمت المادتّان / ١٠ ـ ١٦ / من دستور جيبوتي حق كل شخص بالحياة والحرية والأمن وواجب الدولة حماية ذلك، وتناول هذا الحق النظام الأساسي للسعودية ضمن مفهوم حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، ونص الدستور السوداني بشكل واضح على الحق في الحياة لكل إنسان وحمايته من التعذيب في المادة / ٢٠ والمادة ٣٣ منه، أما النظام الأساسي لسلطنة عمان فقد كفلت الحرية وعدم التعذيب فيه المادتّان / ١٨و ٢٠/، كذلك الأمر في المادتين / ١١و ١٣/ من القانون الأساسي لدولة فلسطين، والمادة /٣٦/ من دستور دولة قطر، والمادتين / ٣٠و ٣١/ من دستور دولة الكويت، والمادة / ٨ / من الدستور اللبناني، والمادتين / ٤١و ٤٢/ من الدستور المصري، وكذلك الأمر في دساتير المغرب وموريتانيا واليمن [١].

[١] – يمكن مراجعة جميع دساتير الدول العربية في كتاب – دساتير الدول العربية – إعداد، مركز بيروت للأبحاث والمعلومات.قسم الدراسات الانتخابية والقانونية – منشورات الحلبي الحقوقية – بيروت – ٢٠٠٥

ثانياً: في الممارسة

إن أخطر انتهاكات حقوق الإنسان تتمثل في إهدار الحق في الحياة والسلامة الشخصية، فالممارسة كثيراً ما حولت النصوص القانونية إلى مجرد حبر على ورق، فنحن نشهد في عالم اليوم انتهاكاً فظيعاً لحق الحياة وتتساقط الضحايا يوماً بعد يوم دون حساب ولا عقاب للفاعلين أو المتسببين، فأين هي حقوق أكثر من مليون قتيل ومصاب عراقي سقطوا ضحايا لأطماع الولايات المتحدة في السيطرة على مقادير الشرق الأوسط وثرواته، فقد غذت قوات الاحتلال العنف والعنف المضاد الذي أصبحت تمارسه إلى جانب العديد من الجماعات (الدينية) في العراق، وتشير تقارير الأمم المتحدة إلى عشرات الآلاف من الاعتقالات العشوائية لأشخاص دون أذن قضائي، والإعدام خارج نطاق القانون لأشخاص تم العثور على جثثهم وتبدو عليها آثار التعذيب، واتضح أن قتلهم تم بإطلاق الرصاص على رؤوسهم، وهذه الإعدامات التي تقع خارج نطاق القانون تشعل جذوة الطائفية النزاعات. وأين هي حقوق عشرات آلاف الشهداء الفلسطينيين الذين قتلهم المشروع الاستيطاني الصهيوني، فممارسة إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، وخاصة في قطاع غزة، تمثل تجسيداً كاملاً لأركان جريمة الإبادة الجماعية المنصوص عليها في المادة السادسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية. وداخلياً نلاحظ في أغلب الدول النامية انتهاكاً لهذا الحق من خلال الممارسة القمعية للأنظمة السياسية ومن خلال بعض القوانين الاستثنائية

التي جرى التعود عليها في أغلب البلدان العربية رغم تناقض أحكامها مع النصوص الدستورية، ومع ضمانات حقوق الإنسان المقررة والمعترف بها في المواثيق الدولية والإقليمية.

وتبلغ الصلاحيات الواسعة التي تتيحها قوانين الطوارئ، والأحكام العرفية، والقوانين الاستثنائية، في فرض ما يسمى ب (النظام العام) و (الأمن العام) و(حماية الاستقرار). ويشمل ذلك عادة انتهاكاً لحق الحياة والسلامة الشخصية يصل إلى تصفية الخصوم السياسيين للنظام السياسي [1].

إن أكثر أوجه انتهاك حق الحياة والسلامة الشخصية هو العنف، فإذا كانت الدولة بالتعريف هي: " احتكار ممارسة العنف المنظم والمشروع" فهي في البلدان النامية تمارس العنف بصورة تعسفية غير مشروعة. إلا أن ممارسة العنف لا ترتبط بالدولة والسلطة فقط، فهناك أدوات أخرى لا تقل عنها تعسفاً، منها ما يتعلق بالبنية الاجتماعية والثقافية، فالتعصب بمختلف أطيافه يشكل أحد المصادر الأساسية لتوليد العنف المدمر الذي يمارس ضد الحلقات الأضعف في المجتمع كالأطفال والنساء، ومنها ما ينتج عن ثقافة العنف ذاتها، فالعنف كثيراً ما يجابه بعنف مضاد، لا يعدم القائمون به إمكانية إسناده دينياً وأيديولوجيا لإضفاء طابع الشرعية عليه، ليتحول إلى ما يسمى بالتطرف الأصولي الذي تمارسه تيارات دينية تتوسم القوة المسلحة

---

١ – محسن عوض، مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربي، في حقوق الإنسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط ١٩٩٩، ص ٨

وأساليب الاغتيال السياسي، والمجازر الجماعية، رغم تحريم استباحة الدماء والأموال والأعراض لأي إنسان[1]، فقد نتج عن الصراع المستمر بين الحكومات والجماعات السياسية الإسلامية في بعض الدول العربية ومنها مصر والجزائر بشكل خاص موجات من الاعتقال، واتساع نطاق التعذيب خلال عمليات الاستنطاق، أو خلال الإجراءات الانتقامية من الخصوم السياسيين، بما يمثل أحد المصادر الأساسية لانتهاك الحق في الحياة والسلامة الشخصية، وكذلك استمر إهدار الضمانات القانونية بالتوسع في إحالة المدنيين إلى القضاء العسكري والمحاكم الاستثنائية.

إن احتكار عناصر القوة من قبل فئة أو نخبة أو دولة عبر أشكال القمع السياسي أو الإكراه الاقتصادي أو الاعتداء الثقافي والرمزي ما هي إلا أدلة واضحة على أن السبب الأعمق للعنف والاعتداء على الحق في الحياة والسلامة الشخصية، يكمن في تمركز الثروة أو السلطة أو القوة بيد طرف دون الآخر، لهذا لا تفيد المعالجة من خلال نشر قيم التسامح والأخلاقيات الدينية فقط، إنما لا بد من إعادة النظر في الآليات التي تنتج التفاوت والتباين والاختلاف وتجعل من القوة سبيلاً وحيداً لحل النزاعات والخلافات. وبسبب سيادة مبدأ القوة بعيداً عن الحق يدرك المضطهدون حاجتهم إلى التعصب والتعبئة لتحشيد الأتباع، وتبدأ رحلة جديدة من العنف والعنف

---

١ – د. كريم أبو حلاوة، ثقافة العنف من يقول لا للجنون المعمم، بجث منشور في مجلة دراسات استراتيجية، العدد ١٤–١٥العام ٢٠٠٥، ص ١٨٤–١٨٥

المضاد تطال الأبرياء والجلادين، ليستمر التاريخ في السخرية من أبطاله وضحاياه[1].

١ – المرجع السابق ص ١٨٤

المبحث الثاني

حرية الرأي والتعبير والمشاركة السياسية

الحرية مطلب اجتماعي، وغاية تنشدها الشعوب والأفراد على حد سواء، ولعل أبرز ما يعكس واقع الحرية في المجتمع هو المستوى الذي وصلت إليه حرية الرأي والتعبير، التي ترتبط بدورها ارتباطاً وثيقاً بالمشاركة السياسية في إدارة الشؤون العامة.

إن تقدم مجتمع معين يرتبط بمدى ومستوى ممارسة هذا الحق الذي بفقدانه لا يستطيع الإنسان أن يمتلك أي حق آخر، بمعنى أنه عندما تنعدم حرية الرأي والتعبير وكذلك حق المشاركة السياسية داخل المجتمع، فإن جميع الحقوق الأخرى المقررة للإنسان تصبح في مهب الريح، ويعتدى عليها دون أن يرتفع أي صوت ضد هذا الاعتداء، فتتحول الجماهير إلى رعايا أشبه بقطيع يسوسه الراعي كما يشاء.

أولاً: في النصوص

تحدث الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بإسهاب عن هذه الحريات في المادة التاسعة عشر **أنه:** " **لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأيّ وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية** ".

ومنحت المادة العشرون لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية دون إرغام أو تخويف.

أما المادة الحادية والعشرون فتحدثت عن الحق في المشاركة السياسية وفي إدارة الشؤون العامة للبلاد إما مباشرة وإما بوساطة ممثلين يختارون

اختياراً حراً، والحق في تقلد الوظائف العامة في البلاد، وأشارت إلى أن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة.

وكرس العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية هذا الأمر.

وأكدت المادة التاسعة عشر على حق الفرد في اتخاذ الآراء دون تدخل والحق في حرية التعبير، وهذا الحق يشمل حرية البحث عن المعلومات والأفكار من أي نوع واستلامها ونقلها بغض النظر عن الحدود.

واعترفت المادة الحادية والعشرون بالحق في التجمع السلمي، ولا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق غير ما يفرض منها تماشياً مع القانون

ومنحت المادة الثانية والعشرون: " لكل فرد الحق في تشكيل النقابات أو الانضمام إليها لحماية مصالحه.

وتحدثت المادة الخامسة والعشرون عن الحق والفرصة للفرد في أن يشارك في سير الحياة العامة إما مباشرة أو عن طريق ممثلين مختارين بحرية وأن ينتخب وأن ينتخب في انتخابات دورية أصيلة وعامة وعلى أساس من المساواة بطريق الاقتراع السري وأن تتضمن التعبير الحر عن إرادة الناخبين.

وقد حفلت الدساتير العربية بنصوص واضحة حول الحق في التعبير عن الرأي فنص الدستور السوري في المادة / ٣٨ / منه على هذا الحق الذي تكفله الدولة ،وكذلك المادة / ١٥ / من الدستور الأردني، والمادة / ٣٠ / من دستور دولة الإمارات، والمادة /٢٣/ من دستور البحرين، والمادة / ٨/ من دستور تونس، والمادة / ٤ / من دستور الجزائر، والمادة / ١١ / من دستور دجيبوتي، والمادة / ٢٥ / من الدستور السوداني، والمادة / ٢٨ / من دستور الصومال، والمادة /١٩/ من القانون الأساسي لدولة فلسطين، والمادة / ٢٧ / من دستور دولة قطر، والمادة / ٣٦/ من الدستور الكويتي، والمادة / ١٣ / من الدستور اللبناني، والمادة / ١٣/ من الدستور الليبي، والمادة

/٤٧ / من الدستور المصري، والمادة / ٩ / من الدستور المغربي، والمادة / ١٠ / من الدستور الموريتاني، والمادة / ٤٢ / من الدستور اليمني، كما في حين أن النظام الأساسي للملكة العربية السعودية لم يتضمن هذا الحق بشكل صريح وإنما بشكل ضمني باعتباره ينص على حماية حقوق الإنسان وفق الشريعة الإسلامية التي تكفل هذا الحق وفق ضوابط معينة.

أما حرية المشاركة السياسية ترشيحاً وانتخاباً وتولي للوظائف العامة فقد تضمنتها كل الدساتير العربية وحصرتها بالمواطنين وضمن الشروط القانونية، فقد نصت المادة / ٢٦ / من الدستور السوري على أنه " لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية "، وهكذا في بقية الدساتير العربية التي منحت هذا الحق للمواطنين وإن كانت قد كبلته بالقانون والعرف كما في حالة لبنان التي يجب مراعاة التوازي مناصفة في وظائف الفئة الأولى بين المسيحيين والمسلمين، ومراعاة التنوع الطائفي في كل منهما، فيوجد عدد محدد من النواب لكل طائفة كما جرى العرف على أن يكون رئيس الجمهورية من الطائفة المارونية المسيحية ورئيس مجلس النواب من الطائفة الشيعية ورئيس مجلس الوزراء من الطائفة السنية.

والأمر ذاته يحدث الآن في العراق حيث يتبع التوزيع الطائفي و" القومي " في المناصب الرئاسية (رئاسة الجمهورية، والوزراء، ومجلس النواب)، وهذا الأمر هو من نتائج الاحتلال الأمريكي الغربي للعراق.

ولكن المشاركة السياسية تقتضي إقرار مبدأ الديمقراطية في الحكم، وهذا المبدأ إن وجد شكلاً فهو غير موجود على أرض الواقع فعملية اتخاذ القرار وتحديد شكل الممارسة السياسية لا تزال في أيد فئة صغيرة من الحكام هم يحددون ويسمحون ويمنعون، وليس أمام الشعب سوى الامتثال لقراراتهم، والانصياع لتوجهاتهم ما يلغي مبدأ التعددية الذي هو شرط المشاركة

وأساسها، وهكذا تبقى الدساتير حبراً على ورق لا يطبق منها سوى ما يخدم السلطات ويديم هيمنتها.

وتحظر بعض الدول العربية إنشاء أحزاب سياسية، أو تحتكر السلطات إنشاءها، أو تضع شروطاً تعجيزية من الصعب تحقيقها، كذلك تحظر بعض السلطات مثل السعودية كلية حق التنظيم النقابي، والدول التي تسمح به فإنها تخضه لرقابتها الشديدة وتتدخل في تكوينه لإفراغه من مضمونه.

أما حرية الرأي والتعبير فحدث ولا حرج حيث أصبحت القوانين التي يفترض بها تنظيمها هي قوانين لتقييدها، فالدولة تمتلك أغلب وسائل الإعلام مباشرة أو بالوساطة وهي تمنع نقد النظام أو شخص رئيس الدولة، وتراقب المطبوعات والمنشورات رقابة مسبقة وليس لاحقة كما يفترض، فتمنع أو تسمح حسب هوى الرقيب ومزاجه فما هو مسموح اليوم قد يمنع غداً، دون أن تدري لماذا وكيف.

ثانياً: في الممارسة

تعاني شعوب العالم من انتهاكات خطيرة تطال حرية الرأي والتعبير وحق المشاركة السياسية ولعل هذه الانتهاكات هي واحدة في أغلب البلدان، فالعقبة الأساسية التي تعيق حرية الرأي والتعبير في عالمنا العربي هي الرقابة التي تنحو إلى كبت هذه الحرية التي تسعى إلى إلقاء الضوء على التجاوزات التي تحدث في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويعدد الأستاذ أمير موسى العقبات التي تعيق حرية الرأي والتعبير كالتالي:

١. قمع الدولة الرسمية: التي تضع القيود وتمارس القمع على أهل الرأي من صحافيين وكتاب ومفكرين من أجل سيادة أحادية التفكير، بحيث لا يبقى رأي سوى رأي الدولة، ولعل ذلك أكثر ما يكون من خلال جعل الشعوب

العربية تلهث وراء لقمة العيش، أو من خلال إشاعة أنماط ثقافية تجعل من مرض الاستهلاك الشغل الشاغل للأفراد.

٢. الثقافة: إضافة إلى التراث والتقاليد الشعبية، فإن الدولة بمؤسساتها الثقافية تمارس عملية التجهيل والتضليل عبر وسائل الإعلام، والمثقف الذي هو جزء من المجتمع بتراثه وتقاليده، وجزء من الدولة بأجهزتها، يجد نفسه مضطراً إلى إقامة نوع من التوازن في أفضل الظروف للاحتفاظ بموقعه وبقائه داخل أجهزة الدولة، أي تنازله عن حقه في حرية الرأي والتعبير، والسير في ركب التفكير الأحادي، وإذا خرج اصطدم بالتراث الاجتماعي والتقاليد الشعبية، ليجد نفسه في وضع مشابه من حيث ممارسة حقه في الرأي والتعبير.

٣. غياب المؤسسات القانونية التي تراقب الانتهاكات والتجاوزات الصادرة عن المجتمع والدولة: فهذه المؤسسات إن وجدت فهي شكلية، ونظراً لتابعيتها غالباً ما تكون خطيرة على هذا الحق إذ تسمح وتشرع الاعتداء عليه، فينعدم بذلك الشعور بالطمأنينة الكافية لإبداء الرأي الحر المجرد من الضغوط.

٤. استخدام المبررات الصادرة عن المجتمع والدولة لتكميم الأفواه وقمع الآراء: حيث يتم توظيف الدين والفتوى لقمع الإرادة الحرة أو ما يسمى بالغزو أو الاستلاب الثقافي، ويوظف الإرهاب والمخاطر الخارجية لفرض حالة الطوارئ وتجميد العمل بالدستور وما يقرره من حقوق وحريات، لأن أي رأي مخالف لرأي الدولة، هو إما خيانة أو عمالة للخارج، وبالتالي هو تهديد للدولة[١].

إن القيود الموجودة على حرية الرأي والتعبير في العالم العربي هي أكثر من أن تعد وتحصى، وهذا لا يعني أنه يجب أن تبقى مطلقة خارجة عن أي قيد، إن هذه القيود يجب أن تكون محددة بالقانون " وأن تكون ضرورية، لاحترام

---

١ – أمير موسى – مرجع سابق –ص ١٦٨–١٧٠

حقوق الآخرين وحرياتهم أو سمعتهم، وإما لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة" (م ١٩ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية) دون أن يؤدي ذلك إلى التوسع في تفسير هذه المصطلحات (الأمن القومي ـ النظام العام ـ الآداب العامة) لأن ذلك من أخطر ما تتعرض له الحرية في العالم العربي.

وإذا كان لا بد من الفصل ما بين الحق في اعتناق الرأي والحق في التعبير عنه، فإننا نجد أربعة دساتير عربية فقط تقدم ضمانات لإطلاق حرية الرأي دون قيود واضحة في نصوصها، هي الجزائر والبحرين ومصر وموريتانيا، أما حرية التعبير في دساتير هذه الدول وغيرها من الدول العربية الأخرى تخضع لشروط التنظيم وفق القانون، دون وضع أي معايير محددة لهذا التنظيم [١]، ففي الأردن تكفل الدولة بمقتضى المادة ١٥ من الدستور حرية الرأي دون أن تخضع لأي قيود، أما حرية التعبير عن الرأي سواء بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير، أو بأي وسيلة أخرى للتعبير، فإنها تمارس في حدود القانون/ المادة ١٥/، وفي الجزائر ينص الدستور في المادة / ٥٣/ على أنه لا مساس بحرية الرأي، وهي تالياً لا تخضع لأي قيد، أما حرية التعبير فقد شدد التضييق عليها، فهي وإن كانت مضمونة، " لا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية" / المادة ٥٥/ وكذلك هو حال الدستور السوداني في/ المادتين ٤٨ـ ٤٩/ والدستور الكويتي في/ المادتين ٣٦ـ٣٧/... الخ [٢].

---

١ – فاتح سميح عزام– الحقوق المدنية و السياسية في الدساتير العربية –في حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسة في النصوص مرجع سابق ص ٩٩٠)

٢ – الصادق شعبان – الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية – في حقوق الإنسان الرؤى العالمية و الإسلامية و العربية – مرجع سابق –ص ٣٠٢–٣٠٣

إن محاصرة هذه الحرية لا تشمل الدول العربية فقط، إنما نجدها بصورة أو بأخرى في الدول المتقدمة أيضاً من خلال جماعات الضغط، ومن خلال سيطرة إمبراطوريات المال على وسائل الإعلام، والأمر الأكثر خطورة عربيّاً وعالمياً ليس محاصرة هذه الحرية، وإنما ما تقوم به وسائل التعبير عن الرأي في تضليل وتشويه الحقائق وقلبها خدمة لأطراف معينة في هذه المنطقة أو تلك.

أما حق المشاركة السياسية فهو من أبرز الحقوق السياسية، من خلاله يشعر المرء بانتمائه ويشعر بمسؤوليته عن طريق اشتراكه في اتخاذ القرار، وهذه المشاركة إما أن تكون مباشرة من خلال تولي الوظائف العامة، أو بطريقة غير مباشرة من خلال التمثيل القائم على أساس الانتخاب الحر، إلا أننا نجد في الدساتير العربية جملة من التناقضات بشأن حق الفرد في المشاركة السياسية وإدارة الشأن العام، ويظهر ذلك من خلال القيود الواردة في هذه الدساتير التي ترجع إلى طبيعة نظام الحكم القائم أو إلى تأطير التمثيل بحزب سياسي واحد وبعض الأحزاب المتحالفة معه أو المنضوية تحت جناحه، ومن خلال عدم السماح للمعارضة بالمشاركة في الحياة السياسية، بحيث يمكن ملاحظة ضعف المشاركة السياسية في جميع الدول العربية على اختلاف أشكال نظم الحكم فيها، وهذه المشاركة إن وجدت فهي دون أي تأثير يذكر، فالعمليات الانتخابية، رغم كثرتها وتعدد مستوياتها، لا تعدو أن تكون طقساً إجرائياً يمثل تطبيقاً شكلياً لاستحقاقات دستورية، وهي لا تؤدي دورها المفترض كوسيلة للمشاركة، أو حتى كوسيلة لقياس اتجاه الرأي العام، بل تؤدي إلى أن تعيد الفئات الحاكمة إنتاج سلطويتها فقط[1].

---

١ – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٤ – برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – المكتب الإقليمي للدول العربية – ص ٨٤

المبحث الثالث

الحرية الفكرية والدينية

الدين أو المعتقد ليس مسألة إكراه أو إجبار، إنما مسألة اقتناع وإدراك، مسألة عقل ووجدان، وفي المحصلة أن يكون للإنسان حرية اختيار دينه أو عقيدته التي يؤمن بها، يقول سبحانه وتعالى " لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس ٩٩) ويقول تعالى "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي " (البقرة ٢٥٦) إن حرية الفكر والمعتقد حق مطلق، دفعت البشرية عبر التاريخ الكثير من الدماء لتكريس هذا الحق، وذهب ضحية ذلك العديد من المعلمين الكبار قديماً وحديثاً.

أولاً: في النصوص

تحدث الإعلان العالمي في المادة الثامنة عشر: " لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة ".

أما العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فقد فصل هذا الحق في المادتين ١٨، ٢٩

فأعطت المادة الثامنة عشر لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره وفي أن يعبر منفرداً أو مع آخرين بصورة علنيّة أو غير علنيّة عن ديانته أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التقيد أو الممارسة أو التعليم.

أما المادة السابعة والعشرون فقالت أنه لا يجوز إنكار حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية في دولة ما في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين من جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الإعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم.

وقد اعتمد المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس، ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٥ **إعلان مبادئ بشأن التسامح** جاء في ديباجة و/٦ / مواد تحدثت مادته الأولى عن معنى التسامح معتبرة أن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا. ويتعزز التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد، وهو ليس واجباً أخلاقياً فحسب، وإنما هو واجب سياسي وقانوني أيضاً، والتسامح، هو الفضيلة التي تيسر قيام السلام، ويسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب.

وهو لا يعني التنازل أو التساهل بل هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالمياً. ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية. والتسامح ممارسة ينبغي أن يأخذ بها الأفراد والجماعات والدول.

وهو أيضاً مسؤولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وحكم القانون. وهو ينطوي علي نبذ الدوغماتية والاستبدادية ويثبت المعايير التي تنص عليها الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

أي أن المرء حر في التمسك بمعتقداته وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم. والتسامح يعني الإقرار بأن البشر المختلفين بطبعهم في مظهرهم

وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، لهم الحق في العيش بسلام وفي أن يطابق مظهرهم مخبرهم.

وفي ٢٥ تشرين الثاني ١٩٨١ اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة **قرارها رقم ٥٥/٣٦ بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد يتألف من ديباجة وثمانية مواد.**

تتحدث المادة الأولى عن حق كل إنسان في حرية التفكير والوجدان والدين وممارسة شعائر أي دين يختاره دون اعتبار إلا للنظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية، وترفض المادة الثانية التمييز على أساس الدين أو المعتقد، وتعدّ المادة الثالثة ذلك إهانة للكرامة البشرية، وتطالب المادة الرابعة جميع الدول اتخاذ التدابير الفعالة لمنع واستئصال أي تمييز بسبب الدين أو المعتقد، وسن التشريعات اللازمة لذلك، وتعدد المادة السادسة الحريات المشمولة في هذا الإعلان وهي:

١. حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، وإقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض.
٢. حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.
٣. حرية صنع واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.
٤. حرية كتابة منشورات وإصدارها وتوزيعها حول هذه المجالات.
٥. حرية التماس أو تلقي مساهمات طوعية، مالية وغير مالية، من الأفراد والمؤسسات.
٦. حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة بهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

٧. حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقاً لتعاليم دين الشخص أو معتقده.
٨. حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي.

وقد أقرت غالبية الدساتير العربية الحق في حرية المعتقد لكل إنسان بصفة عامة، فالدستور السوري قد ضمن ذلك في المادة / ٣٥ / منه، وبموجب المادة / ١٤ / من الدستور الأردني فإن الدولة تحمي هذا الحق، ولم تختلف المادة / ٣٢ / من دستور دولة الإمارات عن ذلك، وكذلك المادة / ٢٢ / من الدستور البحريني، والمادة / ٥ / من الدستور التونسي، والمادة / ٣٦ / من الدستور الجزائري، والمادة / ٢٤/ من دستور السودان، والمادة / ٢٩ / من دستور الصومال، والمادة / ١٨/ من القانون الأساسي لدولة فلسطين، والمادة / ٥٠ / من دستور قطر، والمادة /٣٥/ من دستور الكويت، والمادة / ٩ / من الدستور اللبناني، والمادة / ٢ / من الدستور الليبي،وأحالت المادة / ٢٦ / من النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية الأمر إلى الشريعة الإسلامية التي تحمي هذا الحق، كما أقر كلاً من الدستورين الموريتاني واليمني ضمنياً بهذا الحق.

لكننا وللأسف الشديد لا زلنا نتابع وهذه المرة عبر الفضائيات تساقط الضحايا في حروب تشعل نيرانها تحت يافطة الدين، ولا زلنا نرى السجون على مساحة الكرة الأرضية تعج بأصحاب الفكر الحر والضمير المتقد، الذين يحاولون مجرد إبداء آرائهم في مسائل ترى السلطات أن لا رأي فيها سوى للسلطان.

وقد صدر في مصر سنة ١٩٨٠ القانون رقم/ ٩٥/ وهو قانون غريب عجيب سمي بقانون العيب وفيه عقوبات قاسية على من يخالف مواده التي خالفت جميع حقوق الإنسان المتعلقة بحرية التعبير على وجه الخصوص.

وتثور هنا قضية الارتداد عن الدين الإسلامي والحد الذي يطبق على المرتد وهو القتل، والملاحظ أن القرآن الكريم قد تحدث عن الردة في آيات عدة وهي الآية ٢١٧ من سورة البقرة، والآية ٥٤ من سورة المائدة، والآية ١٠٦ من سورة النحل، والآيتان ٨٦-٨٧ من سورة آل عمران، ولم يشر في أي منها إلى عقوبة القتل للمرتد، بل اعتبره خاسراً وتوعده بعذاب أليم، ولكنه لم يتحدث عن القتل، بل هو يؤكد في آيات عديدة أخرى على حرية المعتقد " فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" ورفض إكراه الناس على الإيمان كما ورد في الآية ٩٩ من سورة يونس " ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"، إذاً حد الردة ليس من القرآن بل هو من حديث آحاد رواه ابن عباس عن رسول الله أنه قال " من بدل دينه فاقتلوه"، والمعروف أن حديث الآحاد ضعيف ولا يعتمد عليه فكيف إذا تعلق الأمر بالحدود وأعظمها القتل، ويلاحظ الفقهاء أن فكرة الردة قد اقترنت في عهد الرسول بعداوة الإسلام وحربه، فلذلك كان الرد عليها بالقتل لأنها تهدد الدعوة ووحدة المسلمين، وقد رفض تطبيقها عدد من الفقهاء القدماء والمحدثين بعد أن انتفى الخوف من تأثيرها، واعتمد بعضهم على حادثة عبد الله بن سرح الذي توسط له أخوه بالرضاعة عثمان بن عفان فعفى عنه الرسول رغم فعلته التي اقترنت بتأليب القبائل ضد المسلمين.

ثانياً: في الممارسة

لم تخل فترة من تاريخ البشرية من اضطهاد ديني أو عقيدي، وهو كثيراً ما كان بدوافع سياسية، وقد عرف التاريخ الكثير من حالات التكفير والتخوين، فالحرية الفكرية والدينية حق لم تنعم به البشرية بصورة تامة عبر التاريخ، وما زالت السلطات المدنية والدينية على السواء تتضافر لتقييد هذا الحق بالقوانين، وبالممارسة من خلال خطاب رسمي موحد يتضمن نظاماً اجتماعياً قبلياً، ونمطاً سلوكياً موحداً تحكمه الطاعة والانصياع، والأدهى من ذلك أن السلطات عدّت المساس بهذا الخطاب الرسمي من المحرمات، ليسهل عليها احتواء المجتمع من خلال تجانس أفراده [1]. وقد يرجع ذلك إلى سيادة ثقافة المجتمع الأبوي الذي يفرض نوعاً محدداً من البنية الاجتماعية ـ السياسية، وهي بنية ذات سلم قيم وخطابات وممارسات واضحة تقوم على مبدأ الطاعة المطلقة للسلطة العليا، وذلك على عدة مستويات تبدأ بالعائلة وتنتهي بسلطة الدولة[2]، وإذا ذهبنا مع حليم بركات إلى أن الدولة منذ عصور الإسلام الأولى أدركت أهمية استخدام الدين في تثبيت شرعيتها وفرض هيمنتها [3]، فإن الأنظمة الحاكمة حالياً لم تتوقف عن توظيف النصوص والمقالات لتأكيد شرعيتها، وترسيخ سيطرتها، ومن هذه المقالات (إمام عادل خير من مطر

---

١ – المرجع السابق– ص ٨٤

٢ – عاطف السعداوي– روافد الاستبداد في الثقافة المصرية و حدود الديمقراطية المنتظرة – في الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –ط١ – ٢٠٠٥ – ص ٤٢٧

٣ – حليم بركات– المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال و العلاقات – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت –ط١ – ٢٠٠٠ – ص ٤٨٧

وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم) فطاعة أولي الأمر واجبة خوفاً من الفتنة أو حفاظاً على الوحدة الوطنية [1].

إن علاقة التحالف القائمة في المجتمعات العربية بين السلطة والدين، واستخدام الدين والمؤسسات الدينية للمحافظة على الوضع القائم، وإعادة إنتاجه، من أهم معوقات حرية الفكر في المجتمعات العربية، وقد لجأت الأنظمة الحاكمة في العديد من الدول العربية إلى استغلال الدين للدفاع عن ضعفها ضد التيارات المنادية بالديمقراطية، وساهمت التنظيمات الحكومية في إنشاء جماعات دينية، وعملت على تشجيع ودعم عناصرها، فكانت ملجأً لعشرات آلاف الشباب العاطلين عن العمل، واليائسين من فرص المستقبل، فتحولت حرية الفكر والعقيدة من قيمة إنسانية عليا إلى مجرد ذهنية تحريم وإنغلاق وتطرف ديني، اتخذت توجهاً سياسياً شكل تحدياً للأنظمة بما فيها تلك التي ساهمت في صناعتها، وأصبح التطرف من أهم الأخطار التي تهدد التيارات الديمقراطية والمثقفين والمبدعين على السواء الذين وجدوا أنفسهم بين مطرقة استبداد الأنظمة الحاكمة وسندان عنف وتطرف الجماعات الدينية

تبرز أهمية العلمانية في حماية الحرية الفكرية والدينية في المجتمعات العربية، من خلال العلاقة بين الدولة والدين، فإذا كانت الدولة في الغرب هي التي فرضت العلمانية، وليست المسيحية هي التي أجازتها، فإن الأمر في الدول العربية والإسلامية يكاد يكون العكس تماماً، فليس الإسلام في ذاته هو الذي يعارض العلمانية، بل إن الدولة هي التي لا تريد أو لا تستطيع إقامتها، لأن الدولة لا تزال بحاجة إلى الدين لتأكيد شرعيتها، وهي على حد

---

١ – ثناء فؤاد عبد الله – آليات الاستبداد و إعادة إنتاجه في الواقع العربي – في الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة – مرجع سابق – ص ٤١٣

قول جورج طرابيشي " لا تزال تقف عند عتبة الحداثة السياسية من دون أن تجرؤ على تخطيها أو من دون أن تريد ذلك أصلاً " [١].

فالدولة الحديثة توجد بذاتها ولذاتها دون أن تكون بحاجة إلى الدين، ودون أن تضعه في خدمتها، إذاً فهي بالضرورة، علمانية على حين أن الدولة الدينية أو الدولة الطائفية ليست دولة بعد بالمعنى الحقيقي للكلمة [٢].

إن حال الحرية الدينية في المجتمع العربي هو كحال الحرية الفكرية، حصار محكم، ويرجع جورج طرابيشي مشكلة الحرية الدينية في المجتمع العربي إلى أن " الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني يشكل شرطاً أساسياً للعلمانية، التي هي بدورها انفصال بين الدولة والدين، الأمر الذي يفترض تكوناُ تاماً للدولة بحيث تستغني عن كل ضمانة دينية مثلما يفترض وجود مجتمع مدني مستقل عن الدولة وترك ملء الحرية للدين، فالحرية الدينية، مثلها مثل حقوق الإنسان، تستلزم استقلالية المجتمع المدني عن الدولة، والدولة باعترافها بحقوق الإنسان وبالحرية الدينية، إنما تعترف بوجود مجتمع مدني إلى جانبها وخارج عن نطاقها، إذاً فالانفصال بين الدولة والمجتمع المدني هو الشرط الضروري للحرية الدينية.[٣]

إن استخدام الدين لا يقتصر على المستوى الداخلي، فقد بدأت بعض الدول الغربية استخدام ذريعة الحرية الدينية والفكرية للتدخل في شؤون بعض الدول التي تنتهك هذا الحق بحجة حماية الأقليات ومنع الاضطهاد الديني وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون لأغراض إستراتيجية كالحق الذي تدعيه الولايات المتحدة الأمريكية في التدخل في أي دولة وفرض عقوبات عليها

---

١ – جورج طرابيشي – هرطقات – مرجع سابق– ص ٢١٢–٢١٣

٢ – المرجع السابق، ص ٢١١

٣ – المرجع السابق، ص ٢١١

بموجب قانون الحرية الدينية لعام ١٩٩٨ دون أن ننكر أن مسألة حماية الأقليات ومنع الاضطهاد الديني كثيراً ما تخرج عن النطاق الداخلي إلى النطاق الدولي وتصل إلى مستوى يهدد السلم والأمن الدوليين الأمر الذي يستدعي تدخل مجلس الأمن لحماية هذا الحق.

الفصل الثاني
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية
(الجيل الثاني)

أغفلت الدساتير المدونة الأولى إلى حد ما الإشارة إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إغفالاً مباشراً، إلا أن انتشار المذاهب الاشتراكية التي نادت بالعدالة الاجتماعية وضرورة تبنيها من قبل الدولة، جعل الدساتير اللاحقة للحرب العالمية الأولى تتبنى هذه الحقوق وتنص عليها وأهمها حق العمل وحق التعليم وحق الرعاية الصحية والاجتماعية، كما تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعض هذه الحقوق بصورة عامّة، ولكن الأمم المتحدة غطت هذه الثغرة بعقد اتفاقيات دولية منفصلة تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولكنها للأسف ليست ملزمة بل مجرد مناشدات معنوية وأخلاقية !

وقد تناول الكتاب الحقوق السياسية والمدنية باعتبارها محور قضايا حقوق الإنسان، ولكن مؤخراً بدأ التحول إلى الاهتمام بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي أصبح ينظر إليها على أنها حقوقٌ أساسيّة ومحوريّة لن تستقيم دونها ممارسة الحقوق السياسية والمدنية في أي مجتمع
وتظهر أهمية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كون الحقوق السياسية والمدنية لا يمكن أن تمارس في فراغ بل في ظل نظام اقتصادي واجتماعي محدد[١].

وتختلف حقوق الجيل الثاني (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) عن حقوق الجيل الأول (الحقوق السياسية والمدنية) بأن الأخيرة تتضمن تقريراً عن حالة واقعة أي ما هو كائن، فيكفي الكشف عنها والعمل على احترامها لتتحقق، أما الأولى فتعدّ وثيقة منشئة لما يجب أن يكون وتحتاج بالتالي لعمل إيجابي وتحمل أعباء جديدة على الدول والسلطات لتطبيقها بالشكل الأمثل.

---

١ – راجع محمود عبد الفضيل: حول إعمال وتفعيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي " إشكاليات الواقع واستراتيجيات العمل " في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الوطن العربي، أعمال الندوة العربية حول تفعيل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تحرير ممدوح سالم، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة، ط ٢٠٠٣، ص ٤٥

المبحث الأول

حــق العمــل

يعدّ الحق في العمل من أهم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان، ويمكن النظر إليه باعتباره حقاً اقتصاديّاً / اجتماعيّاً، وهو من أول الحقوق التي أقرها العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

أولاً: في النصوص

تحدث الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادتين /٢٣،٢٤/ عن هذا الحق فأعطت **المادة الثالثة والعشرون** لكل شخص الحق في العمل، و اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة،والحق في أجر عادل ومرض ومتساو للعمل، تضاف إليه عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

وفي سبيل ذلك منحت لكل شخص الحق في أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

كما منحته **المادة الرابعة والعشرون** الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

وقد كرست الأمم المتحدة هذه الحقوق في **العهد الولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية** التي اعتمدتها بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦.

فجاء في **المادة السادسة** منها ما يلي:

تقر الدول الأطراف في الاتفاقية الحالية بالحق في العمل الذي يتضمن حق كل فرد أن تكون أمامه فرصة كسب معيشته عن طريق العمل الذي يختاره أو يقبله بحرية.

وعلى هذه الدول بموجب البند الثاني من هذه المادة أن تؤمن برامج وسياسات ووسائل لتحقيق البند الأول منها.

و شرحت المادة السابعة هذا الحق بشكل أكبر فطالبت الدول الأطراف في هذه الاتفاقية حماية حقوق العمال دون تمييز من أي نوع وعلى وجه الخصوص أن تكفل للنساء شروط عمل لا تقل عن تلك التي يتمتع بها الرجال مع مساواة في الأجر عن الأعمال المتساوية.وتؤمن معيشة شريفة لهم ولعائلاتهم وظروف عمل مأمونة وصحية وفرص عمل متساوية لكل فرد بالنسبة لترقيته في عمله إلى مستوى أعلى مناسب وأوقات للراحة والفراغ وتحديد معقول لساعات العمل وإجازات دورية مدفوعة وكذلك مكافآت عن أيام العطل العادية.

وألزمت المادة الثامنة الدول الأطراف بأن تكفل:

أ ـ حق كل فرد بتشكيل النقابات

ب ـ حق النقابات في تشكيل اتحادات وطنية أو تعاهديات....

ج ـ حق النقابات في العمل بحرية.....

د ـ الحق في الإضراب.....

وأعطت **المادة التاسعة** للفرد الحق في الضمان الاجتماعي.

وجميع هذه الحقوق الخاصة بالعمل شرعت في اتفاقيات وتوصيات تبنتها منظمة العمل الدولية التي تعمل بأساليب متقدمة في وضع الاتفاقيات ومتابعة تنفيذها، وتبذل المنظمة جهداً كبيراً للدفاع عن حقوق العمال ومراقبة الانتهاكات التي تطال حقوقهم من جراء التحولات العميقة الناتجة عن التوسع والتطور الصناعي والتقدم التكنولوجي، وما يرافق ذلك من تغير في ظروف العمل [1].

---

١ – أمير موسى– مرجع سابق – ص ٢٠٩–٢١٠

كل ذلك يجعل من الضرورة بمكان أن تواكب تشريعات العمل التطور والتغير الدائمين في ظروف العمل وطبيعته، لذلك لا تمر دورة من دورات منظمة العمل الدولية دون أن تصدر اتفاقية أو توصية جديدة، وقد أقرت حتى عام ٢٠٠٧ ما يزيد عن ١٨٨ اتفاقية، وأكثر من ٢٠٠ توصية.

ومن خلال مراجعة النصوص القانونية المتعلقة بالحق في العمل، نجد أن هذا الحق يتصل صلة وثيقة بمجموعة أخرى من الحقوق تسمى حقوق العمال والعمل، ولعل أهمها هي:

- الحق في القيام بالعمل الذي يختاره الشخص أو يقبله بحرية.
- الحق في ظروف عمل تصون الكرامة.
- الحق في الأجر الكافي.
- الحق في يوم عمل محدد وفترات راحة محددة ومأجورة.
- الحق في المساواة في الأجر عند تساوي قيمة العمل.
- الحق في المساواة في المعاملة.
- الحق في ظروف عمل مأمونة وصحية.
- الحق في تكوين النقابات والانضمام إليها.
- الحق في الإضراب.

وقد نصت دساتير أغلبية الدول العربية على الحق في العمل كحق خاص بالمواطنين (أربع عشرة دولة عربية) فقد نصت المادة / ٣٦ / من الدستور السوري بشكل واضح على الحق في العمل لكل مواطن وعدّته واجباً عليه وتعمل الدولة على توفيره، وهذا ما نراه في الدستور الأردني المادة (٢٣/ فقرة ١) والمادة السادسة منه، وكذلك في المادة / ٢٠ / والمادة / ٣٤ / من دستور دولة الإمارات العربية المتحدة، والمادة / ١٣/ من الدستور البحريني والمادة / ٥٥ / من الدستور الجزائري، ونصت المادة / ٢٨ / من

النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية بوضوح على هذا الحق وكذلك المادة / ١٢ / من النظام الأساسي لسلطنة عمان، والمادة (٢٥/ فقرة ١) من القانون الأساسي لدولة فلسطين، وكفل دستور دولة قطر الحق في العمل في المادة / ٢٨ / منه، والمادة / ٤١ / من الدستور الكويتي، والمادة / ٤ / من الدستور الليبي، وعدّ الدستور المصري في مادته / ١٣ / أن العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة، والمادة / ١٣ / من الدستور المغربي قد كفلت هذا الحق، وتوجد خمسة دساتير عربية (تونس، جزر القمر، لبنان، دجيبوتي، موريتانيا) لم تتضمن في موادها ما ينص بشكل صريح وواضح على الحق في العمل مكتفية بالإشارة إليه ضمناً، وثلاثة دساتير وهي دساتير السودان والصومال والنظام الأساسي للحكم في السعودية تعتبره حقاً لكل إنسان.

ثانياً: في الممارسة

خاضت الطبقة العاملة نضالاً مريراً على امتداد العالم لتحسين شروط العمل وزيادة الأجور، ولأجل حقها في التنظيم المستقل، واستطاعت أن تنتزع العديد من المكاسب في هذا المجال، إلا أن الأنظمة الحاكمة عبر العالم، ولاسيما في العالم العربي، استطاعت أن تلتف على هذه المكاسب، وأن تحولها من خلال بعض الإجراءات والممارسات، كالتأميم والسيطرة على التنظيمات النقابية إلى أدوات بيد الحكومات، فحل إظهار الولاء لأجل الاستمرار في العمل والحصول على الترقية وتقلد المناصب محل النضال لتحسين الأجور وشروط العمل، ولم يعد للنقابات دوراً سوى ما تمليه عليها الحكومات، الأمر الذي أدى في النهاية إلى تحول الدفاع عن القطاع العام تحت أوهام الملكية العامة إلى تتكر لهذا القطاع الذي حمل أوزار الفساد والبيروقراطية، وأصبح أداة من أدوات السيطرة والاستبداد السياسي.

فتوسع القطاع العام وتدخله الهائل في الاقتصاد والمجتمع لم تمله أسباب فنية أو مادية متصلة بتوفير الرأسمال اللازم للاستثمار في التنمية، إنما أملته اعتبارات سياسية متصلة بالسياسة العليا للدولة التي أدت في النهاية إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة في المجتمع [1]، كما أدى توسع القطاع العام إلى زيادة عدد المواطنين الذين يعتمدون في معاشهم وأرزاقهم على الدولة، وارتبط جانب كبير خارج موظفي القطاع العام بالدولة متأثرين تأثيراً مباشراً بالتغيرات التي تطرأ على السياسة المالية للدولة، هكذا امتدت قبضة الدولة إلى حيث يكسب الناس أرزاقهم، فأصبحت هي التي تقرر إلى حد كبير ما يفعلون وما يأكلون وما يشربون، وتحولت المواجهة بين الدولة ومواطنيها، خاصة الطبقة المتوسطة، إلى مواجهة معيشية يومية غير متكافئة، بدءاً بالاعتماد على المعاش اليومي أو الراتب الشهري مروراً بالجمعيات والأسواق إلى أساليب الترقي في العمل والحياة، بحيث يكون المواطن في كل مرة عرضة لسطوة أجهزة الدولة البيروقراطية، وكلما ازداد تدخل الدولة في المجتمع والاقتصاد لتحقيق الرعاية الاجتماعية ازدادت قوتها التسلطية واحتمال نجاحها في تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر السلطة والقوة في المجتمع في ظل غياب الضمانات الدستورية والرقابة الشعبية[2].

ولعل ما ساعد النظم الحاكمة في تحقيق سياستها هو أن الدولة في العالم العربي من نمط الدولة الريعيّة، فهي تعتمد على مصادر خارجية في الحصول على نسبة يعتد بها من إيراداتها (ريع خارجي غير مكتسب ولم يتولد من العمليات الإنتاجية للاقتصاد الوطني) وقد برزت ظاهرة الدولة الريعية بروزاً جليّاً في الدول العربية النفطية، حيث يعتبر النفط وعائدات بيعه

---

١ – خلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي– مرجع سابق –ص ١٩٦

٢ – المرجع السابق، ص ٢٠٢

في الأسواق العالمية المصدر الرئيس للدخل والمحرك السياسي للاقتصاد في هذه الدول [1]، وقد أسهم الاقتصاد الريعي وترسخ الدولة الريعية في تدعيم التسلطية السياسية وتعطيل إمكانية المشاركة السياسية والتطور الديمقراطي في هذه الدول، فاعتماد الدولة في إيراداتها على مصادر خارجية بصفة أساسية جعلها تتمتع باستقلالية عن مجتمعاتها، وعن أي ضغوط أو مطالب يمكن أن تطرحها بعض القوى والفئات الاجتماعية، ومنها الطبقة العاملة، خاصة في ضوء عدم حاجة الدولة إلى فرض الضرائب على مواطنيها بالصورة المعروفة في الدول المتقدمة، ما سمح لها بالسير على نهج / لا ضرائب لا تمثيل /. كل ذلك أدى في التحليل الأخير إلى خلق شرائح اجتماعية واقتصادية ريعية (مثلاً موظفون يحصلون على أجر دون عمل يذكر ودون مساهمة فعلية في عملية الإنتاج) مرتبطة بالحكم وأجهزة الدولة ارتباطاً وثيقاً، ومكن النخب الحاكمة من الإنفاق بسخاء على تأسيس وتحديث أجهزة والمؤسسات الأمنية والعسكرية، التي أصبحت مهمتها الرئيسية هي تأمين استمرار النظم الحاكمة والتصدي لأي قوى أو جماعات مناوئة يمكن أن تشكل تحدياً قائماً أو محتملاً [2].

فالطبقة العاملة في الغالبية العظمى من الدول العربية أصبحت تخضع لسيطرة الدولة، وساعد في ذلك الاقتصاد الريعيّ والقطاع العام الذي يبدو في حالتنا هذه أقرب إلى القيام بوظيفة سياسية أكثر من قيامه بوظيفة اقتصادية، وقد استخدمت الدولة في علاقتها مع مواطنيها خاصة العمال منهم سياسات الاحتواء والاستيعاب من خلال التوظيف العشوائي في القطاع العام والخلط

---

١ – حسنين توفيق إبراهيم– مرجع سابق – ص ٢٠٨ـ ٢٠٩

٢ – المرجع السابق، ص ٢١٠

الـواعي والموجـه بـين الحقـوق والمـنح والكرامـات وعنـد الضـرورة الضـوابط الإدارية والتنظيمية والإجراءات الأمنية والقمعية [1].

كل ما سبق أدى إلى أن الدولة استطاعت من خلال القطاع العام التحكم بالحق في العمل والسيطرة على جميع الحقوق المتصلة به (حقوق العمال) ويظهر ذلك جلياً عند دراسة واقع حق التنظيم النقابي الذي عملت الدولة من أجل السيطرة عليه، محولة النقابات والتنظيمات المهنية من أداة للدفاع عن حقوق العمال إلى وسيلة للسيطرة عليهم والتلاعب بحقوقهم ومصائرهم.

وعندما بدأت الدول العربية سياسات التحرير الاقتصادي منذ منتصف الثمانينات، من خلال تقليص دور الدولة في الحياة الاقتصادية وإعادة الهيكلة والخصخصة وتشجيع القطاع الخاص... الخ، لم تتمكن من تحقيق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية المعلنة، بل على العكس تماماً، كان لذلك أثرٌ سلبيٌ على حق العمل وحقوق العمال، فإضافة إلى أن الآلاف من العاملين في القطاع العام وجدوا أنفسهم دون عمل، وتم تحويلهم إلى مجالات أخرى، أو تم إنهاء عملهم أو إلزامهم بالتقاعد المبكر، نجد القطاع الخاص لا يرى في حقوق العمال وحق العمل أكثر من معوقات بيروقراطية لا مبرر لوجودها.

في ظل سياسات التحرير الاقتصادي ارتفعت معدلات الفصل من العمل وإنهاء الخدمة خاصة في القطاع الخاص، ارتفاعاً مضطرداً، فأصحاب القطاع الخاص يعتقدون أن من حقهم المطلق التخلص من العمال متى أرادوا ذلك، خاصة وأن عقود العمل في هذا القطاع غالباً ما تكون عقوداً شكلية غير موثقة أو مؤقتة قابلة للتمديد لمدد محددة يقررها صاحب العمل، وغالباً ما يجبر العامل على إرفاق طلب استقالة (موقع دون تاريخ) مع

---

١ – المرجع السابق، ص ٢١٠

الأوراق والثبوتيّات المطلوبة للتعاقد، بحيث يستطيع صاحب العمل إنهاء تعاقده دون أن يحق للعامل الشكوى أو اللجوء للقضاء، فسيطرة الدولة عن طريق القطاع العام وضعفها في مواجهة القطاع الخاص أضاعا حقوق العمال.

إن تطبيق اقتصاد السوق لا يعني بأي حال إضعاف الدولة، أو إلغاء دورها في الحياة الاقتصادية بل لا بد من دولة قوية (ليست تسلطية) تضع الأطر القانونية والسياسات الاقتصادية والاجتماعية بما يحقق الاستقرار ومعالجة الآثار السلبية للسوق، خاصة على الطبقة العاملة، الأمر الذي لم يحدث لأن التحول إلى اقتصاد السوق، بحد ذاته، غالباً ما اتخذ بناء على قرار سياسي، فهو لم يتم بصورة طبيعية نتيجة تراكم رأسمالي لدى القوى المنتجة، ولأن الدولة في البلدان العربية، كما بينا سابقاً، ضعيفة من حيث إنها أداة ضبط وتحكم في اقتصاد السوق، وقوية من حيث سلطاتها القمعية على مواطنيها.

فسياسات التحرير الاقتصادي التي اتبعتها العديد من الدول العربية لم تؤد إلى تحقيق تنمية حقيقية، ولا إلى توسيع قاعدة الإنتاج الوطني وما يرافق ذلك من خلق فرص عمل جديدة، وبعض الايجابيات التي تحققت (تثبيت سعر الصرف، خفض معدل التضخم...الخ) كانت بثمن اقتصادي واجتماعي باهظ تحمل الجانب الأكبر منه الفقراء ومحدودو الدخل خاصة العمال، حيث إنّ سياسات تحرير الأسعار وتقليص أو إلغاء الدعم الحكومي للسلع والخدمات الأساسية، وزيادة الضرائب والرسوم، والخصخصة وغيرها، تصيب هذه الفئات أكثر من غيرها، ولاسيما أن شبكات الضمان الاجتماعي غير متوفرة بالصورة المطلوبة، والموجود منها لم يحقق الأهداف المرجوة منه إلا بصورة جزئية [1].

---

١ – المرجع السابق ص ٢١٧

من هنا فقد ترتب على تطبيق سياسات التحرير الاقتصادي آثاراً سلبية على حق العمل، وهي بدلاً من أن تسهم في دعم هذا الحق وتعزيزه، أدت إلى زيادة معدلات البطالة، وأحدثت خللاً في الحقوق ذات الصلة الوثيقة بحق العمل، فانخفاض معدلات النمو أو ارتفاعها بنسب منخفضة جداً لا تتناسب مع زيادة الطلب على العمل، أدى إلى زيادة معدلات البطالة في جميع البلدان العربية، أما العاملون فأغلبهم يعاني من أوضاع كثيرة تنتقص من مستوى الكرامة الإنسانية، وهذه الأوضاع لا يمكن معالجتها دون خلق فرص عمل جديدة وتحسن ظروف العمل، وانعدام التمييز، والمشاركة في صنع القرار، وحرية التنظيم.

ويشير تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام /٢٠٠٨/ إلى أن البطالة في العالم العربي تنطوي على مزيد من السلبيات الموضوعية منها:

١. ظاهرة بطالة الشباب: حيث تفوق نسبة الشباب ٥٠% من المعدل الكلي للبطالة في العالم العربي، بل إنهم يشكلون أكثر من ٦٠% من هذا المعدل في كل من قطر وسورية.
٢. ظاهرة بطالة ذوي المؤهلات العليا: وهي ظاهرة غالبة لاسيما في الدول العربية غير النفطية متوسطة ومحدودة الدخل وكثيفة السكان، وهذه الظاهرة هي انعكاس لفشل سياسات وبرامج التعليم في إمداد الشباب بمخرجات تعليمية تناسب المتطلبات التنافسية لسوق العمل.
٣. الفجوة النوعية في البطالة: فرغم التقدم الذي أحرزته المنطقة فيما يتعلق بالمؤشرات الصحية لحقوق المرأة وفيما يتعلق بنسبة انخراطها في التعليم، فلم تتواكب مشاركة المرأة في قوة العمل مع هذا التوجه، فرغم أنها تمثل ٤٩% من السكان و ٦٣% من الطلاب الجامعيين في بعض الدول إلا أن نسبة

مشاركتها في قوة العمل هي فقط من ٣٠ إلى ٣٢%، وهي أقل نسبة على مستوى العالم بما يسم البطالة أيضاً بالسمة الأنثوية.

٤. الفجوة الجغرافية والاقتصادية: فهناك تفاوت في توزيع فرص العمل وفقاً لطبيعة وهيكلية الاقتصاد في هذه الدول، ففي الدول التي يغلب عليها القطاع غير الرسمي من الزراعة والخدمات، نجد أنها تستوعب كثافة من الأيدي العاملة وبدرجة أكبر من النساء والأطفال، وبصفة خاصة في الريف حيث يتجه الرجال إلى الهجرة للعمالة في المدن، أما قطاعات الصناعة والاتصالات والمعلومات حيث تستوعب معدلاً بسيطاً جداً للعمالة ذات المعرفة والخبرة، تقل فيها عمالة المرأة.

وفي جانب آخر تقل فرص العمل أمام الأسر الفقيرة، حيث تربط الدراسات بين الفقر والبطالة وذلك لصعوبة الحصول على تعليم متميز ،وبسبب التسرب من التعليم للالتحاق بأعمال مؤقتة وهامشية، حيث تعيد حلقة الفقر والبطالة إنتاج نفسها بين السبب والنتيجة، خاصة بالنظر إلى غياب مفهوم التأمين ضد البطالة في الدول العربية عموماً.

٥. الفجوة المعلوماتية وقصور المواجهة: تفتقر المنطقة لقاعدة معلومات تفصيلية عن طبيعة وأنواع البطالة القائمة فيها، فهي تتشعب ما بين سافرة ومقنعة، وهيكلية واحتكارية ودورية وموسمية أو دائمة.. الخ وهذا التشعب يحدد طبيعة السياسات والبرامج المطلوبة لمواجهة كل نوع، وقصور المعلومات يفض بالتالي إلى فشل السياسات [١].

بقي أخيراً أن نشير إلى أحد الحقوق المتصلة بحق العمل ألا وهو الحق في الإضراب وهو من الأهمية بمكان كونه وسيلة وقائية يمكن للعمال من خلاله

---

١ – حقوق الإنسان في الوطن العربي ـ تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي، القاهرة ٢٠٠٨ – ص ٢١١

التعبير عن أرائهم والمطالبة بحقوقهم، وهذا الحق لم تنص عليه المواثيق الدولية باستثناء المادة / ٨ / من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد التزمت اتفاقيات منظمة العمل الدولية الصمت فيما يتعلق بهذا الحق، وعلى الرغم من الاعتراف على نطاق واسع به، إلا أنه يحظر في العديد من البلدان على العاملين ممارسة الإضراب، وفي بلدان أخرى قد تفرض عقوبات جنائية أو تأديبية على المشاركة فيه، وهذه ضربة أخرى توجه لحق العمل، ما يدعونا إلى المطالبة بحق الإضراب وضرورة عدّه صنواً لحق العمل في كل ميثاق ودستور يتحدث عن الموضوع.

المبحث الثاني

حق التعليـم

تعرض حق التعليم لصراع كبير عبر التاريخ دار حول من لـه الحق في التعلم، بل ومن لـه الحق في التعليم، هل يتعلم جميع أفراد الشعب وعلى الأقل الراغبين منهم أم يقتصر الأمر على أبناء الطبقات المسيطرة، وهل يمارس التعليم من قبل السلطات الدينية أم الدنيوية. هذا الصراع حسمه عصر النهضة في أوروبة، حين جعل التعليم للجميع، مفتتحاً بذلك آفاق أرحب للبشرية.

أولاً: في النصوص

أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق التعليم في **المادة السادسة والعشرين** التي أعطت في بندها الأول لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

أما البند الثاني فأشار إلى أن التربية يجب أن تهدف إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

ومنح البند الثالث للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

وكرست الأمم المتحدة الحق في التعليم في المادة الثالثة عشر من **العهد الدولي الخاص بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية** التي نصت على ما يلي:

١ ـ تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم، وهي متفقة على وجوب توجيه التربية والتعليم إلى الإنماء الكامل للشخصية الإنسانية والحس بكرامتها وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وهي متفقة كذلك على وجوب استهداف التربية والتعليم تمكين كل شخص من الإسهام بدور نافع في مجتمع حر، وتوثيق أواصر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السلالية أو الإثنية أو الدينية، ودعم الأنشطة التي تقوم بها الأمم المتحدة من أجل صيانة السلام.

٢ ـ وتقر الدول الأطراف في هذا العهد بأن ضمان الممارسة لهذا الحق يتطلب:

- جعل التعليم الابتدائي إلزامياً وإتاحته مجاناً للمجتمع.
- تعميم التعليم الثانوي بمختلف أنواعه، بما في ذلك التعليم الثانوي التقني والمهني، وجعله متاحاً للجميع بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ بمجانية التعليم.
- جعل التعليم العالي متاحاً للجميع على قدم المساواة، تبعاً للكفاءة، بكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم.
- تشجيع التربية الأساسية أو تكثيفها، إلى أبعد مدى ممكن، من أجل الأشخاص الذين لم يتلقوا أو لم يستكملوا الدراسة الابتدائية.
- العمل بنشاط على إنماء شبكة مدرسية على جميع المستويات، وإنشاء نظام منح واف بالغرض، ومواصلة تحسين الأوضاع المادية للعاملين في التدريس.

٣ ـ تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء،أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار مدارس لأولادهم غير المدارس الحكومية، شريطة تقيد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة، وبتأمين تربية أولئك الأولاد دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.

٤ ـ ليس في أي من أحكام هذه المادة ما يجوز تأويله على نحو يفيد مساسه بحرية الأفراد والهيئات في إنشاء مؤسسات تعليمية وإدارتها، شريطة التقيد دائماً بالمبادئ المنصوص عليها في الفقرة ١، من هذه المادة، ورهناً بخضوع التعليم الذي توفره هذه المؤسسات لما قد تفرضه الدولة من معايير دنيا.

كما أشارت إلى وجوب تشجيع التعليم الأساسي أو تكثيفه بقدر الإمكان بالنسبة للأشخاص الذين لم يحصلوا على كامل فترة تعليمهم الابتدائي أو لم يتموها.

وقد تحدثت المادة الرابعة من إعلان **المبادئ بشأن التسامح** الذي اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس، ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥ عن هذا الحق وأهميته في بناء السلم العالمي عبر تعليم وتكريس فكرة التسامح قائلة:

أ- إن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، وأول خطوة في مجال التسامح، هي تعليم الناس الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها وذلك لكي تحترم هذه الحقوق والحريات فضلاً عن تعزيز عزمهم على حماية حقوق وحريات الآخرين.

ب- وينبغي أن يعتبر التعليم في مجال التسامح ضرورة ملحة، ولذا يلزم التشجيع على اعتماد أساليب منهجية وعقلانية لتعليم التسامح تتناول أسباب اللاتسامح الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية – أي الجذور الرئيسية للعنف والاستبعاد، وينبغي أن تسهم السياسات والبرامج التعليمية في تعزيز التفاهم والتضامن والتسامح بين الأفراد وكذلك بين المجموعات الاثنية والاجتماعية والثقافية والدينية واللغوية وفيما بين الأمم.

كما تعهد ت الدول الموقعة على الإعلان بمساندة وتنفيذ برامج للبحوث الاجتماعية وللتعليم في مجال التسامح وحقوق الإنسان واللاعنف. ويعني

ذلك إيلاء عناية خاصة لتحسين إعداد المعلمين، والمناهج الدراسية، ومضامين الكتب المدرسية والدروس وغيرها من المواد التعليمية بما فيها التكنولوجيات التعليمية الجديدة بغية تنشئة مواطنين يقظين مسؤولين ومنفتحين على ثقافات الآخرين، يقدرون الحرية حق قدرها، ويحترمون كرامة الإنسان والفروق بين البشر، وقادرين على درء النزاعات أو على حلها بوسائل غير عنيفة.

وفي ١٤ كانون الأول ١٩٦٠ اعتمد المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة في دورته الحادية عشر **الاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم** تتألف من ديباجة وتسع عشرة مادة، ترفض فيها جميع أشكال التمييز في مجال التعليم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي وغير السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الحالة الاقتصادية أو المولد، وتطلب من جميع الدول اتخاذ كل الإجراءات اللازمة لمنع التمييز بما فيها سن التشريعات المناسبة لذلك وإلغاء التشريعات المكرسة للتمييز ،وتجعل الاتفاقية التعليم الابتدائي مجانياً وإجبارياً، وتطالب بجعل التعليم الثانوي والعالي متاحاً للجميع، واتخاذ الإجراءات الكفيلة بضمان تكافؤ مستويات التعليم في كافة المؤسسات التعليمية العامة في المرحلة نفسها.

وقد أقرت بعض الدساتير العربية هذا الحق لكل مواطن، وبعضها أقرته لكل إنسان. فقد نصت المادة / ٣٧ / من الدستور السوري على هذا الحق معتبرة أنه حق تكفله الدولة وهو مجاني في جميع مراحله وإلزامي في مرحلته الابتدائية وعلى الدولة العمل على مد الإلزام إلى مراحل أخرى، كما أقر الدستور الأردني في المادة / ٦ /هذا الحق، و أقر في المادة / ٢٠/ إلزاميته في المرحلة الإنتدائية و مجانيته في المدارس الحكومية،أقرته كذلك

المادة / ١٧ / من دستور دولة الإمارات العربية المتحدة، والمادة / ٧ / من الدستور البحريني، والمادة / ٣٥ / من الدستور الجزائري، والمادة / ٣٠ / من النظام الأساسي للحكم في السعودية، والمادة / ١٢ / من الدستور السوداني، والمادة / ٣٥/ من الدستور الصومالي، والمادة / ١٣ / من النظام الأساسي لسلطنة عمان، والمادة / ٢٤ / من القانون الأساسي لدولة فلسطين، والمادة / ٤٩ / من الدستور القطري، والمادة / ٤٠/ من الدستور الكويتي والمادة / ١٤ / من الدستور الليبي، والمادة / ١٣ / من الدستور المغربي، ويشبه الدستور المصري في مادته الثامنة عشر الدستور السوري في هذا الشأن.

وهكذا فباستثناء ثلاثة دساتير عربية وهي دساتير (تونس ودجيبوتي وموريتانيا) التي أقرت الحق بالتعليم بصورة ضمنيّة فإن أغلبية الدول العربية أقرت بهذا الحق إقراراً واضحاً.

ثانياً: في الممارسة

لم يعد التعليم مجرد حق، بل هو أكثر من ذلك، إنه ضرورة وواجب، وهو لا يعني الفرد تجاه نفسه فحسب، إنما تجاه غيره المشمول برعايته أو وصايته...الخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يعني حق التعليم بواجبات الدولة تجاه مواطنيها في تأمين هذا الحق ورعايته.

والتعليم حق لجميع الطبقات، فهو غير محصور بطبقة دون أخرى، لأن أرستقراطية التعليم والمعرفة يفترض أنها أصبحت شيئاً من الماضي، وهذا الحق يرتبط بصورة أو بأخرى بمجموعة من الحقوق مثل حق المعرفة، وحق البحث العلمي والاستفادة من نتاجه والتمتع بفوائده وتطبيقاته، فإعمال حق التعليم والوفاء به من أهم الوسائل التي تساعد في تطوير حياة الأفراد وبالتالي تطوير المجتمع وتنميته.

إلا أن ارتباط الحق في التعليم ببعض المفاهيم والنظم السائدة في البيئة الاجتماعية العربية، جعله يصطدم بالعديد من المشكلات التي يرقى بعضها إلى مستوى الإشكاليات، وقد تناول تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ بعضها من خلال دراسة الفجوات التي يتسم بها التعليم في العالم العربي وهي:

١. الفجوة العمرية والمهارية: وتتمثل في قصور الاهتمام بالتعليم قبل المدرسي، رغم أهميته في تكوين شخصية الطفل وعقليته، فالحضانات نادراً ما تتجاوز مهمة الرقابة الحركية إلى تطوير إدراك الطفل، وإن وجد هذا النوع من الحضانات فهي بمقابل مادي مرتفع غير متاح لشرائح واسعة من المجتمع، ويلاحظ في هذا المجال أن أغلب الدساتير العربية تعدّ أن مرحلة التعليم الابتدائية هي المرحلة الأولى في مسيرة التعليم، فمرحلة ما قبل التعليم

الابتدائي غير مشمولة بحماية دستورية من حيث المجانية والإلزامية والإشراف.

إضافة إلى ما سبق نلاحظ عجز في التكيف مع القدرات والمهارات غير النمطية، ويشمل ذلك في جانب ذوي الاحتياجات الخاصة، لتطوير قدراتهم وتكريس إدماجهم، كما يشمل من جانب آخر المتفوقين لإطلاق طاقات إبداعهم بأسلوب تعليمي غير نمطي، وإذا كانت العديد من الدول قد أخذت بنظام مدارس المتفوقين، ومدارس ذوي الاحتياجات الخاصة، إلا أن التجربة لا تزال في بدايتها، وهي بالإجمال ضعيفة سواء من حيث الانتشار أو من حيث الجودة.

٢. فجوة معايير الجودة ومخرجات التعليم: حيث تغلب النمطية على التعليم الحكومي سواء لجهة المناهج أو لجهة إعداد المدرسين وتقييم أدائهم، الأمر الذي ينتج عنه عجزاً في إطلاق القدرات الفكرية والمهارات التطبيقية ومواهب الابتكار والإبداع، ونلاحظ بصورة عامة عدم قدرة مخرجات التعليم على التكيف مع متطلبات التنافسية لسوق العمل، الأمر الذي يضطر الكثير من الشباب إلى الانخراط في برامج التأهيل والتدريب ليتمكنوا من إيجاد فرصة عمل.

وقد أدت الضغوط الكمية إلى إفراغ حق التعليم من ميزة المجانية إما عن طريق اللجوء إلى التعليم الخاص أو عن طريق الدروس الخصوصية، ونلاحظ في هذا المجال أن التوجه نحو التعليم الخاص في أغلب الدول العربية يتناقض مع مبادئ الدستور، ففي سورية مثلاً يتم التضييق على الطلاب عند محاولة الدخول إلى الجامعات الحكومية، من خلال زيادة معدلات القبول الجامعي الحكومي، أو من خلال عدم تأمين تخصصات

جامعية كافية لخريجي المدارس الفتية والتجارية والصناعية، وهذا يتناقض مع مبادئ الدستور السوري ولاسيما المادة /٣٧ / منه التي تنص على أن " التعليم حق تكفله الدولة، وهو مجاني في جميع مراحله وإلزامي في مرحلته الابتدائية، وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى وتشرف على التعليم وتوجهه بما يحقق الربط بينه وبين حاجات المجتمع والإنتاج ".

وقد خطت الدول الخليجية خطوة رائدة في مجال تعديل المناهج وإدخال التدريب العلمي والخبرات الحاسوبية والمهارات التفاعلية في التعليم، في حين نجد أن محصلة التجربة في باقي الدول العربية خجولة من حيث تعديل المناهج من جهة، ومن حيث نتائج هذا التعديل من جهة أخرى، ففي سورية مثلاً لم يتوافق تعديل المناهج مع إدخال التدريب والمهارات التفاعلية خاصة في مجال التعليم قبل الجامعي. كما يلاحظ في أغلب الدول العربية تفوق التعليم الخاص على التعليم الحكومي من حيث الجدوى، إلا أن متطلباته ليست في متناول الجميع.

غير أن مسألة تعديل المناهج وشيوع التعليم الخاص، يجب أن تبقى تحت رقابة شديدة، خاصة عندما يتم التعديل استجابة لضغوط خارجية، كالضغوط الأمريكية والأوروبية على بعض الدول العربية (السعودية على سبيل المثال)، مع التسليم أن الأمر قد لا يخلو من نقاط إيجابية، إلا أنه يجب أن يتم بإرادة داخلية لا خارجية، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالتعليم الخاص، فله

مخاطر عدة، خاصة عندما يتم استقدام مناهج أجنبية دون تمحيص أو مراقبة.

٣. الفجوات الجغرافية والفئوية والتخصصية والنوعية: يمكن ملاحظة هذه الفجوات من خلال مقارنة فرص ومستويات التعليم بين الدول الخليجية وباقي الدول العربية، ونسبة الانخراط في التعليم داخل كل دولة بين المناطق الحضرية والريفية والبدوية، وبين الشمال والجنوب في كل من السودان واليمن. ومن خلال معدلات ونسب انخراط الإناث في التعليم بالمقارنة مع الذكور، ونسبة المتخصصين في العلوم التطبيقية بالمقارنة مع المتخصصين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية [١].

إن هذه الفجوات التي تحدث عنها تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ كما أشرنا من قبل، ليست إلا انعكاساً لبعض المفاهيم والنظم السائدة في البيئة الاجتماعية العربية، الأمر الذي يصوغه المفكر " أدونيس " بسيادة مفهوم " الإتباع أو الثبات" في الحياة العربية، فمنحى " التحول أو الإبداع " ظل مقلوباً منذ الخلافة الأولى فلم يدخل التحول في بنية المجتمع العربي بحيث يغير ويطور، بل على العكس، رأته الفئات السائدة خروجاً على المألوف وأعطته اسماً يقصد منه الذم والتحقير هو " البدعة "، وسمت أصحابه أهل " الابتداع والأهواء" وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع،

---

١ – المرجع السابق – ص ٢١٨، وتقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٤ – مرجع سابق – ص ٥٠

وبالسجن والقتل، وكان ذلك إيذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل المجتمع وسيطرة الواحدية الاتباعية، أي إنه كان بداية الانحلال من داخل ما كان مقدمة طبيعية للانحطاط [١]، فسيادة النزعة الماضوية على البنية الثقافية العربية جعلت الإنسان العربي يلجأ إلى موروثه لكي يفهم كل شيء، وما لا يضيئه هذا الموروث لا يكون جديراً بأن يعطى أي قيمة [٢]، الأمر الذي يضع الإنسان العربي ذا الذهنية الاتباعية، في تناقض مع موقفه من الحداثة الغربية، فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها والقائم على الشك والتجربة وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله [٣].

فالتغيير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية السائدة في الفكر العربي، غير أن " هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة حادة من خارج التراث العربي، إنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته" [٤]، فالذهنيات تتكون وتتبدل في بطء شديد وعلى المدى الطويل، وقد تتغير الأحوال والأنظمة السياسية والاقتصادية، لكن الذهنيات لا تتبدل بمثل

---

١ – ادونيس – الثابت والمتحول، بحث في الإبداع و الإتباع عند العرب – الجزء الأول – دار الساقي – بيروت ط٨ –٢٠٠٢ – ص ٥٧

٢ – المرجع السابق– ص ٦٠

٣ – المرجع السابق – ص٦٠–٦٢ – غير أن أدونيس يكرر في أكثر من موضع أن هذه ليست خصائص الذهن العربي بوصفه كلاً، (إنما هي خصائص الذهنية التي سادت الحياة العربية ووجهتها، إنها ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة لا ذهنية المجتمع العربي بكامله).

٤ – المرجع السابق – ص ٦٤

تلك السرعة، من هنا يسهل على المثقفين التقليدين والتراثيين أن يجدوا لهم جمهوراً وقاعدة واسعة من القراء والمتلقين، لأن هؤلاء موجودون سلفاً، ومهيأون للتلقي، والأمر أكثر صعوبة بكثير بالنسبة إلى الذين يدعون إلى أفكار جديدة، فمن الشروط الأساسية لتغيير الذهنيات، وبالتالي السير في درب التقدم، تغيير نظم التربية والتعليم، وهذه المسألة حساسة ودقيقة جداً، لأن التغيير الجذري الذي يجب أن يطال مناهج التربية والتعليم يجب ألا يكون فقط في محتوى ما يدرس، وإنما أيضاً في طرق التدريس وأساليب التناظر والنقاش، وعلى المحتوى أن يكون حديثاً معاصراً يستطيع أن يدمج الإنسان العربي في عالم اليوم، ويجب التدريس انطلاقاً من تطور مناهج ذاتية إنسانية في التلقي والتفكير والنقد والاعتراض، فحين نتحدث عن الذهنيات وتغييرها لا بد من أن نتساءل لماذا نجد مؤسسي الفكر الغربي الحديث بدؤوا أول ما بدؤوا بنقد العقل؟، " والنقد الجذري للعقليات غير ممكن إلا عبر مروره بنقد جذري للموروثات كما تراكمت في الأذهان، انطلاقاً من ذلك النقد للوصول إلى بناء جديد للعقل العربي يقوم على الهدف نفسه الذي سعى إليه نقاد العقل من مؤسسي الفكر الحديث في العالم" [1].

فالإنسان العربي يعاني حلقات من الكبت والإقصاء في علاقته بالثقافة والمعرفة، وإذا حاول الخروج عن الموروث والمقدس والديني أو السياسي، غالباً ما يواجه إما بتهمة التكفير أو تهمة التخوين، وقد تعرض تقرير التنمية

---

١ – علي أومليل، جريدة الحياة، العدد ١٥٦٦٢، ٢٠٠٦/٢/٢٠، ص ١٠

الإنسانية لعام ٢٠٠٢ إلى هذه المسألة في تعداد المبادئ العشرة الضرورية لبنيوية تربوية جديدة في الوطن العربي تلحق الأمة العربية بالقرن الحادي والعشرين عبر التحول إلى نمط ثقافي يكون محوره الإنسان وفيما يلي بعض هذه المبادئ [١]:

- مركزية الفرد في العملية التربوية: ويكون ذلك من خلال اعتماد فلسفة تربوية تقوم أساساً على احترام الكرامة الإنسانية للفرد.
- المعرفة الحديثة هي بذاتها قوة: ويستدعي هذا المبدأ تربية الناشئة على موقف عقلاني واضح من المشاكل الطبيعية والإنسانية ويرتبط بذلك تربية القوة الناقدة عند الناس لكي يستطيعوا في ضوئها، وبوساطتها، أن يفكروا في بنى اجتماعية أفضل.
- ليس هناك ثوابت في الواقع الاجتماعي للإنسان، ما يستدعي التقليل من الاعتقاد بعصمة الموروثات الفكرية والاجتماعية من الخطأ أو القصور، ولكن دون أن يعني ذلك المساس بالعقائد والقيم العليا.
- تكمن القيمة الحقيقة لأي شيء في العمل الإنساني المبدع، لذا يتعين إعادة النظر في بناء التعليم في الوطن العربي بصورة تؤكد أسبقية الإبداع وكرامة العمل والإنتاج.
- إثارة روح التحدي وبناء قدرة الفرد على صنع مصيره.

---

١ – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢– برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – المكتب الإقليمي للدول العربية – ص ٥١

- توفير فرص التعليم بتكافؤ للجميع.
- لا بد أن تشتق غايات العمل التربوي من الرؤى الكونية لتربية القرن الحادي والعشرين، فيجب أن تصل التربية العرب بالعصر الذي يعيشونه أو سيعيشون فيه. وهو عصر محكوم بمبادئ علمية تؤدي إلى فهم سياقات السبب والنتيجة في تحليل وقوع الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

إن نتائج التعليم في الوطن العربي يغلب عليها تدني التحصيل المعرفي، وضعف القدرات التحليلية والابتكارية واطرادها في التدهور، فلم ترد أي جامعة عربية في قائمة أفضل /٥٠٠/ جامعة في العالم، ومعدل الإنفاق على البحث العلمي متدنٍ جداً/ ٠،٢%/ بالمقارنة مع المتوسط العالمي/٢،١٦%/ وما زالت نسبة الأمية وفق أرقام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لعام ٢٠٠٨ مرتفعة جداً نحو/ ٢٩،٧% / من عدد السكان (١٠٠ مليون عربي فوق سن الخامسة عشر من إجمالي ٣٣٩ مليون نسمة) وتشكل نسبة النساء الأميات / ٤٦،٥%/ من مجموع نساء الوطن العربي [١].

١ – تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ – مرجع سابق– ص ٢٢١

المبحث الثالث

الحـق فـي الصحـة

يقصد بهذا الحق أن يتمتع الإنسان بأعلى مستوى ممكن من الصحة البدنية والعقلية وبناء القدرة البشرية، ويشمل ذلك وفقاً لتعريفات المواثيق الدولية ومنظمة الصحة العالمية الحق في المحافظة على الصحة والحصول على العناية الطبية والتأمين ضد المرض والعجز والشيخوخة ورعاية الأمومة والطفولة.

أولاً: في النصوص

أشارت **المادة ٢٢** من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى هذا الحق من خلال النص على أنه: " لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمان الاجتماعي ومن حقه أن توفر له من خلال المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق مع نظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

وأكدت **المادة ٢٥** من الإعلان على الحق بالرعاية الصحية والاجتماعية في فقرتين:

١) لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

٢) للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية.

وكرس العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هذا الحق في المادة الثالثة وفي المادة التاسعة، وحمت **المادة العاشرة** الأسرة والأمهات حماية خاصة خلال فترة معقولة قبل الولادة وبعدها.

إلا أن الحق في الرعاية الصحية يبدو أكثر وضوحاً وشمولاً من خلال نص **المادة الثانية عشرة من** العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي جاء فيها:

١ـ تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه.

٢ ـ تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

أ- العمل على خفض معدل الوفيات في المواليد ومعدل وفيات الرضع وتأمين نمو الطفل نمواً صحياً.

ب- تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية.

ت- الوقاية من الأمراض الوبائية والمتفشية والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.

ث- تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية الطبية للجميع في حالة المرض.

وقد تضمنت أغلب الدساتير العربية هذا الحق، فقد نص الدستور السوري عليه في المادتين / ٤٦ و ٤٧ / منه، وتضمن الدستور الأردني في المادة / ٢٣/، والدستور الإماراتي المادة / ١٦ / ما يشير إلى هذا الحق، بينما

نصت الفقرة /ج/ من المادة / ٥/ من دستور البحرين بشكل واضح على هذا الحق من خلال الحق في الضمان الاجتماعي للمواطنين، كما ضمنت المادة / ٥٩ / من الدستور الجزائري هذا الحق الذي نص عليه صراحة النظام الأساسي للسعودية في المادة / ٢٧/ والمادة / ١١ / من الدستور السوداني والمادة / ٣٧ / من الدستور الصومالي، ولكن النظام الأساسي لسلطنة عمان تطلب في مادته الثانية عشرة شروطاً خاصة لهذا الحق، وجاراه في ذلك الدستور الكويتي في مادته الحادية عشرة والدستور اليمني في المادة /٥٦/، كما لم يشر الدستور اللبناني والدستور المغربي صراحة إلى ذلك، وكفل الدستور المصري هذا الحق في مادته السابعة عشرة مضيفاً عبارة وفقاً للقانون، وأحال الدستور الموريتاني هذا الحق إلى القانون.

ثانياً: في الممارسة

يعني الحق في الرعاية الصحية إضافة إلى حق الفرد بالتمتع بأعلى مستوى ممكن من الصحة البدنية والعقلية وبناء القدرة البشرية، أنه يجب على الدولة تهيئة الظروف المناسبة التي تتيح لكل فرد بغض النظر عن جنسه أو لونه أو أصله، إمكانية التمتع بهذا الحق، من خلال تأمين أعلى مستوى ممكن من الصحة والعناية الطبية والتأمين ضد المرض والعجز والشيخوخة، وضمان الخدمات الطبية، وضمان ظروف عمل صحية وآمنة، وقدر كاف من الأغذية وشروط سكن ملائمة.....الخ.

والحق في الصحة لا ينطوي على توفير خدمات الرعاية الصحية في الوقت المناسب فحسب، بل ينطوي أيضاً على ضرورة تأمين شروط لازمة للتمتع بالصحة مثل تأمين المياه النقية والصالحة للشرب، وتأمين الغذاء والعمل على زيادة الوعي الصحي عند الأفراد...الخ.

ويحدد معدل الإنفاق على الصحة درجة الوفاء بهذا الحق، حيث تحدد منظمة الصحة العالمية المعدل المطلوب لهذا الإنفاق بنسبة /١٠ % / من إجمالي الدخل القومي، فيما نجد متوسط نسبة هذا الإنفاق في العالم العربي لا تزيد عن / ٥ % / على أكبر تقدير [١]، ويلاحظ وجود تفاوت في الإنفاق على الخدمات الصحية بين الدول العربية، وبين المناطق المختلفة داخل الدولة الواحدة، ففي دول الخليج العربي نلاحظ مستوى مرتفع خاصة في المراكز والمستشفيات الحكومية المقدم الأساسي لهذه الخدمات، بينما ينخفض هذا المستوى في الدول العربية الأخرى، فلا يوجد تناسب بين معدل الإنفاق على الخدمات الصحية وبين معدل زيادة عدد السكان، ونجد تفاوتاً آخر، يتمثل في الإنفاق على الخدمات الصحية في المدن الرئيسية بالمقارنة مع المدن الصغيرة والأرياف.

وقد حدد تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ بعض المؤشرات الإيجابية والسلبية للحق في الصحة وهي:

١ ـ المؤشرات الإيجابية:

- تحسن مستوى الصحة الإنجابية سواء على محور خفض معدل الخصوبة مع زيادة التحضر والوعي الصحي وبرامج تنظيم الأسرة، وكذلك على محور نسبة وفيات المواليد حيث يلاحظ وجود مؤشرات إيجابية في أغلب الدول العربية.
- تحقيق معدل مرض لخفض نسبة وفيات الأطفال دون سن الخامسة عشر، حيث نجد تقدماً في أغلب الدول العربية عدا الصومال والسودان وجيبوتي واليمن والعراق حيث نشهد تراجعاً في هذا المعدل.

---

١ – المرجع السابق – ص ٢٢٥

- ارتفاع مؤشر العمر المتوقع لدى الولادة في أغلب الدول العربية، حيث وصل في بعضها إلى مستوى الدول المتقدمة، ولكن هذا المؤشر سجل انخفاضاً في الدول المذكورة في الفقرة السابقة إضافة إلى المغرب وموريتانيا.
- حققت العديد من الدول العربية إنجازاً مهماً في الوقاية من الأمراض المعدية والسارية، وتشير تقارير منظمة الصحة العالمية إلى مؤشرات خطيرة لكل من المغرب ومصر وجيبوتي والعراق والصومال والسودان واليمن [١].

٢ ـ المؤشرات السلبية

وتتمثل في قصور التحسن الهامشي المتحقق في مؤشري خدمات التجهيزات والصرف الصحي، ومد مصادر مياه الشرب عن مواكبة معدل الزيادة السكانية، مع تفاوتات حضرية وريفية واسعة في بعض الدول العربية، وفي كل الأحوال لا تصل مياه الشرب إلى درجة المياه العذبة، فالعديد من الدول العربية تعاني مشكلة تلوث مياه الشرب، كل ذلك يسهم في زيادة معدل بعض الأمراض ويلاحظ زيادة معدل الإصابة بالأمراض المزمنة مثل السرطان والضغط وأمراض القلب والسكري، وكذلك تشهد معدلات الإصابة بمرض الإيدز زيادة ملحوظة، وتعاني غالبية الدول العربية ضعفاً في إستراتيجيات مواجهة بعض الظواهر والتحديات التي تنعكس سلباً على الحق في الصحة، كتلوث البيئة وارتفاع نسبة التدخين بين الشباب....الخ، وقد تحول التأمين الصحي في بعض الدول العربية إلى أعباء لا تقدر شرائح واسعة من المجتمع على الوفاء بها، إضافة إلى عدم قدرة الدول على ضبط أسعار الدواء والمستلزمات والخدمات الطبية في المراكز والمشافي الخاصة[٢].

---

١ – المرجع السابق، ص ٢٢٦

٢ – المرجع السابق، ص ٢٢٨

الفصل الثالث

الحقوق التي كرستها المواثيق الدولية

(الجيل الثالث)

يشمل الجيل الثالث من حقوق الإنسان مجموعة متنوعة من الحقوق كرستها المواثيق والاتفاقات الدولية ولعل من أهمها الحق في التنمية، والحق في البيئة، والحق في السلم والحق في الاتصال والاختيار....الخ.

لعل ما يميز حقوق الإنسان المشمولة بهذا الجيل، أنها لم تتبلور بعد في صيغة دولية أو دستورية ملزمة، وقد انتقد العميد ريفيرو هذه الحقوق على أساس أن كل حق من الحقوق له صاحب يطالب به ومضمون معين وطرف آخر مطالب باحترامه، وجزاء يترتب على إهداره، وقال: إن هذه العناصر الأربعة غير متوفرة فيما يسمى بالجيل الثالث لحقوق الإنسان، وتساءل عمن هو صاحب هذه الحقوق، هل هو الفرد أم هو الشعب أم هي الإنسانية، وبرأيه أن مضمون هذا الجيل من حقوق الإنسان ما زال غامضاً، إذ لا يعرف من هو الطرف الآخر في هذه الحقوق، هل هي الدولة أم هي الشركات الخاصة، أم هي المنظمات الدولية، كما أنه لا توجد جهة قضائية يمكنها أن تفرض الجزاءات على إهدار هذه الحقوق، فهذه الحقوق لم تدخل بعد في إطار الحقوق التي نالت الحماية الدستورية في معظم الدول[1]، إضافة إلى ما سبق فأن أغلب الدساتير لم تتضمن هذه الحقوق،هذا من جهة، من جهة أخرى فقد برز على أرض الواقع أنواع من الحقوق لن تستطيع الدساتير،العربية خاصة،الأخذ بها في المدى المنظور كحقوق المثليين.

---

١ – د. أجمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة – بيروت، ط١، عام ١٩٩٩،ص٤٢.

المبحث الأول

الحق في التنمية

يعرف الدكتور كريم أبو حلاوة التنمية بالقول: " التنمية بالمعنى الموسع والمعاصر عملية مركبة تهدف إلى توسيع خيارات البشر والارتقاء بقدراتهم وتفعيل مشاركتهم من أجل تحقيق أهداف التنمية الأساسية المتمثلة في تلبية الحاجات الأساسية والارتقاء بنوعية الحياة "،ويتابع " فإن الوصول إلى هذه الأهداف يستدعي تعليم الموارد البشرية وإعدادها بوصفها وسيلة التنمية وغايتها معاً" [1].

وبهذا فإن الحرية تكون جوهر ومركز عملية التنمية الإنسانية وشرطها برأينا، ومما لا شك فيه أن مصطلح التنمية ليس وليد اللحظة الراهنة بل هو مصطلح قديم كان المقصود به النمو الاقتصادي، أي الوفرة المادية فحسب، ولكن مفهوم التنمية الحديث اتسع ليشمل الجوانب المعنوية، مثل الحرية واكتساب المعرفة وحق التمتع بالجمال واحترام الكرامة الإنسانية والمشترك الإنساني، وبهذا المعنى تتالت صدور تقارير الأمم المتحدة الإنمائية، وأصبح التركيز على التنمية البشرية والتنمية المستدامة وصولاً إلى التنمية الإنسانية ببعدها الشامل، بالاستناد إلى نهج متكامل يعتمد على مبدأ المشاركة والتخطيط الطويل الأمد في حقول التعليم والتربية والثقافة والإسكان والصحة

---

١ – د.كريم أبو حلاوة، مستقبل التنمية في ظروف عدم الاستقرار" مقاربة وتصور بديل "– في ندوة التنمية في ظل التهديد الأمني وعدم الاستقرار السياسي، د.مدين علي وآخرون، مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق ٢٠٠٨

والبيئـة وغيرهـا، ويتـوخى قـدراً مـن العدالـة والمسـاءلة والشـرعية والتمثيـل. وضمانته هي بالتأكيد ما أصبح يطلق عليه اليوم الحكم الصالح أو الرشيد.

والحـال أنـه فـي بدايـة التسـعينات تعـزز مفهـوم الحـق فـي التنميـة بمفهـوم " التنمية البشرية" كما ورد في تقارير الأمم المتحدة للتنمية، سواء من البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة UNDP أو من جانب بقية المنظمات الدولية التي اهتمت بالحق في التنمية، ثم انتقل الأمر في بداية الألفية الثالثة إلى مفهوم التنمية الإنسانية بمعناها الواسع، الذي يجعل الإنسان في قلب عملية التنمية فهو جوهرها وهو غايتها.

١- إعلان الحق في التنمية

صدر هذا الإعلان في كانون الأول ١٩٨٦،وإذا كان العديد من الباحثين يعدّ أن الأمم المتحدة لم تأت بجديد، لأن بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، كحق الإنسان في المأكل والملبس والمسكن والرعاية الصحية والتعليم والعمل، وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨ وبالتحديد في المواد ٢٣ و٢٥ و٢٦، كما أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الدول والأفراد كانت قد وردت في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الصادرة عام ١٩٦٦ وبالتحديد في المواد ٦ و٧ و١١و ١٢ و١٣، التي نصت على الحق في العمل وفي مستوى معيشة كاف للفرد ولأسرته والحق في الصحة والتعليم (الإلزامي- المجاني) وغيرها.

إلا أن الجديد في هذا الإعلان " **الحق في التنمية**" هو ربط هذه الحقوق صراحة بعملية التنمية بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، واعتبار

عملية التنمية حقاً من حقوق الإنسان، وليست مجرد مطلب يطالب به الأفراد قد تستجيب له الحكومات أو لا تستجيب، بل هو في إحدى تجلياته حقاً في المشاركة أي ألا تكون سياسات التنمية إقصائية يحتكر فيها القرار قلة من المتسلطين، أو قمعية تنتهك فيها كل الحقوق وتستغل وتستنزف فيها كل الطاقات، كما أن الموافقة على إعلان **(الحق في التنمية)** من جانب الدول النامية جعلها مسؤولة أمام شعوبها عن القيام بالتنمية وما يتطلبه ذلك من أبعاد اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، وكذلك فإن الموافقة على هذا الحق من جانب الدول المتقدمة فرض عليها مساعدة الدول النامية، التي تفتقر إلى الموارد المالية والفنية الكافية لتحقيق التنمية الإنسانية بمعناها الواسع.

فمن المعلوم أن الدول الغربية وفي طليعتها الولايات المتحدة الأمريكية ظلت تدعو لاحترام الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الفردية، وتتخذ إجراءات ضد البلدان التي تنتهكها على نحو سافر، بل وتوظف هذا الأمر لتحقيق مصالحها الإمبراطورية، ولكنها تغمض عينيها عمداً إزاء الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحقوق الجماعية للشعوب بما فيها حق تقرير المصير، ما أفقدها الكثير من المصداقية، وجعل كل خطوة منها تقابل بارتياب مشروع ومقاومة عنيفة من جانب الدول المعنية.

إن النقاش في الحق في التنمية لم يعد اليوم نقاشاً أكاديمياً صرفاً أو جدلاً بيزنطياً حول جنس الملائكة بل هو يتعلق بمصير أكثر من ثلاثة أرباع البشر وحقهم في حياة كريمة عادلة، فهو حق في المشاركة في السياسات

الداخلية، وحق في المشاركة على قدم المساواة في العلاقات الدولية، وحق في معاملة دولية تفضيلية للمساعدة في التنمية.[1]

وقد عرّف **إعلان الحق في التنمية** عملية التنمية بأنها عملية متكاملة ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية تهدف إلى تحقيق التحسن المتواصل لرفاهية كل السكان وكل الأفراد، والتي يمكن عن طريقها تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

إن الحق في التنمية يؤكد ترابط حقوق الإنسان كافة وعدم القدرة على فصلها أو تجزئتها كما إن حقوق الإنسان الفردية لا يمكن فصلها عن حقوق الشعوب والأمم.ولهذا فإن صدور إعلان الحق في التنمية كان خطوة مهمة لتحقيق التكامل في الحقوق وكان الطابع العام للإعلان متوازناً.

يتألف إعلان الحق في التنمية من ديباجة و/١٠ / مواد اعتبرت المادة الأولى منه أن الحق في التنمية حق من حقوق الإنسان غير قابل للتصرف وبموجبه يحق لكل إنسان ولجميع الشعوب المشاركة والإسهام في تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية والتمتع بهذه التنمية التي يمكن فيها إعمال جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية إعمالاً تاماً.

كما أشارت إلى أنه ينطوي على الإعمال التام لحق الشعوب في تقرير المصير، الذي يشمل، حقها، غير القابل للتصرف، في ممارسة السيادة التامة على جميع ثرواتها ومواردها الطبيعية.

وعدّت المادة الثانية أن الإنسان هو الموضوع الرئيس للتنمية وينبغي أن يكون المشارك النشط في الحق في التنمية والمستفيد منه. ويتحمل جميع

---

[1]- http://www.arabhumanrights.org/dalil/index.htm

البشر مسؤولية عن التنمية، فردياً وجماعياً، وأكدت على أنه من حق الدول ومن واجبها وضع سياسات إنمائية وطنية ملائمة تهدف إلى التحسين المستمر لرفاهية جميع السكان وجميع الأفراد على أساس مشاركتهم، النشطة والحرة والهادفة، في التنمية وفي التوزيع العادل للفوائد الناجمة عنها، وعليها ـ أي الدول ـ حسب المادة الثالثة والرابعة أن تتحمل المسؤولية الرئيسية عن تهيئة الأوضاع الوطنية والدولية المواتية لإعمال الحق في التنمية،محترمة بشكل تام مبادئ القانون الدولي المتصلة بالعلاقات الودية والتعاون فيما بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة. ومن المطلوب القيام بعمل مستمر لتعزيز تنمية البلدان النامية على نحو أسرع. والتعاون الدولي الفعال، كتكملة لجهود البلدان النامية، أساسي لتزويد هذه البلدان بالوسائل والتسهيلات الملائمة لتشجيع تنميتها الشاملة.

وعلى الدول بحسب المادة الخامسة والسادسة من هذا الإعلان أن تتخذ خطوات حازمة وتتعاون مع بعضها البعض للقضاء على الانتهاكات الواسعة النطاق والصارخة لحقوق الإنسان الخاصة بالشعوب والأفراد المتأثرين بحالات مثل الحالات الناشئة عن الفصل العنصري، وجميع أشكال العنصرية والتمييز العنصري، والاستعمار، والسيطرة والاحتلال الأجنبيين، والعدوان والتدخل الأجنبي، والتهديدات الأجنبية ضد السيادة الوطنية والوحدة الوطنية والسلامة الإقليمية، والتهديدات بالحرب، ورفض الاعتراف بالحق الأساسي للشعوب في تقرير المصير.

والطريق لذلك حسب المادة السابعة هو أن تشجع جميع الدول إقامة وصيانة وتعزيز السلم والأمن الدوليين، وتحقيقاً لهذه الغاية ينبغي لها أن تبذل كل ما في وسعها من أجل تحقيق نزع السلاح العام الكامل في ظل رقابة دولية فعالة، وكذلك من أجل استخدام الموارد المفرج عنها نتيجة لتدابير نزع السلاح الفعالة لأغراض التنمية الشاملة، ولا سيما تنمية البلدان النامية.

أما المادة الثامنة فأشارت إلى التدابير اللازمة لإعمال الحق في التنمية التي ينبغي للدول أن تتخذها على الصعيد الوطني ويجب أن تضمن، في جملة أمور، تكافؤ الفرص للجميع في إمكانية وصولهم إلى الموارد الأساسية والتعليم والخدمات الصحية والغذاء والإسكان والعمل والتوزيع العادل للدخل. وينبغي اتخاذ تدابير فعالة لضمان قيام المرأة بدور نشط في عملية التنمية. وينبغي إجراء إصلاحات اقتصادية واجتماعية مناسبة بقصد استئصال كل المظالم الاجتماعية.

وتشجيع المشاركة الشعبية في جميع المجالات بوصفها عاملاً هاماً في التنمية وفى الإعمال التام لجميع حقوق الإنسان.

وعدّت المادة التاسعة أن جميع جوانب الحق في التنمية، المبينة في هذا الإعلان، متلاحمة ومترابطة وينبغي النظر إلى كل واحد منها في إطار الجميع، وأنه ليس في هذا الإعلان ما يفسر على أنه يتعارض مع مقاصد ومبادئ الأمم المتحدة أو على أنه يعني أن لأي دولة أو مجموعة أو فرد حقاً في مزاولة أي نشاط أو في أداء أي عمل يستهدف انتهاك الحقوق المبينة في

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفى العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان.

وطالبت المادة العاشرة بضرورة اتخاذ خطوات لضمان ممارسة الحق في التنمية ممارسة كاملة وتعزيزه التدريجي، بما في ذلك صياغة واعتماد وتنفيذ تدابير على صعيد السياسات وتدابير تشريعية وتدابير أخرى على الصعيدين الوطني والدولي.[١]

٢- معوقات التنمية في الدول العربية

إن أهم معّوقات التنمية على المستوى الداخلي، هي الفقر، وغياب الحريات الديمقراطية وتهميش دور المرأة وانخفاض مستوى التعليم والثقافة بما في ذلك استمرار تفشي ظاهرة الأمية ونقص القدرات الإنسانية قياسا إلى الدخل، خاصة القدرة المعرفية.[٢]

ورغم التقدم الكبير الحاصل الذي أحرزه العالم والمجتمع الدولي في وضع إطار مفاهيمي للتنمية كحق من حقوق الإنسان وشمولية مفهوم التنمية، إلا أنه للأسف الشديد، لم يواكب هذا التطور في المفهوم تطوراً مماثلاً في السياسات الوطنية، فاستمرت معظم الدول النامية ومنها الدول العربية في إتباع سياسات تنموية تعطي أولوية لاعتبارات النمو الاقتصادي- إن استطاعت- وتخضع لإملاءات الضغوط السائدة في كل الأحوال، كما

---

[١] - http://www١.umn.edu/humanrts/arabic/comdoc.html

[٢] - تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢- مرجع سابق - ص ٢٥

استمرت السياسات الدولية في تكريس هيكل علاقات يفضي إلى المركزية ويعزز اللامساواة.

أما على المستوى الكلّي فلعل أهم معوقات التنمية في البلدان العربية، تتمثل في الفساد وعدم الاستقرار، السياسي والاقتصادي، فالفساد يستنزف عوائد الإنتاج وعوائد برامج التنمية إن وجدت، وعدم الاستقرار يولد العنف والعنف المضادّ، أو العنف الرسميّ والعنف غير الرسمي، الذي يزداد ضراوةً في ظل الفشل الذريع الذي تعيشه الأنظمة العربية، وفي ظل غياب العدالة الاجتماعية والتفاوت الكبير في توزيع الدخل، وإذا كان العنف غير الرسمي موجوداً بدرجات متفاوتة في الدول العربية، فإن العنف الرسمي يكاد يكون غالباً وواحداً في معظم الأقطار العربية.

إن عملية التنمية في البلدان العربية كافة ذات مسار تنموي مغلوط، فقد هيمن الهاجس الأمني على الأنظمة السياسية وتوجهاتها، مما أدى ويؤدي باستمرار إلى إسقاط حقوق الإنسان وتهميش المواطن وتهميش دوره، وهذا في حقيقة الأمر أصبح نتيجة وسبباً في نفس الوقت، فالتنمية الفعلية تقتضي _ دون جدال _ أن يكون المسار التنموي منطلقاً من بداية صحيحة وجادّة ومستهدفاً تحقيق تنمية فعلية شاملة لجميع المستويات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والإدارية، وهذا لن يتحقق إلا بدور فعال ومشارك للقاعدة المجتمعية العريضة، انطلاقا من تمتعها بحقوقها الأساسية واستثمار قدراتها وإطلاق طاقاتها اعتماداً على تأهيلها وتدريبها، بالشكل المطلوب نوعاً

وكمّـاً، وشـعورها بالمشـاركة الفاعلـة ممـا يرسّـخ شـعورا بالانتمـاء، وإخلاصـاً، وحماساً، ودأباً[1].

[1] – أسامة عبد الرحمن، الانسان العربي والتنمية: حقوق الانسان ركيزة محورية لأي انطلاقة تنموية، في حقوق الانسان العربي، مرجع سابق ص٦٩

المبحث الثاني

الحق في البيئة

ما يميز الحق في البيئة أنه من الحقوق التي تحتاج إلى تضافر جهود الجميع في سبيل تحقيقه، ما يعني أنه حق تضامني بالدرجة الأولى، وهو بأهمية حق تقرير المصير والحق في الحياة، لأن التدمير الممنهج والواعي الذي تتعرض له البيئة أصبح يهدد الإنسان في وجوده ذاته ككائن حي على الكرة الأرضية، الأمر الذي يسمع صداه كل يوم في كل أنحاء العالم ولكن لا من مجيب.

أولاً: في النصوص

ذكر هذا الحق للمرة الأولى على المستوى الدولي في المادة /١٢/ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٦، حيث جاء في هذه المادة " إن الدول الأطراف تقر بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه، ويتم تأمين ممارسة هذا الحق عن طريق تدابير يتعين على الدول اتخاذها من بينها تحسين البيئة الصحية والصناعية".

وشهد عام ١٩٧٢ عقد مؤتمر يعنى بالبيئة البشرية في مدينة استوكهولم الذي عدّ أن للإنسان حقاً أساسياً في ظروف عيش مناسبة كريمة وهو يتحمل كامل المسؤولية في حماية وتحسين البيئة من أجل الأجيال الحاضرة والمستقبلية، وكان للنقاشات الثرية التي شهدها المؤتمر والمخاطر التي أشار إليها، دورها في دفع الأمم المتحدة كي تتبنى – بعد ذلك بعشر سنوات أي

عام ١٩٨٢ – الميثاق العالمي للطبيعة الذي أكد في المادة الأولى منه على أن " للإنسان حق أساسي في بيئة محيطة تسمح له بالحياة بكرامة ورفاهية، وعلى الإنسان واجب مقدس في حماية وتحسين البيئة للأجيال الحاضرة والمستقبلة"، كما لعب إصدار الحق في التنمية دوراً بالغاً في تعزيز مفهوم الحق في البيئة، إذ أنه لا تنمية حقيقة مستدامة دون بيئة نظيفة وجيدة ومحمية.

وكان الدور البارز للأمم المتحدة في الحفاظ على البيئة قد تجلى من خلال تأسيسها برنامج الأمم المتحدة للبيئة عام ١٩٧٢ كنتيجة مباشرة لمؤتمر استوكهولم المذكور.

وفي عام ١٩٨١ قرر ميثاق حقوق الإنسان والشعوب الصادر عن منظمة الوحدة الإفريقية في المادة /٢٩/ منه أن لكل الشعوب الحق في بيئة مرضية وشاملة وملائمة لتنميتها.

والأمر ذاته أكده مشروع ميثاق حقوق الإنسان العربي، حيث جاء في المادة / ١٨/ منه على أنه " لكل إنسان الحق في بيئة ملائمة خالية من التلوث".

وفي عام ١٩٨٧ قدمت اللجنة العالمية للبيئة والتنمية إعلاناً باسم " مستقبلنا المشترك " نص على أن الحق في بيئة نظيفة وملائمة للحياة الكريمة هو من الحقوق الأساسية للإنسان.

وفي العام التالي /١٩٨٨/ أقرت المادة /١١/ من البروتوكول الإضافي للاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الصادرة عن منظمة الدول الأمريكية في سان سلفادور أنه " لكل شخص الحق في العيش في بيئة صحية والحصول على الخدمات الأساسية".

وفي عام ١٩٩٢ أعلنت قمة الأرض من ريو دي جانيرو أن الجنس البشري " يدخل في صميم الاهتمامات المتعلقة بالتنمية المستدامة، وله الحق في أن يحيا حياة صحية ومنتجة بما ينسجم مع الطبيعة"، و تبع ذلك العديد من النشاطات الدولية والمؤتمرات التي ركزت في نتائجها وقراراتها على حق الإنسان في البيئة، منها إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية عام٢٠٠٠ ومؤتمر القمة العالمي لعام ٢٠٠٥، الذي اعتمدت نتائجه الجمعية العامة بالقرار رقم ١/٦٠ لعام ٢٠٠٥.

ثانياً: في الممارسة

أصبح الصراع اليوم للحفاظ على البيئة بمثابة صراع حياة أو موت، فمع التزايد الكبير في عدد السكان والتقدم التكنولوجي والصناعي جرى استنزاف هائل للبيئة، فأفرغت الأرض من ثرواتها، وأخرجت كل فلزة من معادنها لتستخدم في المعامل والمصانع وتلقى مكانها النفايات التي ألحقت ضرراً قاتلاً بأشكال الحياة المختلفة على الأرض، ما أدى إلى ندرة الموارد الطبيعية، وانتشار التلوث الذي أصبحت معالجته تحتاج إلى ميزانية دول كاملة، واجتاحت العالم أزمة نقص المياه الصالحة للاستخدام البشري، وهذه الأمور بمجملها أدت إلى ظاهرة التغير المناخي والاحتباس الحراري، التي تؤدي بدورها إلى مشاكل كثيرة منها ذوبان الجليد القطبي وارتفاع حرارة الأرض ما يعني تغير المناخ والتصحر، وقد انتبهت إلى ذلك دول العالم متأخرة بعض الشيء فعقدت المؤتمر الدولي الأول لتغير المناخ عام ١٩٧٧وفي العام ١٩٨٨ تم إنشاء اللجنة الدولية لتغير المناخ بالتعاون بين المنظمة العالمية للأرصاد الجوية وبرنامج الأمم المتحدة للبيئة وبدورها شكلت

ثلاث لجان مختصة وترفع كل ست سنوات تقريراً عن تغير المناخ، وفي عام ١٩٩٢ وأثناء قمة الأرض في البرازيل وقع ممثلو ١٩٠ دولة اتفاقية للحد من الغازات الضارة بالغلاف الجوي ولكن بما أنها ليست إلزامية فلم تعط نتيجة، وفي عام ١٩٩٧ صدر إعلان كيوتو وفيه إلزام للدول بكميات معينة ولكن لا زال هناك الكثير مما يجب فعله لأن السياسة تمد أصابعها في كل مكان فالدول الصناعية الكبرى والمسببة الأكبر للتلوث تريد أن تحمل العالم كله ما جنته يداها، الأمر الذي ترفضه الدول النامية وبعض الدول المتقدمة مثل الصين والهند لأنها تعتبر أن الدول الصناعية الكبرى هي المسؤولة عن الانبعاث الكبير للغازات الضارة بالغلاف الجوي وقد دخل بروتوكول كيوتو حيز التنفيذ في عام ٢٠٠٥ بعد أن صادقت عليه ١٦٩ دولة بينها ١٦ دولة عربية.

والأزمة تطاول أيضاً الدول العربية فلديها أزمة مياه فهي لا تنتج ما يكفيها منها، وليس ذلك فقط بل هناك أزمة في نوعية المياه التي تتحول بسبب عوامل متعددة إلى مياه غير صالحة للاستهلاك البشري، إضافة إلى أن بعض مواردها المائية تتشارك فيها مع دول الجوار مع ما يعني ذلك من مشاكل، تضاف إلى الاستنزاف الجائر للمياه الجوفية في مشاريع ذات طابع سياسي أو دعائي إعلامي، لم يحصد العرب منها سوى المزيد من الفقر المائي.

وهناك أزمة التلوث المناخي في جميع الدول العربية والتي تحتاج إلى دراسة مستفيضة، وتواجه الدول العربية أزمة أخرى لا تقل أهمية، هي أزمة التصحر، حيث تشير بعض الدراسات إلى أن الصحارى قد التهمت ما يربو

على ثلثي مساحة الأرض الإجمالية في المنطقة العربية أي بحدود ٦٨،٤% من المساحة وأكثرها في شبه الجزيرة العربية وشمالي أفريقيا [١].

١ – تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٩– برنامج الأمم المتحدة الإنمائي – المكتب الإقليمي للدول العربية – ص ٣.

المبحث الثالث

الحق فـي الاتصــال والاختيار

يعدّ الحق في الاتصال والاختيار من بين أبرز وأهم الحقوق المطروحة في عالم اليوم باعتباره مفهوماً جديداً للديمقراطية، حيث إن احترام هذا الحق أصبح يعكس وضعية أي نظام قائم ودرجة تطوره فهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى توفر الحرية في المجتمع وحرية الإعلام خاصة، وهذا ما كفلته دساتير بلدان العالم كلها. إنه وبكل بساطة حق الفرد في الحصول على المعلومات والمعارف وحقه في الاطلاع على تجارب الآخرين والاتصال بهم وتبادل الآراء معهم، وحقه في إيصال صوته إلى حيث يريد. وهذا يعني ألا يقتصر دوره على مجرد التلقي بل يتعدى ذلك إلى المشاركة الفعالة والإيجابية في كل مراحل العملية الاتصالية وصولاً إلى مرحلة الاختيار الواعي المستند على معلومات وحقائق. وذلك كله لضمان مشاركة فعالة في صناعة القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

أولاً: في النصوص

كانت الثورة الفرنسية سباقة في الإشارة إلى الحق في الاتصال وذلك في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أسس لمسلمة أن "حرية تبادل الأفكار والآراء هي من حقوق الإنسان المهمة، ولكل مواطن الحق في الكلام، و الكتابة، و الطباعة بحرية".

وقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا الحق حيث ورد في المادة التاسعة عشرة: " لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأي وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية".

وجاء ذلك بعد قرار الأمم المتحدة رقم (٥٩) المتخذ في ١٤ كانون الأول ١٩٤٦ والذي نص على أن (حرية تداول المعلومات من حقوق الإنسان الأساسية، وهي المعيار الذي تقاس به جميع الحريات التي تكرس الأمم المتحدة جهودها لحمايته) وأن (حرية الإعلام تتطلب بالضرورة ممن يتمتعون بمزاياها أن تتوافر لديهم الإرادة والقدرة على عدم إساءة استعمالها، فالالتزام الأدبي بتقصي الحقائق دون انحياز، ونشر المعلومات دون تعمد، الأمر الذي يشكل أحد القواعد لحرية الإعلام).

وقد تزايد الاهتمام العالمي بهذا الحق حيث أصبحت الأدبيات العالمية تتحدث عنه بتعبير حقوق الإنسان الرقمية التي أصبحت تتضمن حقوقاً متعددة ومتزايدة يوم بعد يوم تزايداً طردا مع تسارع وتيرة الاكتشافات التكنولوجية وازدياد رقعة انتشارها على مختلف المستويات فأصبحنا اليوم نتحدث عن الحق في الدخول إلى وسائل الاتصالات ـ الحق في الاتصال الشخصي الذاتي ـ الحق في الوصول إلى المعلومات والدخول عليها – الحق في المشاركة الاتصالية ـ حق الاتصال المفتوح بالإنترنت ـ الحق في اتصالات غير مقيدة ـ الحق في شبكات مجتمعية قوية ـ الحق في حصة

بالتليفزيون الرقمي ـ الحق في الترددات اللاسلكية الشائعة ـ الحق في أجهزة ومعدات خالية من القيود ـ الحق في برمجيات متحررة من القيود ـ الحق في مواقع عامة على الويب ـ الحق في خدمة رقمية عامة ـ الحق في حرية التنقل والحق في حرية التجمع ـ الحق في حرية التعبير والوصول للمعلومات ـ حق الملكية الفكرية ـ الحق في التعليم والوصول لتكنولوجيا المعلومات التي يتعين أن تستخدم بلا تمييز...وغيرها، فمضمون هذا الحق يلعب دورا محوريا في تعزيز المشاركة السياسية، و التحول نحو الممارسة الديمقراطية، من خلال نشر الوعي، وتمكين الأفراد من ممارسة الحق في الاختيار، ولعل ذلك – من المفترض – أن يظهر جليا في العمليات الانتخابية.

ولحرية الاتصال مؤشرات عدة تقاس بها مثل:

مؤشر الكثافة الاتصالية الذي يقيس عدد الهواتف الثابتة والمحمولة لكل مئة فرد وسعة شبكات الاتصالات، ومؤشر التقدم التكنولوجي الذي يقيس عدد الحاسبات وعدد مستخدمي الإنترنت وحائزي الأجهزة الإلكترونية، ومؤشر الاستعداد الشبكي الذي يقيس مستوى البنية التحتية في مجال الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات.

ثانياً: في الممارسة

تواجه الحق في الاتصال تحديات عدة ومختلفة تبدأ من فقر التشريعات والقوانين وتخلفها عن مواكبة القفزات الهائلة التي تشهدها الثورة الاتصالية، ولا تنتهي بالمعوقات التي تضعها الدول أمام هذا الحق.

كما يترافق الاعتراف بحق الاتصال، وسعة القبول به، بإشكالية بين السلطة والمجتمع، فبينما تحاول الأولى السيطرة عليه أو مجرد التضييق على استعماله والانتفاع به بمختلف الوسائل المتاحة لها، يسعى المجتمع إلى توسيعه للحد الأقصى. وهذا أحد التحديات المهمة.

ومن التحديات الأخرى أن قطاع الإعلام والاتصال يشهد عمليات اندماج وتحالفات كبرى بين أطراف من قارات متعددة تحكمها قوانين مختلفة، الأمر الذي يجعل من المتعذر على صناع القرار وواضعي القوانين استشراف مستقبل الاندماجات وتطوراتها في الزمان والمكان.

وإذا كانت الثورة الاتصالية قد فتحت أبواباً واسعة أمام الجميع للحصول على المعرفة والحق بالاتصال وهو ما يسمى اليوم بالبلوغ والنفاذ، إلا أن هذه الاندماجات المترافقة مع سيطرة رأس المال على وسائل الاتصال وسياسات الخصخصة جعلت الحق بالاتصال سلعة أخرى من السلع التي يتم تداولها في السوق، الأمر الذي وضع العالم في مأزق أنه لا يرى إلا ما يريدون له أن يراه. وبالتالي أثرت– في رأينا – على جوهر الحق بالاتصال وقيدته و أذرت بالتالي على الحق في الإختيار.

هذا على مستوى العالم أما على المستوى العربي فقد أخذت الدول العربية بهذا الحق وأقرته دساتيرها وقوانينها بشكل غير مباشر، ولكنها بادرت فوراً إلى التضييق عليه من الجهات كافة، إما بسن قوانين تفرغ ما ورد في الدساتير من مضمونه بحجج مختلفة تتصدرها ضرورات الأمن الوطني، أو

بمنع بعض أنواع التكنولوجيا الضرورية لاستعمال هذا الحق، أو عمدت هذه الدول إلى احتكاره أو منحه لبعض من ترضى عنهم، بهدف السيطرة عليه بصورة تامة. الأمر الذي يعني أن يبقى المواطن العربي خاضعا للمبدأ الذي يقول: أن لا قيمة لحق لك لا يمكن أن تستعمله.

الفصل الرابع

حقـوق فئــات خاصّــة

آثرنـا أن نبحـث فـي هذا الفصـل مجموعـة مـن الحقـوق دون التقيـد بالترتيـب السابق لجهة ما يتضمنه كل جيل، فحقوق المرأة – مثلاً – تم النص عليها بصورة مباشرة و غير مباشرة في أكثر من إعلان و اتفاقية،كإعلان مبادىء، وفـي الوقـت نفسـه، تـم إقـرار مجموعـة مـن الإعلانـات و الاتفاقيـات الخاصـة بحقوق المرأة، وكذلك الحال بشأن حقوق الطفل.

وسـندرس فـي هـذا الفصـل كـلاً مـن حقـوق المـرأة، حقـوق الطفـل، حقـوق اللاجئين و المهاجرين، و حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة.

أولاً: حقوق المرأة

إن قضـية حقـوق المـرأة هـي قضـية كـل مجتمـع قـديماً وحـديثاً، فهـي تشـكل نصفه، وهي أعقد ما فيه من مشكلات، وإن كانت المراة تتمتع _ من حيث المبـدأ _ بجميـع الحقـوق التـي يتمتـع بهـا الرجـال، إلا أنـه ونظـراً لطبيعتهـا الخاصـة،فقد كان لها حقوقاً خاصـة بها، وبعض هذه الحقوق مازالت مثار خلاف وجدل واتهام وتشكيك.

١ – في النصوص

طرحت حقوق المرأة السياسية في القرن العشرين بعد الحرب العالمية الثانية وذلك فـي نطـاق المجـال الشـامل لحقوق الإنسـان، فكانـت الاتفاقيـة الخاصـة بحقـوق المـرأة عـام ١٩٥٢، والاتفاقيـة الدوليـة الخاصـة بالقضـاء علـى كـل أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٧٩، وكان من أهم ما نصت عليه المادة الرابعـة منـه، ضـرورة القضـاء علـى كل شكل من أشكال التمييز ضد المرأة ومنحها المساواة الكاملـة مـع الرجـل فـي حق الترشـح للمناصـب والتصـويت،

والمشاركة في صياغة السياسات العامة وتنفيذها، وشغل الوظائف الحكومية،...الخ. وأكدت المادة السادسة منه على مساواة المرأة بالرجل في حق تملك الأموال وإدارتها والتمتع بها والتصرف بها ووراثتها، وحق المساواة في الأهلية القانونية

وتتميز حقوق المرأة عن بقية الحقوق بأن احترامها أو عدمه يترك آثاراً على بقية الحقوق فضمان حقوق المرأة يعني ضمان حقوق الطفل، وقد ركزت قمة الألفية للتنمية التي عقدتها الأمم المتحدة على حقوق المرأة وبالتحديد قضايا منع التمييز ضد المرأة ومساواتها مع الرجل في الحقوق، ورأب الفجوة النوعية بين الجنسين، وتأكيد مشاركة المرأة وتمكينها من المشاركة في اتخاذ القرار، الأمر الذي يعد اعترافاً عالمياً أن تطوير أوضاع المرأة وتحسين شروط حياتها يعد شرطاً أساساً للتنمية والتطور فلا يمكن للطائر أن يحلق بجناح واحد.

وعلى المستوى الإقليمي تسارع حراك المنظمات الداعية لحقوق المرأة وصدرت تقارير عدة عنها، أبرزت قضية تمكين المرأة والنواقص التي تعتريها، وتشكل إعاقة للتنمية بكل جوانبها، وقدمت هذه التقارير توصيات شاملة للعمل بها، ما أدى إلى تحسن بحقوق المرأة من ناحية الصحة والتعليم ولم يكن الأمر كذلك من ناحية العمل أو السكن أو الأسرة أو المشاركة على المستوى الوطني.

وتنقسم الدول العربية في موضوع حقوق المرأة السياسية تحديداً إلى ثلاثة أقسام: دول ليس لديها دساتير وقوانين مثل السعودية، ودول لديها دساتير ولم تنص على حقوق المرأة مثل الكويت والإمارات، ودول نصت في دساتيرها على هذه الحقوق مثل سورية وبقية الدول.

وعلى المستوى الرسمي تلتزم الدول العربية بالمواثيق الدولية حول حقوق المرأة وأهمها الاتفاقية الدولية الخاصة بالقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٧٩، حيث وقع عليه /١٧/بلداً عربياً ولكن المشكلة في عدم مواءمة التشريعات الوطنية مع الاتفاقية وغيرها من المواثيق الدولية، كما أن هناك امتناعاً عربيّاً واسعاً عن الانضمام إلى البروتوكولات الاختيارية الملحقة بالاتفاقية، فضلاً عن التحفظات المسجلة على الاتفاقية وأهمها فيما يتعلق بالمساواة القانونية والمدنية، وحقوق الزواج والعلاقات الأسرية وكل ما يبدو فيه شبهة تتعارض مع الشريعة الإسلامية وبالأحرى مع تفسيرات ضيقة لهذه الشريعة [١].

وقد تضمنت المادة الأولى من الإعلان العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٩٣ تعريفاً للعنف مفاده " إن العنف هو أي عمل أو تصرف عدائي أو مؤذ أو مهين يرتكب بأي وسيلة وبحق أي امرأة لكونها امرأة، ينجم عنه أو يحتمل أن ينجم عنه، أذى أو معاناة جسدية أو جنسية أو نفسية للمرأة وذلك من خلال الخداع أو التهديد أو الاستغلال أو التحرش، أو الإكراه والعقاب، بما في ذلك الحرمان التعسفي من الحرية وإنكار أو إهانة كرامتها الإنسانية ويتراوح بين حد الإهانة بالكلام وصولاً إلى القتل".

وفي عام ٢٠٠٤ صدر" الميثاق العربي لحقوق الإنسان " عن القمة العربية السادسة عشر التي استضافتها تونس، وعدّ الميثاق في الفقرة الثالثة من المادة الثالثة أن " الرجل والمرأة متساويان في الكرامة الإنسانية والحقوق

---

١ – تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ – مرجع سابق– ص ٢٤٦

والواجبات في ظل التمييز الإيجابي الذي أقرته الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية الأخرى والتشريعات والمواثيق النافذة لصالح المرأة"، كما تتعهد كل دولة باتخاذ كل التدابير اللازمة لتأمين تكافؤ الفرص والمساواة الفعلية بين النساء والرجال في التمتع بجميع الحقوق الواردة في هذا الميثاق.

وأوضحت الفقرة الثانية من المادة السابعة أنه " لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام على امرأة حامل حتى تضع حملها، أو على أم مرضع إلا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة وفي كل الأحوال تغلب مصلحة الرضيع".

٢- <u>في الممارسة</u>

تتعرض المرأة لانتهاكات دائمة ومتواصلة لحقوقها تنطلق من اعتبارات عدة أهمها الموروثات التاريخية، والعادات والتقاليد التي تكرس بعضها بصورة قانونية، وتتلاقى مع ارتفاع معدل الأمية عند النساء، وصولاً إلى الفجوة الكبيرة بين ما تتضمنه الدساتير وما تتضمنه القوانين المنظمة لهذه الحقوق، ويبدو من خلال المتابعة اليومية أن إدخال خطاب دعم المرأة والدفاع عن حقوقها في سياسات بعض الدول النامية لا يعدو أن يكون مجرد انصياع لشروط خارجية أو فقط لإضفاء وجه حداثي على النظام السياسي الحاكم. فالدولة لا تنظر إلى المرأة كفرد مستقل بذاته، إنما كفرد يخضع فعلياً لسلطة الرجل، وبالتالي فإن علاقة المرأة بالدولة لا يمكن أن تكون دائماً مباشرة، إذ يجب أن تتوسطها علاقة نسب المرأة للرجل. والأنكى من ذلك أن علاقة هذا الأخير بالدولة كثيراً ما تمر عبر طائفته أو قبيلته في دولة هي تجسيد

لمفهوم الدولة (الباتريمونالية الجديدة)أي الدولة التي تقوم على شخص، أو أقلية تحكم من خلال المحسوبية أو الزبونية[1].

ويتضح ذلك في الدول العربية بصورة جلية، فإذا كانت معظم دساتير الدول الغربية تقر بأن المواطن الفرد هو الوحدة الأساسية للمجتمع، فإن معظم الدول العربية تعد الأسرة (لا الفرد) هي الوحدة الأساسية للمجتمع. وهنا لابد من توضيح أمرين:

- **الأول:** أن هذه المسألة تكرس بشكل غير مباشر ذكورية المجتمع، والمس بحقوق المرأة، لأن الرجل في المجتمعات العربية هو عماد الأسرة والحجر الأساس فيها، بمعنى أن اعتبار الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع العربي – دستورياً – يعني – عملياً – أن الرجل هو الوحدة الأساسية لهذا المجتمع، وهذا أساس الإشكال ومنطلق الحل.
- **الثاني:** إن اعتبار الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع، يعني أن وضع الإنسان باعتباره فرداً داخل الأسرة هو الذي يكسبه عضويته في المجتمع أو الدولة، أي يؤهله لأن يكون مواطناً، فإذا كانت نقطة الانطلاق هي الأسرة، فإن الأفراد يتوجب عليهم التماهي مع هذه الأسرة وغيرها من الروابط دون الوطنية المتصلة بها، مثل الطائفية والقبلية لأجل الحصول على حقوق وامتيازات المواطنة. وهذا الأمر يقارب حقيقة أن أشكال الحكم المختلفة التي ظهرت بعد استقلال الدول العربية لم تسع إلى بناء الأمة كحجر أساسي لبناء

---

١ ـ راجع المفهوم عند هشام شرابي ـ النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ـ ترجمة محمود شريع ـ دار الغرب ـ ط ـ ٢٠٠٢ ـ ص٣٣.

الدولـة وتأسـيس شـرعيتها، بـل اسـتعانت بصـلات ثانويـة كالقرابـة والطائفيـة والقبائلية والدين كمصدر لتأسيس هذه الشرعية.

هذه الأمور مجتمعة أدت إلى انتهاك كبير لحقوق المرأة، تبدأ من حقها في ارتداء اللباس المناسب ولا تنتهي بحقها في المشاركة السياسية والمجتمعية، إذ تحظر عليها بعض الدول السفر منفردة أو قيادة المركبات، أو الاختلاط مع الجنس الآخر ولو في الأماكن العامة وقاعات الدراسة، وما زالت بعض البلدان العربية وخاصة الخليجية تشترط موافقة ولي المرأة كتابياً قبل دخولها المشفى لتلقي العلاج، وكذلك موافقة الزوج على عمل المرأة أو سفرها للخارج، أو وجود محرم معها عند السفر ما أدى إلى ظهور نوع جديد من الزواج هو زواج المسفار [1]، كما تتعرض المرأة لتمييز فاضح في قوانين الأحوال الشخصية العربية تبدأ من انتهاك حقها بالزواج الحر والطلاق بإرادتها، إلى القوامة والولاية التي يمارسها عليها الرجل بحجة التقاليد والعادات والشريعة التي تبيح له ذلك.

كما تتعرض المرأة لتمييز في قوانين الجنسية حيث أنها لا تستطيع منح أولادها جنسيتها في أغلب البلدان العربية.

ويأتي العنف المنزلي والمجتمعي في صدارة التمييز الذي تتعرض له المرأة ويشير الدكتور كريم أبو حلاوة إلى هذا الأمر قائلاً: " وفي إطار الحملة العالمية لمناهضة العنف ضد المرأة يتم التركيز على العنف والتمييز الذين تتعرض لهما المرأة في الأسرة والمجتمع كالاعتداء بالضرب والاغتصاب من ذوي القربى والزواج والحمل بالإكراه، وعدم توفير العناية الكافية بالنساء،

---

١ – تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ – مرجع سابق– ص ٢٤٩

وصولاً إلى استغلال التراث والمعتقدات لقمع المرأة وجعل التمييز المجتمعي ضدها والنظرة الدونية التي تعانيها طبيعية أو مشروعة، وفي أحسن الحالات غير مستهجنة" [1].

ومن أهم مظاهر العنف ضد المرأة ما يدعى بجرائم الشرف التي تتسبب بمقتل الكثير من النساء لمجرد الشبهة ثم يخرج القاتل بعد إمضاء عقوبة لا تذكر بداعي دفاعه عن شرفه، ليحصل أيضاً على رضا وتأييد المجتمع.

وتقود منظمة العفو الدولية حملة عالمية تهدف إلى [2]:

١. الضغط من أجل إنفاذ القوانين السارية المفعول التي تكفل الوصول إلى العدالة والخدمات من جانب الناجيات من الاغتصاب وغيره من صنوف العنف الجنسي.
٢. الدعوة إلى أن تسن القوانين الجديدة لحماية حقوق المرأة.
٣. وضع حد للقوانين التي تميز ضد المرأة.
٤. المطالبة بوضع حد للعنف ضد المرأة الذي تقترفه الدولة ووكلاؤها.
٥. العمل من أجل تمكين المرأة.

ويبقى من الواضح أن هناك خلافاً بيناً بين المواثيق الدولية التي تحدثت عن حقوق المرأة وما تضمنته الدساتير والقوانين العربية والإسلامية حولها، ويمكن أن نجمل أهم نقاط الخلاف المشار إليها أعلاه بالقضايا التالية[3]:

- زواج المسلمة بغير المسلم

---

١ – كريم أبو حلاوة، العرب والمستقبل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٩، ص ١٧٨

٢ – موقع منظمة العفو الدولية على الانترنت

٣ ـ تراجع هذه النقاط عند محمد عبد الله المتوكل ـ الإسلام وحقوق الإنسان ـ في حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية ـ مرجع سابق ص١٠٢.

- نصيب المرأة من الإرث
- تعدد الزوجات
- قوامة الرجل على المرأة
- شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد
- حق المرأة في الولاية

فمن المعلوم أن جميع الدول العربية والإسلامية قد تحفظت على نصوص المواثيق الدولية التي تناولت مساواة المرأة بالرجل وغيرها من الحقوق المتعلقة بالمرأة التي تناقض الشريعة والبيئة الاجتماعية، وهذه القضايا مازالت تحكمها قوانين وطنية تكرس عدم المساواة، وإذا سلمنا جدلاً بحجج المؤيدين لهذه الأحكام من خلال النظر إليها في سياقها التاريخي، لن نستطيع إنكار حقيقة أن المجتمعات في تطور مستمر وأن وضع المرأة الاجتماعي والتعليمي في تغير وتحسن بهدف أن يرقى في المستقبل إلى مستوى وضع الرجل.

وفي موضوع تمكين المرأة ورغم القناعة المحلية والعالمية بأهمية تمكين المرأة في عملية التنمية المستدامة والتقدم إلا أن نظرة المجتمع والتراث والتقاليد والقوانين المجحفة لا زالت تمنع المرأة من المشاركة الحقيقة في صناعة القرار إن كان على المستوى الأسري الصغير وصولاً إلى المستوى الوطني. لذلك ليس للمرأة مشاركة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية مناسبة.

ثانياً: حقوق الطفل

تعد الحقوق المدنية والشخصية مثل الاسم والجنسية والحياة والصحة هي محور حقوق الطفل بما يرتبط بها من احتياج التغذية والوقاية والعلاج مع تنمية القدرات من خلال التعليم والثقافة والرياضة والترفيه، ثم الحماية من الأضرار والإساءة، وهي حقوق ومبادئ تضمنها الشرائع الدينية كافة، و كذلك الإعلانات و الاتفاقيات الدولية ذات الصلة.

١ – في النصوص

تضمنت اتفاقية حقوق الطفل /١٩٨٩/ والبروتوكولان الاختياريان الملحقان بها مجموعة من الحقوق الخاصة بالطفل، يختص الأول منهما بمكافحة اشتراك الأطفال وتجنيدهم في الصراعات المسلحة، أما الثاني فيهتم بمكافحة استخدام الأطفال في البغاء والمواد الإباحية والاتجار بهم، الإضافة لما تضمنته اتفاقيات العمل الدولية وخاصة الاتفاقية رقم /١٣٨/ التي تحدد سن أدنى للعمل، و الاتفاقية رقم / ١٨٢/ بخصوص القضاء على أسوأ أشكال عمالة الأطفال، وهناك العديد من اتفاقيات أخرى التي عالجت حقوق الأطفال[١].

وتعتبر اتفاقية حقوق الطفل الصك القانوني الدولي الأول الذي يلزم الدول الأطراف من ناحية قانونية بدمج حقوق الطفل في السلسلة الكاملة لحقوق الإنسان، بأجيالها الثلاث.

---

[١] – يمكن مراجع الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الطفل على الرابط:
http://www.unicef.org/arabic/protection/٢٤٢٦٧_٤٢٤٧٣.html

وفي الواقع فإن اتفاقية حقوق الطفل، التي تستند إلى أنظمة قانونية وتقاليد ثقافية متنوعة، تُشكّل مجموعة من المعايير والالتزامات المتفق عليها عالمياً وغير الخاضعة للتفاوض. وهي مبنية على احترام كرامة الفرد وذاته دون أي نوع من أنواع التمييز.

وتتحدث ديباجة الاتفاقية عن أن الحاجة إلى توفير رعاية خاصة للطفل قد ذكرت في إعلان جنيف لحقوق الطفل لعام ١٩٢٤ وفى إعلان حقوق الطفل الذي اعتمدته الجمعية العامة في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٩ والمعترف به في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (ولاسيما في المادتين ٢٣ و ٢٤) وفى العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ولا سيما في المادة ١٠) وفى النظم الأساسية والصكوك ذات الصلة للوكالات المتخصصة والمنظمات الدولية المعنية بخير الطفل.

واعتبرت الاتفاقية، أن الطفل هو كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة، ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه. وقالت إنه على الدول الأطراف أن تتخذ جميع التدابير المناسبة لتكفل الحماية الطفل من جميع أشكال التمييز أو العقاب القائمة على أساس مركز والدي الطفل أو الأوصياء القانونيين عليه أو أعضاء الأسرة، أو أنشطتهم أو آرائهم المعبر عنها أو معتقداتهم.

كما طالبت الدول الأطراف باتخاذ كل التدابير التشريعية والإدارية وغيرها من التدابير الملائمة لإعمال الحقوق المعترف بها في هذه الاتفاقية. وفيما يتعلق

بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تتخذ الدول الأطراف هذه التدابير إلى أقصى حدود مواردها المتاحة، وحيثما يلزم، في إطار التعاون الدولي.

وتتضمن الاتفاقية ٥٤ مادة، وبروتوكولين اختياريين. وهي توضّح بطريقة لا لَبْسَ فيها حقوق الإنسان الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الأطفال في أي مكان – ودون تمييز، وهذه الحقوق هي: حق الطفل في البقاء، والتطور والنمو إلى أقصى حد، والحماية من التأثيرات المضرة، وسوء المعاملة والاستغلال، والمشاركة الكاملة في الأسرة، وفي الحياة الثقافية والاجتماعية. وتتلخص مبادئ الاتفاقية الأساسية الأربعة في: عدم التمييز؛ تضافر الجهود من أجل المصلحة الفضلى للطفل؛ والحق في الحياة، والحق في البقاء، والحق في النماء؛ وحق احترام رأى الطفل. وكل حق من الحقوق التي تنص عليه الاتفاقية بوضوح، يتلازم بطبيعته مع الكرامة الإنسانية للطفل وتطويره وتنميته المنسجمة معها. وتحمي الاتفاقية حقوق الأطفال عن طريق وضع المعايير الخاصة بالرعاية الصحية والتعليم والخدمات الاجتماعية والمدنية والقانونية المتعلقة بالطفل.

وبموافقتها على الالتزام بنص الاتفاقية (بتصديقها أو الانضمام إليه)، تكون الحكومات الوطنية قد ألزمت نفسها بحماية وضمان حقوق الأطفال، ووافقت على تحمل مسؤولية هذا الالتزام أمام المجتمع الدولي. وتُلزم الاتفاقية الدول الأطراف بتطوير وتنفيذ جميع إجراءاتها وسياساتها على ضوء المصالح الفُضلى للطفل.

وفـي عـام ٢٠٠٢ وضـعت الأمـم المتحـدة خطتهـا بعنـوان " عـالم جـدير بالأطفال" أكدت فيها أن الاستثمار بالأطفال هو الاستثمار الأفضل للتنمية طويلة المدى.

وبتكليف من الأمين العام للأمم المتحدة وضع الخبير الدولي " باولو بينيرو " دراسة عن مشكلة " العنف ضد الأطفال ووسائل مكافحتها "، ضمنها ستة مبادئ إرشادية هي:

١. لا يوجد عنف مبرر ضد الأطفال، وضرورة حصولهم على الحماية مثل الكبار.
٢. إمكانية الوقاية من جميع أنواع العنف، وضرورة الاستثمار في سياسات وبرامج لمكافحته بتلافي أسبابه.
٣. تتحمل الدولة المسؤولية الأولى في دعم حقوق الطفل وخدماته ودعم قدرات الأسر على توفيرها.
٤. تلتزم الدول بضمان المساءلة في حالات العنف.
٥. ارتباط العنف بأعمار الأطفال وقدراتهم وتعرض بعضهم للعنف بصورة خاصة بسبب النوع الاجتماعي أو العنصر أو الأصل العرقي أو الإعاقة أو الوضع الاجتماعي.
٦. حق الأطفال في التعبير عن وجهات نظرهم وأخذها بالاعتبار عند تنفيذ السياسات والبرامج [١].

كما أوصت الدراسة باتخاذ تدابير عدة لمكافحة العنف ضد الأطفال.

---

١ – تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ – مرجع سابق– ص ٢٦٧

وبدوره تحدث تقرير اليونيسيف لعام /٢٠٠٧/ عن العنف ضد الأطفال والنساء والارتباط بينهما، مؤكداً على فاعلية برامج تمكين المرأة في الحد من العنف على الأطفال [١].

وبالطبع انضمت الدول العربية إلى هذه المواثيق الدولية، ولكن تبقى مسألة مواءمة التشريعات الوطنية معها عقبة في طريق تحقيق حقوق الأطفال.

ومن أهم المنظمات الدولية التي تعنى بشؤون الطفل منظمة اليونيسيف التي تتمثل مهمتها في حماية حقوق الأطفال ومناصرتها لمساعدتهم في تلبية احتياجاتهم الأساسية وتوسيع الفرص المتاحة لهم لبلوغ الحد الأقصى من طاقاتهم وقدراتهم. وتسترشد اليونيسف بتنفيذها لهذه المهمة بنصوص ومبادئ اتفاقية حقوق الطفل.

٢- في الممارسة

بالرغم من كل الشرائع السماوية والأرضية التي تدعو لاحترام الأطفال وإعدادهم إعداداً سليماً باعتبارهم رجال ونساء المستقبل، إلا أن الواقع يخالف ذلك، حيث تتعرض حقوق الأطفال لانتهاكات متعددة ولأسباب مختلفة تبدأ من الفقر إلى الجهل مروراً بالتربية الخاطئة، وصولاً إلى الحروب والنزاعات التي يكون الأطفال أكثر من يدفع ثمنها، الأمر الذي يؤدي إلى نشوء ظواهر عدة مثل ظاهرة جنوح الأحداث،وارتكابهم للجرائم والموبقات، وظاهرة أطفال الشوارع حيث تقدر منظمة العفو الدولية عدد هؤلاء بين ١٠٠ مليون و١٥٠ مليون والرقم في تزايد مستمر، وظاهرة عمالة الأطفال نتيجة الفقر والحاجة

---

[١] – يمكن مراجعة هذا التقرير عل الرابط:

http://www.unicef.org/arabic/sowc٠٦/٣٠٤٥٤_٣٤٠٠٦.html

أحياناً وبسبب قلة أجورهم أحياناً أخرى،و ظاهرة الاتجار بالأطفال لأهداف عدة منها استخدامهم في الدعارة ومنها بيعهم لأسر ثرية ليس لها أطفال أو بيع أعضائهم للمشافي وغيرها، وظاهرة وضع الأطفال في مناطق الصراع حيث تعتقد منظمة العفو الدولية أن مئات الآلاف من الأطفال قد انخرطوا في النزاعات المسلحة في شتى أنحاء العالم، وانضموا إلى القوات المسلحة شبه العسكرية والميليشيات المدنية، وغالباً دون إرادتهم، حيث يتم اختطافهم من المدارس أو الشوارع أو المنازل، بينما يلتحق بعضهم طوعاً حيث لا توجد بدائل أفضل أمامهم. وإضافة إلى الأعمال القتالية المباشرة فهم يكلفون بالتجسس أو العمل كحمالين أو خدم أو إزالة الألغام بهدف التضحية بهم، كما تتعرض الفتيات منهم للاغتصاب، فأي طفولة يعيشها هؤلاء [١].

كما يتعرض الأطفال لانتهاك حقهم في التعليم على نطاق واسع فهم يحرمون منه لأسباب متعددة بحسب منظمة العفو الدولية وهي:

١. لأنهم يرغمون على العمل.
٢. لأنهم يجندون في القوات المسلحة.
٣. لأن عائلاتهم لا تستطيع الإنفاق على تعليمهم المدرسي.
٤. لأن التمييز والعنصرية يقوضان فرصهم لتلقي التعليم.
٥. لأنهم يواجهون العنف عندما يتابعون دراستهم [٢].

---

[١] – راجع الرابط: http://www.amnesty.org/ar/children

[٢] – مرجع سابق

وليس الحق في التعليم هو الحق الوحيد الذي ينتهك كما أشرنا سابقاً، بل إن كل الحقوق التي نصت عليها شرعة حقوق الإنسان تتعرض للانتهاك من الحق بالحياة وصولاً إلى حقوق الجيل الثالث وما بعدها.

ثالثاً: حقوق اللاجئين والمهاجرين

تقدر منظمة العفو الدولية عدد الذين يعيشون خارج البلدان التي ولدوا فيها بنحو /٢٠٠/ مليون شخص أي حوالي ٣% من مجموع سكان العالم، ويعتقد أن بينهم ما يزيد على الخمسة عشر مليون لاجئ، إضافة إلى حوالي /٢٥/ مليون نازح داخلي، أي مهاجر في بلده كما يقال، والعدد الغالب من هاتين المجموعتين يوجد في قارتي آسية وأفريقية [١].

١ـ اللاجئون:

ويغادر اللاجئون أوطانهم لأنهم لا يجدون أمامهم خياراً آخر، ولأنهم يخشون على حياتهم وسلامتهم أو على حياة أسرهم وسلامتها. كما يفر اللاجئون من أوطانهم عندما تحجم حكوماتهم أو تعجز عن توفير الحماية لهم من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان،أما طالبو اللجوء فهم أولئك الذين يصلون إلى بلد آخر ويقدمون، أو يعتزمون تقديم، طلبات للحصول على صفة اللاجئين، نظراً لأنهم لم يُعترف بهم رسمياً كلاجئين. وينبغي أن يتمتع طالبو اللجوء بنفس الحقوق الإنسانية التي يتمتع بها أي شخص آخر، فالمادة (١) ١٤ من "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" تنص على أن "لكل فرد حق التماس ملجأ في بلدان أخرى والتمتع به خلاصاً من الاضطهاد" [٢].

---

[١] – راجع الرابط: http://www.amnesty.org/ar/refugees-and-migrants

[٢] – مرجع سابق

وقد نصت اتفاقية اللاجئين الصادرة عام ١٩٥١ على عدم جواز الإعادة القسرية للاجئ إلى البلد التي نزح عنها خوفاً من تعرضه للاضطهاد والتعذيب.

وفي العالم العربي كانت مأساة اللجوء الأولى هي في فلسطين بسبب الاحتلال الاستيطاني الإسرائيلي ولكن اليوم تزايد عدد الدول العربية التي يخرج أبناؤها منها بسبب العنف والاحتلال وتتصدر العراق هذه الدول مع أكثر من أربعة ملايين لاجئ في الداخل والخارج منهم حوالي المليوني لاجئ في سورية والأردن مع ما يرتبه ذلك من عبء كبير على البلدين. مع العلم أن هناك بلداناً عربية ترفض استقبالهم كالكويت مثلاً والسعودية التي تبني على حدودها مع العراق جداراً أمنياً متطوراً للغاية. ورغم أن الولايات المتحدة الأمريكية هي المتسبب الأول بمأساة اللجوء العراقي، إلا أنها ترفض استقبال أكثر من عدة مئات منهم.

٢- المهاجرون:

بالنسبة للمهاجرين هناك سلسلة من الاتفاقيات التي تنظم أوضاعهم وحقوقهم مثل الاتفاقية رقم /٩٧/ لعام ١٩٤٩ بشأن العمال المهاجرين، والاتفاقية رقم /١٤٣/لعام ١٩٧٥بشأن الهجرة في الأحوال الجائرة، وهاتان الاتفاقيتان صادرتان عن منظمة العمل الدولية.

إضافة إلى توصيات لجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري رقم /١١/ للعام ١٩٩٣، ورقم /٣٠/ لعام ٢٠٠٤.

كما أن هناك الاتفاقية الدولية لحماية جميع العمال المهاجرين وأسرهم، التي دخلت حيز النفاذ عام ٢٠٠٣،وهي تكفل حقوق المهاجرين في التعليم، وفي

حرية العقيدة وحرية التعبير، وفي المساواة أمام المحاكم وفي حقوق العمل، واتفاقية مكافحة الجريمة المنظمة عبر الحدود، والبروتوكولين المكلين لها، الأول خاص بالمنع والمعاقبة على الاتجار بالبشر، والثاني خاص بمكافحة تهريب المهاجرين عن طريق البر والبحر والجو عام ٢٠٠٤.[١]

والهجرة نوعان نظامية وغير نظامية. وإذا كانت الحقوق مصونة بصورة معقولة في الحالة الأولى، إلا أنها بالتأكيد مهدورة بصورة غير معقولة في الحالة الثانية. وأسباب الهجرة متعددة ولكن أهمها البحث عن وضع معيشي أفضل في بلدان متقدمة أو في البلد ذاته ما يعرف بالهجرة من الريف إلى المدينة، أو الهرب من الاضطهاد السياسي والقمع في بلد المهاجر.

٣- في الممارسة

لا يمكن الحديث عن احترام حقوق اللاجئين والمهاجرين في الدول التي أتوا إليها، إذا كانت هذه الدول تقوم بانتهاك حقوق مواطنيها الأصليين، فأول ما يتعرضون له من انتهاك للحقوق هو عزلهم في مخيمات هامشية نائية لا يتوفر فيها الحد الأدنى للحياة الكريمة. الأمر الذي رفضه التقرير الصادر عن مفوضية الأمم المتحدة للاجئين عام ٢٠٠٦ بعنوان " حالة لاجئي العالم: العزل الإنساني في الألفية الجديدة " رفضه كذلك التقرير الذي نشرته مجلة "عرض حالة لاجئي العالم" عام ٢٠٠٦ أيضاً بعنوان " عزل لاجئي العالم: إنكار للحقوق وإهدار للإنسانية"[٢]. وعدّ هذان التقريران أن فكرة العزل تتنافى مع كرامة الإنسان وحريته.

---

١ – تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ – مرجع سابق –ص ٣٠٢

٢ – المرجع السابق – ص ٢٩٢

ومن الجدير بالقول إن اللاجئين الفلسطينيين في سورية وعددهم يقارب النصف مليون لاجئ يعيشون حياة مماثلة لحياة السوريين ويتمتعون بكافة حقوقهم ما عدا الحقوق السياسية " ترشيح وانتخاب ". ولمعرفة أهمية هذا الأمر نقارن حالة اللاجئين الفلسطينيين في سورية بحالة إخوانهم في لبنان الذين يصل عددهم إلى حوالي / ٤٠٠ / ألف لاجئ يمنع عليهم القانون اللبناني العمل في /٧٢/ نوعاً من أنواع العمل، وقد جرى تخفيضها مؤخراً إلى /٥٠ / نوعاً [١].

وبالنسبة للمهاجرين يشير تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٩، إلى الفوائد التي تقدمها الهجرة إلى بلدان المنشأ والمقصد معاً، ويقدم حزمة مقترحات لتشكيل أفضل فرصة لتعظيم آثار الهجرة على التنمية البشرية وهي:

- تحرير القنوات النظامية التي تسمح للأشخاص في البحث عن عمل في الخارج وتبسيطها.
- كفالة الحقوق الأساسية للمهاجرين.
- الحد من تكاليف العملية المرتبطة بالهجرة.
- النهوض بمستوى النتائج التي تعود على المهاجرين وبلدان المقصد.
- التمكين من فوائد التنقل الداخلي.
- جعل قابلية التحرك جزءاً لا يتجزأ من الاستراتيجيات الإنمائية الوطنية.[٢]

---

[١] – المرجع السابق – ص ٢٩٧

٢ – تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٩– مرجع سابق– ص ٩٥

رابعاً: حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة

شهد الربع الأخير من القرن العشرين تزايد الاهتمام العالمي بالمعوق وحقوقه، بهدف حصول المعوق على نصيبه من الرعاية والاهتمام والحقوق والواجبات، وخاصة بعد تزايد أعداد المعوقين نتيجة الحروب.

١- في النصوص

أصدرت الأمم المتحدة – إعلان حقوق المتخلفين عقلياً- عام ١٩٧١، وإعلان حقوق المعوّقين عام ١٩٧٥، كما أنها حددت يوم /٣/ كانون الأول من كل عام يوماً عالمياً للمعوقين، وخصصت العقد من ١٩٨٣ ـ ١٩٩٢ عقداً خاصاً بالمعوقين.

وفي العام ٢٠٠٦ صدرت اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة ومعها بروتوكول اختياري. تضمنت تعريفاً للمعوق باعتبار كلمة "معوق" تعنى شخصاً عاجزاً كلياً أو جزئياً عن ضمان حياة شخصية واجتماعية أو طبيعية نتيجة نقص خلقي وغير خلقي في قدراته الجسمية أو الفكرية، وهذا تطوير لتعريف المعوق باتجاه إعطائه بعداً اجتماعياً أكثر منه جسدياً، ما يعني أهمية تكيف المجتمع ذاته مع المعوقين، وهذا يعني بحسب الاتفاقية ضرورة منح المعوقين جميعهم كافة الحقوق من دون استثناء، ولا تمييز بعرق أو لون أو جنس أو لغة أو سياسة أو طبقة أو قرار أو أي أمر يتعلق بالمعوق نفسه أوعائلته، والدول الأطراف تلتزم بتحقيق كل الوسائل والسبل التي تمكن المعوق من التعامل مع بيئته المحيطة بأيسر الطرق وأكثرها إنسانية وتحقيقاً لكرامته، ووضعت الاتفاقية آلية لمتابعة تنفيذ هذه البنود فطلبت من الدول

الأطراف أن تقدم إليها تقارير دورية مرة كل أربع سنوات على الأقل توضح فيها مدى التقدم الذي حققته في تطبيق البنود المذكورة [1].

بدورهم أقام العرب عدة مؤتمرات تبحث في الارتباط بين التنمية وحقوق المعوقين، كما أعلنت الجامعة العربية أن العقد الممتد بين ٢٠٠٤ و ٢٠١٣ هو عقد المعوق العربي.

وفي عام ٢٠٠٤ صدر" الميثاق العربي لحقوق الإنسان " عن القمة العربية السادسة عشر التي استضافتها تونس وجاء في المادة / ٤٠/ منه:

١. تلتزم الدول الأطراف بتوفير الحياة الكريمة لذوي الإعاقات النفسية والجسدية والتي تكفل لهم كرامتهم مع تعزيز اعتمادهم على أنفسهم وتيسير مشاركتهم الفعلية في المجتمع.
٢. توفر الدول الأطراف الخدمات الاجتماعية مجاناً لذوي الإعاقات.....
٣. توفر الدول الأطراف كل الخدمات التعليمية المناسبة للأشخاص ذوي الإعاقة آخذة في الاعتبار أهمية الدمج في النظام التعليمي....

٢- في الممارسة

إذا كانت حقوق الإنسان تهدر بصورة عامة، فمن الطبيعي القول أن حقوق المعوق لم تحترم كما يجب على الصعيد العربي والدولي، ويشير تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ إلى مجموعة من الملابسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تحد من انطلاق العالم العربي في مسيرته نحو تفعيل نصوص الاتفاقيات الدولية والوفاء بالتزاماته تجاه حقوق المعوقين ومن هذه الملابسات والعوائق:

[1] تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨-مرجع سابق – ص٣٠٦

١. القصور المعلوماتي: هناك مشكلة عربية حقيقية في التعامل مع المعلومات تبدأ من كيفية الحصول إليها وصولاً إلى كيفية استخدامها والاستفادة منها، فهناك فقر مدقع في المعلومات عن حجم التحدي المفترض مواجهته في مشكلة الإعاقة، وقصور الإحصائيات والمعلومات حول عدد المعوقين وأمكنة تواجدهم ونوعية إعاقتهم،وحتى الآن لا توجد أرقام موثوقة عن عدد المعوقين بعد الحرب في العراق، أو على لبنان عام ٢٠٠٦، حيث تقدر بعض المصادر عددهم في العراق بمليون معاق ولكن يبدو أن الرقم الحقيقي أكثر من ذلك.

٢. الإرث المجتمعي تجاه الإعاقة: يمتلك المجتمع العربي نظرة غير صحية تجاه المعوق فهو يعدّ الإعاقة مرضاً معيباً، الأمر الذي يدفعه إلى الإنكار والتكتم والإحجام عن المساعدة في إيجاد الحل لها، ما يؤدي إلى تكريس التمييز ضدهم، كما أن انتشار ظاهرة زواج الأقارب تسهم في زيادة المشكلة وزيادة أعباء حلها.

٣. معوقات اقتصادية: تتمثل هذه المعوقات بأن الدولة العربية لا تقدم التنمية الاقتصادية المطلوبة للبلد كله فكيف بالمعوق، الذي لا تقدم له ما يتطلبه وضعه الصحي لموائمته مع المجتمع، نظراً للكلفة العالية لهذه المتطلبات مثل الأجهزة التعويضية والبرامج التأهيلية ومستحدثات لغات الإشارة ولغات برايل والأجهزة الاتصالية الخاصة، وتكلفة التدريب الخاص لمن سيقومون بالإشراف عليها. كما توجد صعوبة في الالتزام بنسبة خاصة حسب القوانين للمعوقين في الوظائف العامة ففي سورية على سبيل المثال تحدد نسبة

المعوقين في الوظائف العامة بـ /٤ % / وغالباً لا تطبق كاملة بسبب ارتفاع نسبة البطالة العامة والمقنعة في الوظائف الحكومية[١].

الرهان الحقيقي برأينا يجب أن يبدأ من التعليم، بالقيام بدمج المعوقين مع أقرانهم الأصحاء بهدف العيش الطبيعي معهم ما يؤدي إلى تسريع عملية إدماجهم، أو إعادة إدماجهم في المجتمع، وقد أطلقت منظمة اليونسكو بالتعاون مع بعض المنظمات الأهلية والتطوعية والحكومية مبادرة المدرسة الجامعة باعتبارها حلاً مستقبلياً لهذه المشكلة.

وهذا الأمر بالتحديد كان في صلب اهتمامات مؤتمر سلامنكا بإسبانيا عام ١٩٩٤ [٢]. الذي حضره ممثلو (٩٢) دولة و (٢٥) منظمة دولية. وقد جاء في إعلان سلامنكا:

١- أن لكل طفل حقاً أساسياً في التعليم ويجب أن يعطي فرصة بلوغ مستوى مقبول من التعليم والمحافظة عليه،

٢- إن لكل طفل خصائصه الفريدة واهتماماته وقدراته واحتياجاته الخاصة في التعليم.

٣- إن نظم التعليم يجب أن تعمم والبرامج التعليمية ينبغي أن تطبق على نحو يراعى فيه التنوع في الخصائص والاحتياجات.

٤- يجب أن تتاح لذوي الاحتياجات التربوية الخاصة فرص الالتحاق بالمدارس العادية التي ينبغي أن تهيئ لهم تربية محورها الطفل وقادرة على تلبية تلك الاحتياجات.

---

١ -تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان لعام ٢٠٠٨ – مرجع سابق -ص ٣٠٧-٣٠٨

٢ – راجع الرابط: http://www.caihand.org/tf.htm

٥- إن المدارس العادية التي تأخذ هذا المنحى الجامع هي أنجح وسيلة لمكافحة مواقف التمييز وإيجاد مجتمعات حقيقية وإقامة مجتمع متسامح وبلوغ هدف التعليم للجميع، وأن هذه المدارس توفر فضلاً عن ذلك تعليماً مجدياً لغالبية التلاميذ وترفع مستوى كفاءتهم مما يترتب عليه في آخر المطاف فعالية تكاليف النظام التعليمي برمته.

وقد تبع هذا الإعلان توصيات أعدت بشكل عام لحكومات الدول، وللوكالات الدولية، والمنظمات المعينة وهي تتعلق بالخطوات التي ينبغي اتخاذها في سبيل تحقيق هذه المبادئ.

وأكد المؤتمر أنه يترتب على الدول مسؤولية الاعتراف بمبدأ المساواة في فرص التعليم في المرحلتين الابتدائية والثانوية والمرحلة العليا، وذلك ضمن أطر مدمجة، للمعوقين من الأطفال والشباب والكبار. وتكفل أن يكون تعليم الأشخاص المعوقين جزءاً لا يتجزأ من النظام التعليمي، مع ضرورة تقديم خدمات الترجمة إلى لغة الإشارات وسائر خدمات الدعم الملائمة لكل نوع من الإعاقة على حدة.

الباب الثالث

ضمانات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية

على المستويين الوطني والدولي

الباب الثالث

ضمانات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية على المستويين الوطني والدولي

* الفصل الأول: الضمانات الدستورية لحقوق الإنسان (دولة القانون)

المبحث الأول: مبدأ المشروعية وفكرة الشرعية

المبحث الثاني: مبدأ الفصل بين السلطات

المبحث الثالث: مبدأ الرقابة على دستورية القوانين

*الفصل الثاني: الضمانات حقوق الإنسان وحرياته على المستويين الدولي والإقليمي

المبحث الأول: الضمانات على المستوى الدولي

المبحث الثاني: الضمانات على المستوى الإقليمي

المبحث الثالث: المنظمات غير الحكومية وحقوق الإنسان

*الفضل الثالث: حقوق الإنسان العربي وإشكالية التطبيق

المبحث الأول: تحديات التخلف

المبحث الثاني: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

المبحث الثالث: تسييس حقوق الإنسان

من المتفق عليه أن أي حق مهما كان واضحاً وجلياً فهو يحتاج إلى ضمانات حقيقة تحميه وتمنع العبث به ومحاولة الآخرين الانتقاص منه، وإذا كانت الأعراف والعادات والسلطة داخل المكونات الصغرى تحمي الحقوق قديماً، فاليوم يتفق الجميع أن الدولة، في المقام الأول، هي التي تحمي الحق، ولكي يحدث هذا يجب أن تخضع هي أولاً للقانون، وهذا الأمر إن كان يصدق على جميع أنواع الحقوق، فهو بالتالي يصدق بصورة أدق على حقوق الإنسان، التي تحتاج حمايتها بالدرجة الأولى إلى دولة قانون، دولة تحترم القانون وتعمل على تطبيقه.

تتنوع ضمانات احترام حقوق الإنسان في الدساتير الوطنية، ويمكن أن نميز بين نوعين رئيسيين من هذه الضمانات وهما: الضمانات الدستورية بمعنى مجموعة الأحكام والمبادئ التي تتضمنها الدساتير الوطنية لكفالة تمتع الأفراد بحقوقهم وحرياتهم، والضمانات القضائية المتمثلة في الدور الذي يضطلع به القضاء في كل ما يتعلق بحماية هذه الحقوق والحريات، والنوع الأخير وإن كان في عداد الضمانات الوطنية، إلا أن الاتفاقات والمواثيق والإعلانات الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان قد عنيت بدورها بالتأكيد على ضرورتها[1].

إن بعض هذه الضمانات يتداخل مع مفهوم الحقوق الأساسية المقررة للأفراد، إنها ذات طبيعة مزدوجة فهي من ناحية يمكن النظر إليها بوصفها حقوقاً يجب الاعتراف بها حتى يتسنى لكل فرد التمتع بها ويمكن النظر إليها من ناحية أخرى بوصفها تشكل ضمانات أساسية لحقوق معينة، فحرية الفكر وحرية الرأي والتعبير مثلاً هي حقوق مقررة للأفراد، لكنها بذات الوقت تشكل ضمانات مهمة يستطيع الأفراد المطالبة من خلالها بما يعدّونه حقوقاً لهم [2].

وضمانات حقوق الإنسان يفترض أن توجد على ثلاثة مستويات: الأول هو مستوى الدولة الوطنية، والثاني المستوى الإقليمي، والثالث المستوى الدولي. وسنحاول في هذا الباب بحث هذه الضمانات على المستويات الثلاثة.

---

١ –. أحمد الرشيدي – مرجع سابق، ص ١٥٥

٢ – المرجع السابق، ص ١٥٦–١٥٧

الفصل الأول

الضمانات الدستورية لحقوق الإنسان وحرياته

(دولة القانون)

إن ضـمان احتـرام حقـوق الإنسـان يتمثـل بصـورة أساسـية بـأمرين: الأول سياسي، والثاني قانوني: يتمثل السياسي بالمبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدولة من حيث جوهر نظامها وماهيته.

ويتمثـل القـانوني بالقواعـد الدسـتورية والقانونيـة التـي تمنـع الانحـراف وسـوء التطبيـق، بمـا يـؤمن احتـرام حقـوق الإنسـان وتطبيقاتهـا، وبتـداخل السياسـي بالقانوني فإن هذه الضمانات يتداخل بعضـها البعض إلا أنـه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي: مبدأ المشروعية و فكرة الشرعية، ومبدأ الفصل بين السلطات، ومبدأ الرقابة على دستورية..

المبحث الأول

مبدأ المشروعية وفكرة الشرعية

أولاً: تحديد المفهوم

تعدّ فكرة المشروعية حديثة نسبياً فلم يكن من الممكن التفكير في وجودها قديماً حيث إنها تمثل إخضاع الحاكم لقوانين تسمو عليه، ونعلم جيداً أن الحكام تاريخياً كانوا آلهة أو أنصاف آلهة، فلم يكن من الممكن تطبيق هذه النظرية عليهم، بل لم يكن من الممكن مجرد التفكير في ذلك.

فحتى عندما ظهرت الأفكار الديمقراطية بداية في أوروبا، واستقر الأمر على إعطاء مجموعة من الحقوق والحريات للأفراد فيما بينهم إلا أنهم لم يقروا آنذاك بأي حقوق للفرد قبل الدولة أو في مواجهتها، وظل سلطان الحاكم دون حدود [1].

أما فكرة الشرعية فهي صفة تنسب للنظام السياسي القائم في دولة ما، وهي تتحدد من خلال مدى تمثيل هذا النظام لمصالح الخاضعين له ومدى قبول هؤلاء لهذا النظام، ونستطيع أن نميز بين أنواع مختلفة للشرعية ففي الماضي كانت هناك الشرعية الثيوقراطية وفيها يكون مصدر السلطة من الله، وتقابلها الشرعية الديمقراطية حيث يكون الشعب هو مصدر السلطة، وهناك الشرعية الثورية حيث يستمد النظام شرعيته من الثورة، ونجد أيضاً الشرعية الدستورية التي يستمد فيها النظام السياسي شرعيته من استمرار عمل المؤسسات.

---

١ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق ص ٣٣٢

ويعتبر ماكس فيبر أن النظام الحاكم يكون شرعياً عند الحد الذي يشعر فيه مواطنوه أن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة [١].

والحال أن فكرة الشرعية تأتي في مجال الطاعة السياسية للأفراد، بمعنى آخر كيف يتقبلون نظامهم السياسي ويخضعون له وهذا مفهوم سياسي، بينما يأتي مفهوم المشروعية بمعنى خضوع السلطات للقانون وهذا مفهوم قانوني.

وحين يتقبل الأفراد نظامهم السياسي وتخضع السلطات للقانون، فإننا نجد الصيغة الفضلى لحماية الحقوق والقيام بالواجبات، وهذا أكثر ما نجده اليوم في الأنظمة الديمقراطية بغض النظر عن بعض الهنات.

وإذا كانت الشرعية في النظم الديمقراطية تأتي من الشعب الذي يختار نظامه السياسي، وتأتي المشروعية من خضوع السلطات للقانون المنبثق عن إرادة الشعب، فالأمر مختلف في الإسلام فالشرعية إنما هي لشرع الله الذي أوجب إقامة الدولة وجهازها الحاكم، فالدولة في الإسلام محكومة بالتشريع الذي أقامها ومقيدة بمبادئه العامة ومقاصده الأساسية، فلا فرق هنا بين الشرعية والمشروعية حيث أن مصدرهما واحد وهو الله تعالى [٢].

وبعودة سريعة إلى التاريخ الإسلامي ـ وحتى وقتنا الحالي ـ نجد أن كل حكم حتى لو انحرف عن مبادئ الإسلام، فإنه يستظل بظل الإسلام طلباً للشرعية والمشروعية معاً.

---

١ – ثامر كامل محمد، إشكالية الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، في حقوق الإنسان والرؤى العربية والعالمية، مرجع سابق – ص ٢٧٠

٢ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق – ص ٣٣٤

ثانياً: دور مبدأ المشروعية كضمان لحماية الحقوق والحريات

نستطيع أن نلخص هذا الدور في ثلاث نقاط:

١ـ منع تعسف السلطة باستخدامها حقها في إصدار قرارات تحد من حريات الأفراد. باعتبار أن تلك الحقوق والحريات قد اكتسبت حماية قانونية وشرعية منذ أن أقرها المشرع، وبالتالي ليس للسلطة أياً كانت أن تخالف القانون، وليس لها أن تقيد الحريات العامة بقرارات فردية ولا أن تصادر حقاً ثابتاً لفرد أو جماعة، لأن الحريات العامة لا تقيد إلا بما يحقق النفع العام، أو الصالح المشترك لجميع أفراد المجتمع، وتقدير ذلك وتقريره يكون لهيئة تشريعية لها صفات معينة.

وإذا فعلت الدولة ذلك، فقيدت الحريات وصادرت الحقوق بقرارات فردية، فإنها تكون قد خالفة مبدأ المشروعية، فقدت بالتالي شرعيتها، وانحرفت، ولذلك أثر كبير على الحقوق والحريات.

٢ـ إلزام السلطات نفسها باحترام الحقوق والحريات. فالدولة بمقتضى مبدأ المشروعية يجب أن تضرب لرعاياها المثل الأعلى حتى يحترموها.

٣ـ إيجاد تقارب بين السلطة والمحكومين، نتيجة لخضوع الجميع للقانون. لأن هذا الأمر يخفف من عبء الدولة في حماية الحريات، نتيجة لوعي ومعرفة الطرفين بحدود حقوقهم الأمر الذي يدعوهم لاحترام هذه الحدود وعدم الخروج عليها [١].

وقد تضمنت معظم الدساتير العربية هذه النقاط بصورة أو بأخرى. إذ تنص مختلف الدساتير على وجود رقابة قضائية على أعمال السلطة التنفيذية عملاً بمبدأ فصل السلطات، وقد يقوم بهذا الأمر القضاء العادي أو المحكمة

---

١ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق – ص ٣٣٦–٣٣٧

الدستورية، التي تملك حق النظر في ملائمة القوانين الصادرة عن السلطات للدستور وتملك حق طلب تعديلها أو إلغائها، ما يعني ضمانة فعلية للحقوق والحريات " لأنها تدفع السلطة المشرعة في الدولة إلى التروي والاحتياط فيما تصدره من قوانين فيها مساس بالحقوق والحريات" [١].

والرقابة القضائية إما أن تكون رقابة امتناع أو رقابة إلغاء ففي الأولى تمتنع السلطة القضائية عن تطبيق حكم القانون المخالف للدستور، وفي الثانية تأمر بإبطاله.

وقد تضمنت معظم الدساتير العربية هذين النوعين من الرقابة ومنها الدستور السوري.

إن مبدأ خضوع الدولة للقانون شرط ضروري ولازم لضمان احترام حقوق الإنسان، إلا أنه لا يشكل الشرط الكافي، إذ أنه يمكن تصور مبدأ المشروعية في جميع الأنظمة السياسية، ديمقراطية كانت أم ديكتاتورية، فالنازية والفاشية كلاهما دولة قانون من حيث خضوعهما لقاعدة قانونية تسمو على إرادة الحكام، وهي مصلحة الأمة، إلا أنهما لا يعترفان للفرد بأي وجود مستقل عن كونه عضواً في الجماعة وبالتالي فإنه لا يتمتع بأي حقوق فردية، إذ أن حقوقه هذه تضمحل أمام مصلحة الأمة وواجباته نحوها تطغى على كل ما يمكن أن يكون له من حقوق وهذا يعني أن مبدأ المشروعية لا يكفي لضمان احترام حقوق الإنسان ما لم يكن الفرد ذاته موضع احترام في النظام السياسي القائم، وهذا الاحترام لا يكون إلا في ظل نظام ديمقراطي يختار فيه المحكومون الحاكمين عن طريق الانتخابات الحرة الصحيحة [٢].

---

١ – المرجع السابق – ص ٣٣٧

٢ – رامز عمار – مرجع سابق، ص ١٦٢

فمبدأ المشروعية لا يكفي بذاته ما لم يقترن بمبدأ الشرعية القائمة على الديمقراطية، فالمشاركة الديمقراطية غدت أحد معايير شرعية السلطة السياسية في أي دولة.

المبحث الثاني

مبدأ الفصل بين السلطات

أولاً- مفهوم مبدأ الفصل بين السلطات

يعدّ أفلاطون أن وظائف الدولة يجب أن تتوزع على هيئات مختلفة، مع إقامة التعاون فيما بينها، بحيث لا تنفرد أحدها بالحكم ويعم الاستبداد وقد قسم أرسطو وظائف الدولة إلى ثلاث: الأمر ـ المداولة ـ العدالة، تقوم على كل منها هيئة مستقلة، ولكن بما لا يمنع من التعاون فيما بينها [١].

ولكن لا يمكن سوى الاعتراف بأن مبدأ الفصل بين السلطات قد ترسخ في أوروبا في العصور الوسطى، أولاً عبر جون لوك في كتابه الشهير " في الحكم المدني " عام ١٦٩٠ إذ أشار إلى أهمية هذا المبدأ، وقسم السلطات إلى ثلاث: تشريعية، تنفيذية، واتحادية وأشار إلى أهمية الفصل بينها لمنع الاستبداد [٢]، جاء موقف لوك هذا في محاولة منه لتقليص الصلاحيات الواسعة التي كان يتمتع بها ملوك(آل ستيوارات) في إنجلترة، الذين كانوا يحكمون حكماً مطلقاً، ويجمعون في أيديهم السلطات الثلاث الأمر الذي أدى إلى شيوع الاستبداد والطغيان، الأمر ذاته كان في فرنسا حيث وصل الاستبداد إلى ذروته في عهد لويس الرابع عشر، الذي قال مقولته الشهيرة: "أنا الدولة" [٣].

وقد قام المفكر الفرنسي (مونتسكيو) برفع هذا المبدأ إلى مرتبة العقيدة الدستورية العامة، وذلك في كتابه المسمى "روح الشرائع" عام ١٧٤٨م.

---

١ – فيصل كلثوم – مرجع سابق – ص ٢٩٧

٢ – للمزيد جون لوك في الحكم المدني– مرجع سابق– ص ٢٢٦ـ ٢٢٧ ـ ٢٢٨

٣ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق ٣٤٢

فقد اعتبر (مونتسيكيو) أن الفصل بين السلطات هو شرط لوجود الحرية [١]، لأنّ كل فرد بيده سلطة ينزع بطبيعته إلى إساءة استعمالها، وللحيلولة دون ذلك لابد من تقسيم أو توزيع تلك السلطة، فلا يجوز اجتماع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في يد شخص واحد أو في يد هيئة حاكمة واحدة، لأن هذا الأمر يضر بمبدأ الحرية، فالحرية برأيه لا يمكن أن توجد إلا في ظل الحكومات المعتدلة واجتماع السلطات الثلاث في هيئة واحدة سوف يعدم هذا الاعتدال ليحل محله الاستبداد والتعسف في ممارسة السلطة، لأن التجارب أثبتت نزوع الإنسان إلى السيطرة والطغيان، وهذا كفيل بتحول الحكم القائم في أي دولة إلى حكم استبدادي بعيد عن أي ضوابط أو حدود أخلاقية وقانونية توقف هذا النزوع، فالفضيلة نفسها في حاجة إلى حدود على حد قوله [٢].

فإذا أراد أي نظام سياسي تأمين أعظم قدر من الحرية والحقوق للأفراد، لا بد من توزيع السلطات على هيئات مختلفة تحد الواحدة منها الأخرى وتحول دون طغيانها، " لكي لا يساء استعمال السلطة، يجب أن توقف السلطة السلطة، ذلك بحكم ترتيب الأشياء" [٣].

إذاً **إن** المقصود بالفصل بين السلطات كضمانة من ضمانات حماية الحقوق والحريات: أن تكون لكل سلطة من سلطات الدولة الثلاث اختصاصاتها المحدودة، فتقوم التشريعية بمهمة التشريع، وتترك مهمة التنفيذ للسلطة التنفيذية، وبدورهما لا يتدخلان بعمل القضاء الذي تقوم به السلطة القضائية منفردة، وهذا الأمر لا يمكن أن يتم على أرض الواقع بصورة قاطعة باتة فلا

---

١ – خضر خضر – مرجع سابق – ص١٥٦

٢ – فيصل كلثوم، مرجع سابق، ص ٣٠٠

٣ – المرجع السابق – ص ٣٠٠

بد أن يكون الفصل مرناً، وأن يكون هناك نوع من التعاون بين تلك السلطات لضمان سير العمل في الدولة.

ثانياً ـ أهمية الفصل بين السلطات كضمانة للحقوق والحريات:

يعد مبدأ الفصل بين السلطات من الضمانات المهمة لحماية الحقوق والحريّات في النظم السياسيّة المعاصرة، لأنه عندما يمنع تركز السلطة في يد هيئة واحدة أو شخص واحد، فإنه في الآن ذاته يمنع الاستبداد بالسلطة، ويفتح المجال واسعاً أمام السلطات المختلفة لمراقبة وموازنة عمل بعضها البعض، وبالتالي الحد من الانحراف، أمّا إذا تجمعت وظائف الدولة في يد واحدة فإنّه حتى ولو قيّدت بقواعد معينة في الدستور، فما هي الضمانة بأن تحترم هذه القواعد وما السبيل لإيقاف الحاكم ومنعه من الاستبّداد بالسلطة.

وتتجلى أهمية مبدأ الفصل بين السلطات من خلال ارتباطه بمبدأ المشروعية، فالفصل بين السلطات يعد ضمانة أساسية لمبدأ المشروعية، وغياب الأول يعني انعدام الثاني، إذ لا يمكن إعمال مبدأ المشروعية في ظل نظام تتجمع فيه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في يد هيئة واحدة، فمن يضمن خضوع كل سلطة من هذه السلطات للقانون، ومن يرسم حدود عملها ويقرر بطلان تصرفاتها.

إن مبدأ الفصل بين السلطات يجب ألا يفهم ـ بأي حال ـ على أنه يقيم سياجاً منيعاً بين السلطات العامة في الدولة، وبفصل بينها فصلاً مطلقاً، فهذا الفهم يبعد المبدأ عن معناه الصحيح، ويجعل من تطبيقه مستحيلاً، ولعل أهمية هذا المبدأ كضمانة للحقوق والحريات، تبدو قليلة بصورة ملحوظة في العالم العربي، حيث تعاني جميع دوله من قوة وتضخم السلطة التنفيذية، وتشعب أجهزتها الرقابية والأمنية، مما يمكنها من السيطرة على السلطتين التشريعية والقضائية بحكم الواقع، وقد تكون هذه السيطرة بحكم القانون نظراً لوجود

العديد من النصوص الدستورية والقانونية التي تمنح رأس السلطة التنفيذية صلاحيات واسعة تمكنه من التدخل في عمل السلطتين الأخريين.

وإذا كانت الحماية القضائية من أهم شروط إعمال مبدأ سيادة القانون في أي دولة، وبالتالي من أهم شروط تطبيق ضمانات احترام حقوق الإنسان وحرياته، فإن الأمر في البلدان العربية مختلف تماماً، فهي تعاني كذلك ـ بالإجمال ـ من ضعف السلطة القضائية، خاصة في مواجهة السلطة التنفيذية، ما يجعل الحماية القضائية، تبدو في العالم العربي، أضعف الحلقات ضمانات احترام حقوق الإنسان وحرياته.

ثالثاً ـ مدى إعمال الفصل بين السلطات في النظم السياسية المعاصرة

يعد مبدأ الفصل بين السلطات اليوم من أهم الشروط لإقامة نظام الدولة القانونية في النظم السياسيّة المعاصرة، وأحد المبادئ الدستورية الهامة التي نراها في أغلب الدساتير العالمية، بالإضافة إلى أنه وكما أسلفنا يعتبر ضمانة أساسية من ضمانات حماية الحقوق والحريّات، ولكن النظم السياسية المعاصرة التي أخذت بهذا المبدأ تفاوتت فيما بينها في مدى تطبيقه، تبعاً لعوامل مختلفة تتعلق بمدى التطور السياسي والاجتماعي والثقافي للبلد المعني،إلا أن جميعها لا تأخذ بالفصل التام أو المطلق بين السلطات، ويمكن لنا أن نأخذ ثلاث نماذج لفصل السلطات هي النظام الرئاسي الأمريكي، والنظام البرلماني الإنكليزي، والنظام السوري، كما سنبحث هذا الأمر في الإسلام.

١ـ مبدأ الفصل بين السلطات في النظام الرئاسي الأمريكي:

يقوم النظام الرئاسي الأمريكي على الفصل الشديد بين السلطات الذي يكاد يكون تاماً، وما يميزه عن غيره من النظم السياسية العالمية، أنه من أكثر النظم الدستورية استقراراً حيث لم تجر على دستوره الصادر عام /١٧٨٧/ سوى تعديلات عدة ورغم ذلك فإنه لم ينجح في أن يصبح مثلاً تتمثل به دول العالم الأخرى فبقي فريداً من نوعه رغم محاولات تقليده التي لم تنجح أبداً.

فالرئيس الأمريكي ينتخب من الشعب مباشرة عبر عملية معقدة بعض الشيء ليس هنا المجال لتفصليها، ولكنه يتولى السلطة التنفيذية بالكامل، فيعين ويعزل وزراءه بكل حريّة، وهم مسؤولون أمامه مباشرة، دون أن يكون للسلطة التشريعية حق استجوابهم أو عزلهم، ولكن لهذه السلطة ممثلة في مجلس النواب حق اتهام شخص الرئيس عندما يرتكب جرائم خطيرة تمس أمن الدولة، ويتولى مجلس الشيوخ محاكمته.

أما السلطة التشريعيّة فيتولاها الكونجرس، والذي يتكون من مجلسين منتخبين انتخاباً مباشراً من أفراد الشعب وهما: مجلس الشيوخ ومجلس النواب، وينعقد الكونغرس ولا يمكن للرئيس دعوته إلى الانعقاد إلا في حالة الطوارئ. ويملك الرئيس والكونغرس أساليب مختلفة للتأثير على بعضهم البعض، ولكنها ضعيفة بعض الشيء من جهة الرئيس.

أما القضاة فهم مستقلون، ويمتلكون سلطة الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، ومراقبة مشروعية القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية، ومن حق المحاكم مراقبة دستورية القوانين والامتناع عن تنفيذ ما يخالف الدستور.

وهكذا نجد أنه رغم أن الولايات المتحدة تعتبر من أكثر الدول التزاماً بمبدأ فصل السلطات، إلا أن هذا الأمر ليس صحيحاً بالمطلق، فهناك تداخل

واضح بين عمل السلطات الثلاث ما يجعل من الصعب رسم حدود واضحة للفصل فيما بينها [1].

٢ ـ مبدأ الفصل بين السلطات في النظام البرلماني الإنجليزي:

يتميز هذا النظام بالمرونة والانسجام التام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية،فهو نظام يتفادى الفصل الشديد بين السلطات، كما هو الحال في النظام الرئاسي الأمريكي، فهو يقوم على الفصل المرن بين السلطات، الذي يحقق التعاون والتوازن، فالسلطة التشريعية (البرلمان) في إنجلترا تتكون من مجلسين: مجلس العموم واللوردات، غير أن سلطات مجلس اللوردات من الناحية الفعلية شكلية.

والسلطة التنفيذية تتشكل من الحزب الفائز بأغلبية الأعضاء في مجلس العموم، ويكون زعيم هذا الحزب هو رئيس الوزراء، والذي من حقه أن يعين وزراءه من داخل مجلس العموم أو من خارجه، ومن حق رئيس الوزراء أن يطلب حل البرلمان دون أن يضطر إلى الاستقالة، وأن يتخذ القرارات العاجلة دون رجوع إلى مجلس وزرائه ويكون هو ووزراءه مسؤولين بالتضامن أمام السلطة التشريعية، والتي بدورها تمارس حقها في التشريع وفي الرقابة عن طريق الاستجوابات والأسئلة، وطرح الثقة في الحكومة.

وكل من السلطتين لا تستقل بوظيفتها بل تشاركها السلطة الأخرى ولو في جزء يسير منها، فالسلطة التنفيذية تشارك في الوظيفة التشريعية بإصدار تشريعات ثانوية، والسلطة التشريعية تشارك في الوظيفة التنفيذية بوضع الميزانية، وهما تشتركان في نفس الوقت في بعض المجالات كوضع

---

[1] – راجع العلاقة بين السلطات في النظام الرئاسي الأمريكي، فيصل كلثوم – مرجع سابق – ص ٥٣٩-٥٤٩

المعاهدات ورسم السياسة الخارجية، فالحكومة تفاوض وتقترح، والبرلمان يصادق ويقرر[1].

٣ ـ مبدأ الفصل بين السلطات في سورية:

لقد أقر الدستور السوري عام ١٩٧٣ م مبدأ الفصل بين السلطات، فقد قسم السلطات إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية، وحدد ما تملكه كل منهم من صلاحيات للحد من سلطة الأخرى.

فالسلطة التشريعية ممثلة بمجلس الشعب تتكون من أعضاء يتم انتخابهم من قبل المواطنين، وتمارس حقها في التشريع وفي مراقبة الحكومة عن طريق الاستجوابات والأسئلة، وطرح الثقة فيها وسحبها منها.

أمّا السلطة التنفيذية فتتمثل في رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء ومجالس الشعب المحلية ويكون رئيس الجمهورية رئيساً لهذه السلطة، وله بمقتضى الدستور حق تعيين نائب له أو أكثر، وحق تعيين رئيس الوزراء، والوزراء من داخل مجلس الشعب ومن خارجه، وله الحرية الكاملة في عزلهم، وهو الرئيس الأعلى للقوات المسلحة.

وبمقتضى الدستور أيضاً يعد رئيس الجمهورية، هو رئيس مجلس القضاء الأعلى، وله حق اقتراح القوانين، وحق إصدارها أو الاعتراض عليها، كما له حق دعوة مجلس الشعب للانعقاد، وحق حله.

ويعدّ الدستور السوري أن السلطة القضائية مستقلة ولا رقابة على القضاء سوى رقابة القانون، وأن شرف القضاة وضميرهم وتجردهم ضمان لحقوق الناس وحرياتهم.

---

١ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق ٣٤٦

وقد فرق الدستور السوري بين الوظيفة الإدارية التي يمارسها مجلس الوزراء، والوظيفة السياسية التي يمارسها رئيس الجمهورية ومجلس الشعب وحزب البعث العربي الاشتراكي باعتباره قائداً للدولة والمجتمع حسب نص المادة /٨/ من الدستور.

٤ ـ مبدأ الفصل بين السلطات في الإسلام:

يعدّ الإسلام أن ضمان الحقوق والحريات يكمن في مصدرها الإلهي، وبالتالي فإن الضامن الأكبر لها هو استمرار الحضور الإلهي في ضمائر الناس ووعيهم، فالوازع داخلي وينبع من الإيمان بأن الله يراقبنا في السر والعلن، وسوف تحاسب كل نفس ما كسبت، وليس الوازع أن تقوم سلطات تراقب بعضها البعض.

وهكذا نرى أن الأصول في الإسلام تقتضي أن تقوم هيئات الحكم في الدولة على أساس الالتزام بالقواعد والقيم العامة التي جاء بها الإسلام، وأن تكون تلك الهيئات متعاونة فيما بينها لإنفاذ شرع الله، ومن جملته حماية الحقوق والحريات." أمّا عن طبيعة العلاقة بين هذه الهيئات، هل يكون بينها فصل تام، أم علاقة فصل مخفف وتعاون، أم علاقة دمج في إطار شمولي، فإن ذلك من تفصيلات النظام السياسي، فيترك الأمر فيه للأمة، لتقرر ما يلائمها، إذ الجمع بين السلطات في يد الحاكم ليس هو الصورة النهائية للنظام السياسي الإسلامي. وكذا الفصل بينها، ويمكن اختيار أي من الصورتين كأسلوب من أساليب إدارة شؤون الدولة حسب الظروف والأحوال"[١]. هذا الرأي الذي جاء به الطعميات هو رأي مختلف عليه عند مفكري

١ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق ص٣٥٤

الإسلام، فهو يتوافق مع آراء بعض المفكرين الحديثين والمعاصرين وأهمهم الشيخ علي عبد الرازق في كتابه " الإسلام وأصول الحكم" [1]، إلا أن الغالبية تعارض هذا الرأي حيث ترى بأن الحكم الإسلامي واضح في جعل السلطات بيد الحاكم الذي عليه أن يحكم بما أنزل الله أي بالقرآن " فلا حكم إلا للقرآن " هذه الصيحة التي لا يزال صداها يتردد منذ القرن الأول للهجرة، ورغم ذلك فإننا نرى على أرض الواقع أن معظم الدول الإسلامية اليوم تطبق بطريقة أو بأخرى مبدأ فصل السلطات.

رابعاً ـ مبدأ استقلال القضاء

يرتبط مبدأ استقلال القضاء ارتباطاً وثيقاً بمبدأ الفصل بين السلطات، وهو وإن كان يدرس بصورة مستقلة ومنفصلة عنه، إلا أنه لا يمكن تصوره، ولا يمكن وجوده في دولة لا يتبنى نظامها السياسي والدستوري مبدأ الفصل بين السلطات، ومبدأ استقلال القضاء، بصورة أو بأخرى، هو نتيجة لمبدأ الفصل بين السلطات الذي يعني أن تستقل كل سلطة في ممارسة اختصاصاتها، فهو يعني استقلال السلطة القضائية في ممارسة اختصاصاتها بعيداً عن تدخل وضغوط السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ويعد مبدأ استقلال القضاء من أبرز الضمانات الوطنية لاحترام حقوق الإنسان، وهو أحد المبادئ القانونية العامة المستقرة ليس فقط في الدساتير الوطنية، وإنما أيضاً في العديد من الوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته. فقد تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة /١٠/

---

١ – د. محمد عمارة، الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – عمان، ط ٢٠٠٠، ص ١٥٨و١٨٢

وكذلك العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في المادة / ١٤/، وقد اعتمدت الأمم المتحدة مجموعة من المبادئ الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية وذلك بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ٤٠/ ٣٢ تاريخ ٢٩ تشرين الثاني ١٩٨٥، ورقم ٤٠/ ١٤٦ تاريخ ١٣ كانون الأول ١٩٨٥.

ونجد في الدساتير العربية، دون استثناء، ضمانات لمبدأ استقلال القضاء، وتنص جميعها مثلاً على أن القضاة يخضعون (للقانون فقط) وأنه ليس مسموحاً (لأي سلطة بالتدخل) في عمل القضاء أو بشكل أبسط أن (السلطة القضائية مستقلة) وهذه النصوص مصاغة بمعايير عامة، تبدو كأنها تشير إلى إعلان المبدأ كمبدأ، ولا تحاول أن تضع ضمانات فاعلة وملزمة، ولاسيما عندما نتذكر مرة أخرى أن جميع الدساتير تحيل تنظيم وتنفيذ القواعد والمبادئ المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته وضمانات احترام هذه الحقوق والحريات إلى القوانين، ونجد أن بعض الدساتير تربط المبدأ العام المتعلق باستقلال القضاء بحقوق الإنسان وحرياته كالدستور السوري الذي ينص في المادة / ١٣٣ / على أن(١ـ القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون ـ ٢ ـ شرف القضاة وضميرهم وتجردهم ضمان لحقوق الناس وحرياتهم)، وكذلك الدستور الكويتي الذي ينص في المادة /١٦٢/ على أن (شرف القضاة ونزاهة القضاة وعدلهم أساس الملك وضمان الحقوق والحريات) [١].

---

١ – فاتح سميح عزام، الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية – في الدستور في الوطن العربي عوامل الثبات وأسس التغيير، مرجع سابق – ط ١، ٢٠٠٦، ص ٦٨-٦٩

غير أن الملاحظة على ما تضمنته الدساتير العربية من نصوص تؤكد على مبدأ استقلال القضاء أنها قد جاءت في صورة عامة، غير قاطعة تماماً، الأمر الذي يعطي السلطة التنفيذية، على وجه الخصوص، صلاحيات واسعة في مجال تفسير هذه النصوص العامة إلى الحد الذي يكاد يجعل من القضاء مجرد سلطة خاضعة بدرجة أو بأخرى للسلطة التنفيذية، ويبدو ذلك جلياً من خلال التدخل في إجراءات سير العدالة والامتناع عن تنفيذ الأحكام القضائية والتوسع في تفسير ما اصطلح على تسميته أعمال السيادة بهدف إخراج بعض تصرفات وأعمال السلطة التنفيذية أو بعض قراراتها من الخضوع لرقابة القضاء، وأكثر من ذلك تخويل المحاكم العسكرية والاستثنائية اختصاصات واسعة، والتوسيع المستمر في نطاق ولايتها [1].

وهنا يبرز دور القضاء في حماية حقوق الإنسان وحريّاته، فعندما يختصم الناس إلى القضاء فلا يخلو الأمر من أن أحدهم على حق، والآخر إما يعتقد عن خطأ أنه صاحب الحق، أو يكون أحدهم قد تعدى على حق الآخرين، وهؤلاء يطالبون برد الاعتداء وتعويضهم عما لحقهم من أضرار.

وبأدائه هذا الدور تبرز أهميّة القضاء كوسيلة أساسية في حماية الحقوق، ولأن دور القضاء لا يقتصر على فض مثل هذه المنازعات الخاصة بين الأفراد وإنما يمتد دوره إلى صلاحيات أوسع، فكثير من البلدان تعارفت على قاعدة ترد بصيغة أو أخرى ومؤداها " أن السلطة القضائية هي الحارس والضامن للحريات السياسية".

---

١ – أحمد الرشيدي– مرجع سابق– ص ١٦٠

ويقع على عاتق السلطة أمر تسهيل وتمكين المواطنين من استخدام حق التقاضي في حماية حقوقهم وحريّاتهم، أيّاً كان المعتدي عليهم فرداً أو سلطة. وفي العصر الحديث نصت معظم الدساتير الوضعية على إعطاء حق التقاضي لكل مواطن، بل عدّت أن القواعد القانونية التي تنظم هذا الحق من قبيل النظام العام، فلا يجوز الاتفاق على ما يخالفها، لأنها قواعد آمرة، تتعلق بمبدأ المساواة بين الأفراد كافة في حصولهم على حقوقهم [1].

وتعدّ كفالة اللجوء إلى القضاء للدفاع عن أحد الحقوق أو الحريات دون تمييز بين أفراد المجتمع ضمانة مهمة، وبدونها تنعدم الحقوق و الحريات العامة، وهذا ما نصت عليه المادتين السابعة والعاشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي الإسلام وجد ما يعرف بقضاء المظالم، وكان له دور هام في منع الظلم والطغيان، وقد عمد الخلفاء في صدر الإسلام إلى تولى هذا القضاء بأنفسهم، فكانوا ينظرون في المظالم التي تقع من القادة والولاة التابعين لهم، فبسطوا رقابتهم على أفعالهم، وأنصفوا الرعية من طغيانهم، فهذا عمر بن الخطاب، وقد عرف بالشدة مع ولاته، كان حريصاً على الفصل في المظالم التي تقع منهم، ولا أدل على ذلك من اهتماماته بالمصري الذي اشتكى من ابن الوالي عمرو بن العاص، وقال كلمته الشهيرة " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.

---

١ – هاني سليمان الطعيمات– مرجع سابق – ٣٥٧

المبحث الثالث

مبدأ الرقابة على دستورية القوانين

أصبحت الرقابة على دستورية القوانين من المبادئ المستقرة في النظم الديمقراطية المعاصرة، وهي كمبدأ تجد مستندها في مبدأ آخر هو مبدأ سمو الدستور، من حيث المرتبة القانونية، فالقاعدة الدستورية ملزمة ليس فقط للأفراد، إنما أيضاً لكافة السلطات بما فيها السلطة التشريعية التي تقر القوانين، والقاعدة الدستورية لا تلغى ولا تعدل إلا بقاعدة دستورية جديدة، فالقوانين العادية تفقد أساسها في الشرعية وتصبح باطلة إذا خالفت أو تعارضت مع القواعد الدستورية [1]. ومن هنا فإن مسألة دستورية القوانين لا تثار إلا في ظل دستور مرن، وهي لا تثار إلا بشأن مخالفة القانون لأحكام الدستور من حيث الموضوع لا من حيث الشكل.

وتأتي أهمية الرقابة على دستورية القوانين كونها تمثل حماية للنظام الديمقراطي وسيادة الدستور كأساس لسيادة القانون، فهي وسيلة لحماية القانون، خاصة في النظم الاستبدادية، لا من بطش السلطة التنفيذية، إنما من تحكم السلطة التشريعية، ثم إن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم بغير سيادة القانون، فهي لا تكون حقيقية إلا في البلاد التي تشهد رقابة على دستورية القوانين، وسيادة القانون لا تتأكد إلا بالاعتراف المتواصل بسيادة الدستور التي تتأكد وتترسخ من خلال أعمال الرقابة على دستورية القوانين[2].

وللرقابة على دستورية القوانين دور هام في تحقيق الاستقرار السياسي والقانوني، إلا أن أهميتها الكبرى تأتي من كونها تمثل ضمانة لاحترام

---

١ –أحمد الرشيدي – مرجع سابق ص ١٧١

٢ –أحمد فتحي سرور – مرجع سابق – ص ١٣٠

الحقوق والحريات التي كفلها الدستور، والأخذ بالمبدأ يعزز عدم دستورية أي نص ذي صلة بحقوق الإنسان لا ينبني على دعائم دستورية من خلال الدفع بعدم دستوريته في معرض تطبيقه في دعوى منظورة أمام إحدى المحاكم، والأخذ بالرقابة على دستورية القوانين يجعل المشرع العادي والسلطات الأخرى تحرص على الالتزام باحترام حقوق الإنسان خشية القضاء بعدم دستورية القوانين والقرارات التي تصدرها [1].

وأخيراً للرقابة على دستورية القوانين دور هام في تحقيق الاستقرار السياسي والقانوني، فهي تؤدي إلى حسم النزاع بين الاتجاهات السياسية حول مضمون بعض القوانين، وذلك إذا ما حدثت مواجهة بين الأغلبية والمعارضة حول مسائل مهمة ثار حولها خلاف دستوري.

وتختلف أشكال ممارسة الرقابة على دستورية القوانين إلا أنها تصنف في نوعين:

١ ـ رقابة سابقة على إصدار القوانين (رقابة سياسية).

٢ ـ رقابة لاحقة على إصدار القوانين (رقابة قضائية).

---

١ –أحمد الرشيدي – مرجع سابق – ص ١٧٣

– أحمد فتحي سرور– مرجع سابق – ص ١٣٢

أولاً ـ الرقابة السابقة على إصدار القوانين (الرقابة السياسية)

الرقابة السابقة هي رقابة وقائية، أي تحول دون إصدار القانون المخالف لأحكام الدستور، وتكون قبل إصدار القانون، بين فترة سن القانون إصداره، ويرجع الفضل في وجود هذه الرقابة للسياسي الفرنسي(سايس)، إذ استطاع إقناع واضعي دستور السنة الثامنة للثورة، بضرورة إيجاد هيئة سياسية مهمتها مراقبة دستورية القوانين، نظراً للسمعة السيئة التي كانت تتمتع بها المحاكم قبل الثورة [1].

غير أن هذه الفكرة قوبلت ببعض الرفض فلم تلق التأييد الكافي في ذلك الوقت من جانب واضعي الدستور خشية أن تصبح تلك الهيئة سلطة فوق السلطات وتتحول بذلك إلى أداة سيطرة واستبداد. ولكن ذلك لم يمنع من تضمين الدستور النص على تشكيل هيئة سياسية لمراقبة دستورية القوانين، وقد فشلت هذه الهيئة في تنفيذ مهامها نظراً لوقوعها تحت هيمنة سلطات نابوليون.

وتتولى القيام بمهام الرقابة السابقة هيئة سياسية منصوص عليها في الدستور تختص بدراسة القوانين أو تفسيرها، فيجب على المشرع عند وضع التشريعات أن يبحث ما إذا كان التشريع مطابقاً للدستور، وأن يحسم كل الصعوبات التي تثور في هذا الشأن فإذا أقر المشرع تشريعاً، فإن واقعة إقراره يجب أن تجعله فوق أي جدل دستوري.

ففي فرنسا الرقابة السابقة وجوبية فيما يتعلق بالقوانين الأساسية واللوائح الصادرة عن البرلمان، وفيما عدا هاتين الحالتين تكون الرقابة السابقة

١- إبراهيم أبو خزام – مرجع سابق ص ٧٦

– ابراهيم عبد العزيز شيحا ـ النظم السياسية والقانون الدستوري ـ دراسة تحليلية للنظام الدستوري اللبناني ـ دار الجامعة ـ بيروت ـ ط بلا تاريخ – ص ٨٩٨

اختيارية، إذا ما دعي المجلس الدستوري (الهيئة المكلفة بالرقابة السياسية) للنظر في دستورية مشروعات القوانين أو الاتفاقيات الدولية وفقاً للإجراءات التي ينص عليها الدستور.

وقد أخذت بعض الدول بالرقابة السابقة وأخذت بالرقابة اللاحقة في حدود معينة، كالنمسا وايطاليا والبرتغال، والمقابل فإن بعض الدول التي أخذت بالرقابة اللاحقة، أخذت في حدود معينة بالرقابة السابقة مثل بلغاريا والمجر ورومانيا... الخ [١].

وتتميز الرقابة السابقة بأنها مجردة لا تتعلق بنزاع معين معروض على القضاء العادي، وهي تحقق نوعاً من الاستقرار الدستوري في البلاد، كونها تتضمن قيام القوانين على أسس دستورية، إلا أن هذه الرقابة لم تحقق نجاحاً يذكر في التطبيق العملي، وقد عجزت عن تحقيق ما يجب كفالته لأحكام الدستور من احترام وقدسية، وهذا ما أثبته الواقع التطبيقي لنظام الرقابة السابقة في فرنسا، حيث اتخذت صوراً لا تبعث على الثقة في قدرتها على أداء عملها، ومنيت بالفشل في أكثر من موقف عند الفصل في المسائل الدستورية، الأمر الذي جعل فرنسا تتجه إلى الأخذ بالرقابة اللاحقة [٢].

وقد تم توجيه العديد من الانتقادات إلى نظام الرقابة السياسية، ويمكن إجمال هذه الانتقادات فيما يلي [٣]:

---

١ – أحمد فتحي سرور– مرجع سابق – ص ١٤٣–١٤٤

٢ – المرجع السابق– ص ١٤٧.

٣ – عبد الغني بسيوني عبد الله – القانون الدستوري – المبادىء العامة – الدستور اللبناني– دار الجامعة – بيروت ط ١٩٨٧– ص ١٩٦

– ابراهيم عبد العزيز شيحا – مرجع سابق – ص ٩٠٢–٩٠٣

١- إن الرقابة على دستورية القوانين ذات طبيعة قانونية واضحة، وهذه الطبيعة تتطلب مراعاة الجانب القانوني في تشكيل الهيئة المكلفة بإجراء الرقابة، فالمجلس الدستوري في فرنسا (الهيئة المكلفة بالرقابة السياسية) يتكون من أعضاء بحكم القانون ولمدى الحياة وهم رؤساء الجمهورية السابقون وتسعة أعضاء مدة عضويتهم تسع سنوات غير قابلة للتمديد، يعينون من قبل رئيس الجمهورية ورئيس الجمعية الوطنية ورئيس مجلس الشيوخ، وليس بالضرورة أن يكون هؤلاء الأعضاء من أهل الاختصاصات القانونية التي تمنحهم القدرة على تفهم أحكام الدستور نصاً وروحاً.

٢- إذا كان الهدف من الرقابة السياسية وضع حد للنزوات والأهواء السياسية للسلطة التشريعية ومنع استبدادها إذا ما تركت دون رقابة، فإن الأخذ بالرقابة السياسية ووضع مهمة الرقابة على دستورية القوانين بيد هيئة سياسية، يعني العهد بهذه المهمة إلى سلطة أخرى، غير معصومة بدورها من الوقوع في نفس الخطأ، وهذا بالتحليل الأخير لا يعدو أن يكون استبداداً بالسلطة، خاصة وأن طبيعة الإجراءات القانونية الخاصة بتشكيل وبآلية هذه الرقابة كثيراً ما تجعل الهيئة المكلفة بالرقابة، من الناحية الواقعية، تابعة لغيرها من السلطات في الدولة[١].

٣- إن الانتقاد الخطير الذي وجه إلى هذا النوع من الرقابة على دستورية القوانين يتمثل في أن الرقابة على دستورية القوانين بدلاً من أن تشكل ضمانة لاحترام حقوق الإنسان وحرياته وحماية له، فإن الرقابة السياسية تشكل حرماناً للأفراد من هذه الضمانة، فأسلوب الرقابة السياسية يؤدي إلى حرمان الأفراد من حق الطعن بعدم دستورية مشروعات القوانين، أي حرمان

---

١ – إبراهيم أبو خزام – مرجع سابق – ص ٧٨

– إبراهيم عبد العزيز شيحا – مرجع سابق – ص٩٠٤

الأفراد من حق من حقوقهم القضائية، ففي فرنسا يكون الطعن بعدم الدستورية أمام المجلس الدستوري لرئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ورئيس كل من مجلسي البرلمان وستين من أعضاء الجمعية الوطنية أما الأفراد العاديون فليس لهم حق الطعن بعدم دستورية القوانين[1].

ثانياً ـ الرقابة اللاحقة على دستورية القوانين (الرقابة القضائية)

يقصد بالرقابة اللاحقة على دستورية القوانين أن هذه الرقابة تتم بعد صدور القاعدة القانونية، ويتولى مهمة هذه الرقابة القضاء بأسلوبين رئيسين هما:

ـ رقابة الإلغاء (الرقابة عن طريق الدعوى الأصلية)

ـ رقابة الامتناع (الرقابة عن طريق الدفع بعدم الدستورية)

وهذا ما سنحاول مقاربته هنا مع قراءة لواقع الرقابة على دستورية القوانين في العالم العربي.

١ـ رقابة الإلغاء (الرقابة عن طريق الدعوى الأصلية)

يقصد برقابة الإلغاء أن تقوم المحكمة المختصة بالحكم ببطلان القانون أو بإلغائه، إذا ما تبين لها أن القانون مخالف للدستور، فهي أشد أنواع الرقابة وأبعدها أثراً.

ويفترض هذا النوع من الرقابة أن قانوناً ما قد صدر وأصبح نافذاً فيقوم صاحب المصلحة الذي يتضرر من هذا القانون بالطعن بعدم دستوريته أمام المحكمة المختصة عن طريق الدعوى الأصلية يطلب فيها إلغاء القانون، دون أن ينتظر تطبيق القانون عليه في دعوى من الدعاوى القضائية، فإن ثبت للمحكمة المختصة أن القانون المطعون فيه مخالف للدستور قضت بإلغائه طبقاً للأحكام والإجراءات الخاصة بالإلغاء[2].

---

١ – إبراهيم عبد العزيز شيحا – مرجع سابق – ص ٩٠٠

٢ – المرجع السابق– ص ٩٠٨

– عبد الغني بسيوني عبد الله – مرجع سابق – ص ١٩٩

بهذا المعنى تكون رقابة الإلغاء بمثابة إجراء أو وسيلة هجومية في مواجهة القانون ذاته ومباشرة، فيستطيع صاحب الشأن أن يرفع هذه الدعوى بصفة أصلية وبشكل مستقل عن أي نزاع آخر. فهي دعوى مبتدأة يوجهها صاحب الشأن ضد القانون المخالف للدستور يطالب فيها القضاء ببطلانه [1].

ونظراً لخطورة هذا النوع من الرقابة، وأهمية النتائج المترتبة عليه، فإن عدداً قليلاً من الدول في العالم تأخذ به، وقد عملت الدول التي أخذت به إلى إحاطته بإجراءات شديدة ومعقدة ووفرت له العديد من الضمانات، خشية أن تتحول هذه الرقابة إلى مجرد أداة عرقلة للعملية التشريعية في الدولة. إذ تسند مهمة هذه الرقابة إلى محكمة مختصة ولا تمنح لكل المحاكم، فبعض الدساتير قد جعلتها من اختصاص المحكمة العليا في النظام القضائي العادي، وبعضها الآخر أنشأ محكمة دستورية خاصة لهذا الغرض.

إن إسناد الرقابة الدستورية إلى محكمة معينة، خاصة إذا كانت محكمة دستورية مختصة، لا يعني بأي حال غلّ أيدي المحاكم الأخرى نهائياً، بل لا يوجد ما يمنعها من تقبل الدفع أمامها بعدم دستورية قانون ما، غير أنها لا تستطيع أن تحكم في دستورية القانون من عدمه، وإنما فقط توقف النظر في النزاع المعروض أمامها وتحيل الدفع بعدم الدستورية إلى المحكمة المختصة. والحكم الصادر من المحكمة المختصة بهذه الرقابة يكون له حجية مطلقة تجاه الكافة، بحيث يكون حسم النزاع في دستورية قانون ما مرة واحدة بصفة نهائية.

ويلاحظ أن بعض الدول التي تبنت هذا النوع من الرقابة على دستورية القوانين، لم تمنح حق الطعن بعدم الدستورية للأفراد، إنما جعلته من حق بعض الهيئات العامة التي يحميها الدستور، إلا أن حرمان الأفراد من هذا

---

١ – إبراهيم عبد العزيز شيحا – مرجع سابق – ص ٩٠٨

الحق يقلل من أهمية الرقابة كسلاح لحماية الدستور وأداة لكفالة أحكامه، ذلك أن الهيئات العامة المناط بها مهمة الطعن بعدم دستورية القوانين، قد تجد من مصلحتها عدم إثارة الطعن إذا كان القانون يتفق مع مصالحها ويحقق أهدافها، وكثيراً ما يؤدي ذلك إلى أن يصبح القضاء المختص بالنظر في دستورية القوانين مجرد قضاء تحكيم لفض ما يثار من منازعات بين مختلف السلطات العامة، بدلاً من أن يكون حارساً للدستور وحامياً لحقوق الأفراد التي يعمل الدستور على كفالتها.

٢ـ رقابة الامتناع (الرقابة عن طريق الدفع بعدم الدستورية)

إن هذا النوع من الرقابة على دستورية القوانين يعد وسيلة دفاعية، على خلاف رقابة الإلغاء التي تعد وسيلة هجومية، فالذي يتضرر من قانون معين ويشك بدستوريته، لا يبادر برفع دعوى ضد هذا القانون مباشرة طالباً إلغاءه، إنما ينتظر إلى أن يراد تطبيق هذا القانون عليه في معرض نزاع معين، فيدفع أمام المحكمة بعدم دستوريته، كي لا يتم تطبيقه عليه.

فالدفع بعدم الدستورية يفترض وجود دعوى منظورة أمام القضاء المدني أو الجزائي أو الإداري، ويراد من خلال هذه الدعوى تطبيق القانون المشكوك في دستوريته، فيدفع صاحب الشأن بعدم دستورية هذا القانون بحجة مخالفته للدستور، ويطالب بعدم تطبيقه عليه في الدعوى المنظورة، وفي هذه الحالة على القاضي أن يتوقف عن النظر في وقائع القضية المعروضة أمامه، ويلتفت إلى التصدي للدفع المقدم من صاحب الشأن بعدم دستورية القانون المراد تطبيقه على القضية، وبيان دستوريته من عدمها، فإذا تبينت دستوريته حكم في القضية طبقاً لهذا القانون، أما إذا تبينت عدم دستوريته امتنع عن تطبيق القانون على القضية المعروضة أمامه.

إن إثارة هذه الرقابة لا يتقيد بمدة معينة، فالدفع بعدم الدستورية يمكن أن يكون في أي وقت، دون النظر إلى المدة التي انقضت على إصدار القانون ونفاذه. والمحكمة التي يثار أمامها الدفع بعدم الدستورية لا تقضي بإلغاء القانون كما هو الحال في رقابة الإلغاء، إنما تمتنع فقط عن تطبيقه بصدد نزاع معين معروض أمامها، فحكم المحكمة بهذا الشأن لا يكون له حجية مطلقة، إنما حجيته نسبية مقصورة على القضية المطروحة أمامها. ويبقى القانون المدفوع بعدم دستوريته سارياً ونافذاً، ولا يقيد حكم المحكمة بعدم دستورية قانون معين غيرها من المحاكم ولا حتى المحكمة نفسها في القضايا الأخرى إلا في الدول التي تأخذ بنظام السوابق القضائية[1].

إن ما يميز هذا النوع من الرقابة أنها لا تشترط وجود نص في الدستور يجيزها ويحدد الحكمة المختصة بممارستها، وكونها لا تؤدي إلى إلغاء القانون فإنها لا تثير الحساسيات بين السلطات في الدولة.

فالرقابة الدستورية عن طريق الدفع تختلف عن طريق الإلغاء ويظهر هذا الاختلاف في النقاط التالية:

أ- إن الرقابة الدستورية عن طريق الإلغاء تعد وسيلة هجومية، إذ يتقدم صاحب الشأن بدعواه مباشرة أمام المحكمة المختصة طالباً إلغاء القانون لمخالفته الدستور، في حين أن الرقابة عن طريق الدفع بعدم الدستورية تعد وسيلة دفاعية تثار بصدد دعوى منظورة أمام القضاء يراد تطبيق قانون معين على أحد الأفراد، فيدفع بعدم دستوريته.

ب-تقضي المحكمة المختصة برقابة الإلغاء بعدم دستورية القانون المعني وإلغائه نهائياً، في حين تمتنع المحكمة في رقابة الامتناع عن تطبيق القانون على

---

١ – إبراهيم أبو خزام – مرجع سابق – ص ٨٠

النزاع المعروض أمامها إذا ما تبين لها مخالفته للدستور، فيظل القانون في هذه الحالة موجوداً ونافذاً ويمكن تطبيقه في قضايا أخرى.

ت-إن الحكم الصادر من قبل المحكمة المختصة برقابة الإلغاء يكون له حجية مطلقة في مواجهة الكافة ويلزم جميع المحاكم في الدولة، أما الحكم الصادر من قبل المحكمة عند الدفع بعدم دستورية قانون معين لا يحوز سوى حجية نسبية، ويقتصر أثره على النزاع المعروض أمام المحكمة، ولا يقيد المحكمة ذاتها ولا غيرها ممكن المحاكم إلا في الدول التي تأخذ بنظام السوابق القضائية.

ث-وأخيراً إذا كانت الرقابة الدستورية عن طريق دعوى الإلغاء تتطلب وجود نصٍ صريحٍ يميزها ويحدد المحكمة المختصة بممارستها وإجراءات ممارستها، فإن الرقابة عن طريق الدفع لا تتطلب وجود مثل هكذا نص دستوري، وسكوت المشرع عن تنظيمها لا يمنع من قيامها، وهي لا تكون لمحكمة مختصة كما هو الحال في رقابة الإلغاء، إنما تكون لجميع المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها[1].

ولعل نقاط الاختلاف السابقة تبرز أهمية الرقابة القضائية على دستورية القوانين عن طريق الدفع بعدم الدستورية في مجال احترام حقوق الأفراد وحرياتهم فهي تثبت لكل فرد يشك في دستورية قانون معين ـ على عكس الرقابة القضائية عن طريق الإلغاء إذ أن الاتجاه الغالب هو حرمان الأفراد من حق رفع دعوى إلغاء ـ ولعل هذه الميزة تتطلب وجود نظام قضائي ذا مهنية عالية واستقلال كبير خشية قيام تناقض في أحكام المحاكم ما يؤدي إلى إشاعة القلق وعدم الاستقرار في المعاملات القانونية.

---

١ – إبراهيم عبد العزيز شيحا – مرجع سابق – ص ٩١٨

– عبد الغني بسيوني عبد الله – مرجع سابق– ص ٢٠٨

ونظراً لوجود العديد من الميزات والسلبيات التي لا يمكن تجاهلها لدى كل نوع من أنواع الرقابة القضائية على دستورية القوانين، فقد عمدت بعض الدول إلى الجمع في دساتيرها بين النوعين، وأجازت الدفع بعدم دستورية قانون ما يراد تطبيقه أمام محكمة ما، ويتوقف دور هذه المحكمة على تقدير مدى جدية الدفع، دون أن تتعرض لصحته، أي لا تنظر في أمر الدستورية، إنما عليها أن توقف النظر في الدعوى وأن تحيل الدفع إلى المحكمة المختصة بالرقابة على دستورية القوانين، فإذا حكمت هذه الأخير بعدم دستوريته كان لحكمها حجية مطلقة تجاه الكافة، وينتج عنه إلغاء القانون، ولذلك تنص الدساتير التي تتبنى هذا الأسلوب من الرقابة على ضرورة نشر مثل هذه الأحكام بنفس الطريقة التي تنشر فيها القوانين العادية ومن الدول التي تبنت هذا الأسلوب من الرقابة ايطاليا ومصر[1].

٣ ـ الرقابة على دستورية القوانين في العالم العربي

في سعيها نحو توفير الحماية لحقوق الإنسان أخذت العديد من الدول الأوروبية (ألمانيا، النمسا، بلجيكا، اسبانيا، سويسرا...الخ) بنظام الرقابة على دستورية القوانين عن طريق الدعوى المباشرة من قبل الأفراد لحماية الحقوق والحريات، وينحصر إعمال هذا النوع من الرقابة في مواجهة الأحكام القضائية والتشريعات والقرارات الإدارية التي تتضمن انتهاكاً للحقوق والحريات، وقد أوجدت بعض الدول هيئة مختصة بالدفاع عن حقوق الأفراد كما في (محامي الشعب) في اسبانيا، والمفوض البرلماني (الأمبودسمان) في السويد وفنلندا والدانمارك وألمانيا...الخ[2].

---

١ – إبراهيم عبد العزيز شيحا – مرجع سابق– ص ٩٢٣

٢ – أحمد فتحي سرور – مرجع سابق– ص ١٦٠–١٦٣

– هاني سليمان الطعيمات – مرجع سابق –ص ٣٧٥

فالرقابة القضائية على دستورية القوانين من أهم الضمانات لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم، إلا أن هذه الضمانة تكاد تكون معدومة الأثر في البلدان العربية، فإذا كانت أغلب الدساتير العربية تنص بشكل أو بآخر على الرقابة على دستورية القوانين، فإن قلة منها تتيح للأفراد حق الطعن بالقوانين التي تشكل انتهاكاً لحقوقهم وحرياتهم التي أقرها الدستور. فيوفر الدستور السوري في المواد / ١٣٩-١٤٨/ إقامة محكمة دستورية عليا، من بين اختصاصاتها الرقابة على دستورية القوانين، كذلك الحال في المادة /١٢٤/ من الدستور اليمني، وتعطي المادة / ١٧٥/ من الدستور المصري المحكمة الدستورية دون غيرها مهمة الرقابة على دستورية القوانين، أما الدستور السوداني لعام ١٩٩٨ فهو الدستور العربي الوحيد الذي يعهد للمحكمة الدستورية النظر في (الدعاوى من المتضررين لحماية الحرية أو الحرمات أو الحقوق التي كفلها الدستور)، غير أن هذه المحكمة لم تشكل بعد بسبب تعطيل الدستور وإعلان حالة الطوارئ منذ ١٩٨٩[١].

ويوفر عدد من الدساتير إقامة محكمة عليا أو هيئة قضائية عليا من مهامها الرقابة على دستورية القوانين، إلا أن جميعها تخضع تفاصيل تعريف واختصاص وتنظيم عمل هذه المحاكم والهيئات إلى القانون، فالمادة / ١٧٣/ من الدستور الكويتي تنص على أن (يعين القانون الجهة القضائية التي تختص بالفصل في المنازعات المتعلقة بدستورية القوانين واللوائح)، دون الإشارة إلى حقوق المواطنين، وكذلك الحال في الدستور الأردني الذي تحدث في المادة /١٠٠/ عن قانون خاص بشكل المحاكم ودرجاتها على أن ينص هذا القانون على إنشاء محكمة عدل عليا[٢].ولعل أهم ما يمكن ملاحظته هو أن الإشراف القضائي على تمتع المواطنين بالحقوق والحريات الدستورية، عن طريق رقابة دستورية القوانين، ضعيف جداً في البلدان العربية،

---

١ – فاتح سميح عزام، مرجع سابق، ص ٧٠

٢ – المرجع السابق، ص ٧٠.

باستثناءات قليلة جداً، ويبدو أن الدستور المصري هو الأكثر فعالية في هذا المجال في الوقت الراهن، وقد قامت المحكمة الدستورية في مصر بالبت بعدم دستورية العديد من القوانين[1].

أما في سورية فإن الرقابة على دستورية القوانين غير فعالة وفيها الكثير من الثغرات التي تقلل من قدرتها على تأمين الحماية الكافية للحقوق والحريات، فلم تستطع المحكمة الدستورية العليا التصدي للعديد من القوانين التي تتضمن اعتداءاً على حقوق وحريات الأفراد التي أقرها الدستور، والدستور السوري حرم الأفراد والجمعيات من حق الرقابة والاعتراض على دستورية القوانين أمام المحكمة الدستورية العليا، وحصر هذا الحق بربع أعضاء مجلس الشعب ورئيس الجمهورية، إلا أن القضاء السوري يحق له التصدي لدستورية القوانين عن طريق الدفع بعدم الدستورية والامتناع عن تطبيق القانون المخالف للدستور، وقد تأكد ذلك في أكثر من مناسبة كالقرار الصادر عن محكمة النقض برقم /٣٣٤/ أساس /٦٩٧/ لعام ١٩٧٤، وقرار المحكمة الإدارية العليا رقم /٣٨/ لعام ١٩٧٣، ومن الملاحظ أنه إذا كان القضاء أعطى نفسه هذا الحق إلا أنه حرم نفسه أو حُرم من ممارسته بشكل أو بآخر.

---

١ – المرجع السابق، ص ٧٠– والجريدة الرسمية(مصر) العدد ١٦ لعام ١٩٨٧، والعدد ٤١ لعام ١٩٨٨ حيث نجد الكثير من الأحكام التي قضت بموجبها المحكمة الدستورية بعدم دستورية نص مادة أو قانون لمخالفة أحكام الدستور– نفس المرجع

الفصل الثاني

ضمانات حماية حقوق الإنسان وحرياته على المستويين الدولي والإقليمي

المبحث الأول

الضمانات على المستوى الدولي

أولاً: آليات حماية حقوق الإنسان في إطار الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة

إن جهود الأمم المتحدة يعود لها الفضل الأكبر، ليس فقط في إقرار الكثير من الحقوق والحريات وترسيخ مفهومها، إنما أيضاً في العمل من أجل كفالة التمتع بها، وذلك من خلال إنشاء العديد من الأجهزة أو الآليات التي يناط بها مهام متابعة تنفيذ التزامات الدول بهذا الشأن.

وقد شهد الاهتمام الدولي بمسألة حقوق الإنسان تطوراً كبيراً منذ إنشاء منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، سواء فيما يتعلق ببيان ماهية هذه الحقوق أو فيما يتعلق بالضمانات اللازمة التي تكفل احترام حقوق الإنسان وإتاحة فرص التمتع بها. وقد صدرت العديد من الاتفاقيات والإعلانات الخاصة بحقوق الإنسان التي أصبحت تشكل ما يعرف اليوم بـ (القانون الدولي لحقوق الإنسان، وقد كان لمنظمة الأمم المتحدة دور هام في بلورة هذا النوع الجديد من القانون الدولي.

١ ـ الآليات المنشأة وفقاً لأحكام الميثاق، أو إعمالاً لبعض أحكامه:

تتعدد الآليات التي أنشأتها منظمة الأمم المتحدة في مجال حماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والعمل على تعزيزها وتطويرها، ونكتفي هنا بدراسة مجلس حقوق الإنسان (لجنة حقوق الإنسان سابقاً)، والمفوضية السامية لحقوق الإنسان.

أ- **مجلس حقوق الإنسان (لجنة حقوق الإنسان سابقاً)**

هذه الآلية تعد من أكثر أجهزة الأمم المتحدة أهمية فيما يتعلق بحماية حقوق الإنسان، وكانت لجنة حقوق الإنسان من اللجان الوظيفية الست التي أنشأها المجلس الاقتصادي والاجتماعي عام ١٩٤٦ إعمالاً لنص المادة /٦٨/ من الميثاق، وأهمية هذه اللجنة لا تنبع فقط من كونها أحد الأجهزة الفرعية للأمم المتحدة المنصوص عليها في الميثاق، إنما أيضاً من الاعتراف بحقيقة أن قضايا حقوق الإنسان التي تعالجها ذات صلة وثيقة بقضايا حفظ السلم والأمن على مستوى العالم[١].

ويمكن النظر إلى الإسهام الذي قامت اللجنة في تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها من خلال المجالات الآتية:

- إسهامها الكبير في مجال إعداد وصياغة العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان وفي مقدمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدان الدوليان للحقوق المدنية والسياسية، وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واتفاقية حقوق الطفل، والاتفاقية الدولية الخاصة بالتعذيب وغيره من صنوف المعاملة غير الإنسانية أو الحاطة بالكرامة، والإعلان الخاص بالحق في التنمية... الخ.
- الجهود التي بذلتها اللجنة فيما يتعلق بمراقبة التنفيذ الفعلي للمبادئ والأحكام التي تتضمنها الاتفاقيات والمواثيق والإعلانات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان، وتقديم التوصيات والدراسات حول أفضل السبل للارتقاء بهذه الحقوق وتعزيزها وملاحقة الانتهاكات التي تستهدفها.
- النظر في التوصيات والدراسات التي ترفعها إليها اللجان الفرعية ذات الصلة كل في مجال اختصاصها.

---

١ – أحمد الرشيدي– مرجع سابق– ص ٢٢٧–٢٢٨.

- تقديم الخدمات العينية والمساعدة لتمكين الدول من اعتماد تدابير وطنية لتعزيز احترام حقوق الإنسان وحرياته، كتقديم الخدمات التدريبية والاستشارية وتشجيع تدريس حقوق الإنسان في المؤسسات التعليمية الوطنية[١].

وقد قررت قمة الأمم المتحدة التي عقدت في أيلول ٢٠٠٥، على أنه ينبغي استبدال لجنة حقوق الإنسان ليحل محلها مجلس جديد لحقوق الإنسان نظراً لما عانته اللجنة من "عجز في المصداقية" بسبب سياسة الكيل بمكيالين والتسييس والانتقائية أو باحتضان دول يرى بعضهم أن سجلاتها في مجال حقوق الإنسان لا تسمح لها بالمشاركة في أكبر محفل أممي لحماية حقوق الإنسان.

وفي ١٥ آذار ٢٠٠٦م تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم (A/RES/٦٠/٢٥١) القاضي بإنشاء مجلس حقوق الإنسان اعترافاً من جانب الحكومات في الجمعية العامة بأنه يتعين تكليف هيئة رفيعة المستوى في الأمم المتحدة بجهود حماية حقوق الإنسان وتعزيزها.[٢]

ويحل مجلس حقوق الإنسان – ومقره جنيف – محل لجنة حقوق الإنسان بوصفه هيئة فرعية تابعة للجمعية العامة للأمم المتحدة، ويتكون من (٤٧) دولة عضو حسب التوزيع الجغرافي العادل، وتوجد في المجلس الحالي سبع دول عربية[٣]، وتوزع مقاعد المجلس بين المجموعات الإقليمية على النحو التالي: (١٣) للمجموعة الإفريقية، (١٣) للمجموعة الآسيوية، (٦) لمجموعة

---

١ – المرجع السابق، ص ٢٢٩.

٢ – حول قرار إنشاء المجلس و صلاحياته يمكن مراجعة الرابط – http://www٢.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/

٣ – وهي: المغرب وجيبوتي وتونس والجزائر والأردن والبحرين والمملكة العربية السعودية، وتجدر الإشارة إلى أن البلدين العربيين الذين لم يحالفهما الحظ في هذه الدورة هما لبنان والعراق.

أوروبا الشرقية، (٨) لمجموعة أمريكا اللاتينية، (٧) لمجموعة أوروبا الغربية، ودول أخرى. وتمتد فترة ولاية أعضاء المجلس ثلاث سنوات ولا يجوز إعادة انتخابهم مباشرة بعد شغل ولايتين متتاليتين (الفقرة ٧)، ويتحلى الأعضاء المنتخبون في المجلس بأعلى المعايير في تعزيز وحماية حقوق الإنسان، وأن يتعاونوا مع المجلس تعاوناً كاملاً ويخضعون للاستعراض بموجب آلية الاستعراض الدوري الشامل خلال فترة عضويتهم (الفقرة ٩)، ويجوز للجمعية العامة أن تقرر بأغلبية ثلثي الأعضاء تعليق عضوية أي عضو في مجلس حقوق الإنسان إذا ارتكب انتهاكات جسيمة ومنهجية لحقوق الإنسان. يجتمع المجلس بانتظام خلال العام في ثلاث جلسات على الأقل بينها جلسة رئيسية تمتد فترة لا تقل مدتها عن عشرة أسابيع، ويجوز له عقد جلسات استثنائية عند الضرورة بناءً على طلب من أحد أعضاء المجلس، ويحظى بتأييد ثلث أعضاء المجلس (الفقرة ١٠) مما يسمح للمجلس بالتجاوب بسرعة أكبر وبفعالية مع الحالات الخطيرة والعاجلة ، وكذلك بمتابعة دائمة ومستمرة للقضايا التي باشر العمل بشأنها.

أما عن المهام والصلاحيات التي يقوم بها المجلس فيمكن إجمالها بما يلي:

- يكون المجلس مسؤولاً عن تعزيز الاحترام العالمي لحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، وسيعالج حالات انتهاك حقوق الإنسان، بما فيها الانتهاكات الجسيمة والمنهجية، وتقديم توصيات بشأنها، وإضافة إلى ذلك سيقوم المجلس بتعزيز التنسيق الفعال بشأن حقوق الإنسان وتعميم مراعاتها داخل منظومة الأمم المتحدة.
- يقوم بدور منتدى للحوار بشأن القضايا الموضوعية المتعلقة بحقوق الإنسان وتعزيز التنفيذ الكامل لالتزامات الدول في مجال حقوق الإنسان.

- يقدم توصيات إلى الجمعية العامة تهدف إلى مواصلة تطوير القانون الدولي في مجال حقوق الإنسان.
- يقوم بإجراء استعراض دوري شامل لمدى وفاء كل دولة بالتزاماتها وتعهداتها في مجال حقوق الإنسان بمشاركة كاملة من البلد المعني مع مراعاة احتياجاته في مجال بناء القدرات.
- يسهم من خلال الحوار والتعاون في منع حدوث انتهاكات لحقوق الإنسان والاستجابة فوراً للحالات الطارئة المتعلقة بحقوق الإنسان.
- يعمل بتعاون وثيق في مجال حقوق الإنسان مع الحكومات والمنظمات الإقليمية والمؤسسات الوطنية لحقوق الإنسان والمجتمع المدني.

وإضافة إلى ذلك يضطلع مجلس حقوق الإنسان بجميع ولايات لجنة حقوق الإنسان وآلياتها ومهامها ومسؤولياتها، من أجل المحافظة على نظام للإجراءات الخاصة ومشورة الخبراء وإجراءات الشكاوى.

وقرر المجلس أيضاً أن ينشيء فريقاً عاملاً حكومياً دولياً مفتوح العضوية لتقديم توصيات ملموسة عن استعراض جميع الولايات والآليات والمهام والمسؤوليات وتحسينها وترشيدها إذا استلزم الأمر، من أجل الحفاظ على نظام للإجراءات الخاصة ومشورة الخبراء وإجراء لتقديم الشكاوى.

وتتطلب ولاية مجلس حقوق الإنسان الجديد من المجلس أن يعمل بالتعاون الوثيق مع المجتمع المدني، وتستند مشاركة ومشاورة المراقبين (بما فيهم المنظمات غير الحكومية) إلى الترتيبات والممارسات التي كانت تطبقها لجنة حقوق الإنسان، وخاصة تلك الترتيبات والممارسات المعروضة في قرار مجلس الاقتصادي والاجتماعية ٣١/١٩٩٦ المؤرخ في تموز ١٩٩٦.

وقد تم اعتماد قرابة ١٥٤ منظمة غير حكومية ذات مركز استشاري لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي بصفة مراقب في الدورة الأولى لمجلس

حقوق الإنسان. وكانت الترتيبات غير الاستبعادية لمشاركة المنظمات غير الحكومية التي طبقتها من قبل لجنة حقوق الإنسان قد طبقت بنجاح أثناء الدورة الافتتاحية للمجلس الجديد. وساهم المجتمع المدني طوال الدورة بتقديم بيانات مكتوبة ومداخلات شفوية وأنظمة موازية، وشاركت المنظمات غير الحكومية في حوارات تفاعلية جرت أثناء الدورة الأولى للمجلس كما شاركت في جميع المشاورات غير الرسمية التي عقدت بالتوازي مع الدورة.

ب- <u>المفوضية السامية لحقوق الإنسان</u>:

إن فكرة تعيين مفوض سامٍ لحقوق الإنسان تعود إلى السنوات الأولى لإنشاء المنظمة إلا أن هذه الفكرة لم تر النور إلا في العقد الأخير من القرن العشرين، حيث بادرت الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى استحداث منصب المفوض السامي لحقوق الإنسان في عام ١٩٩٣ استجابة لإحدى التوصيات الهامة التي انتهى إليها مؤتمر فيينا العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٩٣[١].

ويتم تعيين المفوض السامي من جانب الجمعية العامة بناء على توصية من الأمين العام لمدة /٤/ سنوات قابلة للتمديد لمرة واحدة، والمفوض السامي هو المسؤول الأول الذي تناط به مهمة متابعة أنشطة الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان تحت إشراف الأمين العام.

وتتحد مسؤوليات المفوض السامي في المهام التالية:

١. العمل من أجل كفالة التمتع بمجمل حقوق الإنسان والحريات الأساسية من جانب الأفراد كافة وتشجيع التعاون الدولي في هذا الشأن.
٢. تنسيق البرامج المختلفة التي تقوم بها المنظمة في مجالات التعليم والمعلومات العامة ذات الصلة بحقوق الإنسان.

---

١ – أحمد الرشيدي– مرجع سابق – ص ٢٣٤.

٣. تعزيز الحق في التنمية والعمل على توفير وسائل حمايته.
٤. تنفيذ ما قد يعهد إليه من جانب الأجهزة الأخرى ذات الصلة التابعة للأمم المتحدة.
٥. الدخول في حوار مع الحكومات من أجل كفالة احترام حقوق الإنسان.
٦. تقديم الخدمات الفنية والاستشارية للدول بناء على طلبها.
٧. الإشراف على مركز حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة.
٨. إرسال تقرير سنوي عن أعماله إلى كل من لجنة حقوق الإنسان والجمعية العامة[١].

٢ـ الآليات المنشأة بموجب اتفاقات دولية خاصة:

الأصل في هذه الآليات أنها أجهزة فنية منشأة إعمالاً للأحكام ذات الصلة الواردة في اتفاقيات حقوق الإنسان التي تم إبرامها في إطار منظمة الأمم المتحدة، وعلى الرغم من أن هذه الأجهزة تتكون من خبراء حكوميين، إلا أن هؤلاء الخبراء يؤدون المهام الموكلة إليهم ليس بوصفهم ممثلين لحكوماتهم، إنما بصفتهم الشخصية، وتتحدد مهام الأجهزة المذكورة في متابعة تطبيق أحكام الاتفاقيات المعنية في ضوء التقارير التي تبعثها إليها الدول الأطراف، كما يدخل ضمن ولايتها تلقي الشكاوى من الأفراد، بشأن الانتهاكات التي تستهدف حقوقهم، وتشمل هذه الآليات على وجه الخصوص:

– اللجنة الخاصة بإلغاء التمييز العنصري (م ٨ من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري لعام ١٩٦٢).

– لجنة حقوق الإنسان، وهي بخلاف لجنة حقوق الإنسان المشار إليها سابقاً (م ٢٨ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦).

---

١ – المرجع السابق، ص ٢٣٤.

– اللجنة الخاصة بإلغاء التمييز ضد المرأة (م ١٧ من الاتفاقية الدولية بشأن إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، عام ١٩٧٩).

– اللجنة الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

– اللجنة الخاصة بحقوق الطفل (م ٤٣ من اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩).

– لجنة مناهضة التعذيب (م ١٧ من اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة لعام ١٩٨٤).

– اللجنة الخاصة بحقوق العمال والمهاجرين (م ٧٢ من الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال والمهاجرين وأفراد أسرهم لعام ١٩٩٠) [١].

أ- **تقديم التقارير الدورية:**

يعدّ نظام التقارير الدورية المقدمة إلى الأمين العام للأمم المتحدة، محاولة من واضعي الاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان لتفعيلها ووضعها حيز التنفيذ، فهم قد أدركوا مبكراً بأن الإجراءات التي يمكن أن تقوم بها الدول في سبيل تفعيل تلك الاتفاقيات وإدخالها حيز التنفيذ قد تكون غير كافية لأسباب مختلفة منها مثلاً عدم رغبتها بتنفيذها، أو محاولة التملص منها.

فقد نصت المادة (١٦) من الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والمادة (٤٠) من الاتفاقية الخاصة بالقضاء على التمييز العنصري على ضرورة تعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقيات بتقديم تقارير دورية عن الإجراءات التي اتخذتها، والتي من شأنها أن تؤدي إلى تأمين الحقوق المقررة فيها. على أن يتم إرسال هذه التقارير إلى الأمين العام

[١] – باسيل يوسف باسيل – سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان – مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية –ط١ ٢٠٠١–ص٣٣

للأمم المتحدة، الذي بقوم بإحالتها إلى اللجان والأجهزة الأخرى المختصة ببحث هذه التقارير، وإبداء الملاحظات عليها، ومن بينها لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، ولجنة القضاء على التمييز العنصري، والمجلس الاقتصادي والاجتماعي [1].

ويعدّ تقديم التقارير إلى الأمين العام ضمانة هامة لأنه يتيح إمكانية الرقابة الدولية على تطبيق أحكام تلك الاتفاقيات، لأن هذه التقارير يجب أن تتضمن معلومات وإيضاحات لازمة تقدمها الدول المعنية، بخصوص مدى التقدم الذي أمكنها إنجازه في هذا المجال، ثم أن المناقشة المكثفة والحوار المعمق لهذه التقارير بين أعضاء اللجان الدولية المختصة، وبين مندوبي الدول بشأن المعايير التي اتبعتها دولهم نحو تطبيق أحكام تلك الاتفاقيات، يساعد في بحث الصعوبات التي تعانيها هذه الدول في تطبيق هذه الحقوق، ومحاولة إيجاد الحلول لها.

ولكن ونظراً لعدم وجود التزام محدد على عاتق الدول بإيضاح نقاط معينة في تقاريرها، ولعدم وجود مواعيد محددة لتقديم مثل تلك التقارير، فضلاً عن عدم امتلاك الأجهزة الدولية المعينة ببحث تلك التقارير القدرة على القيام بإجراءات أو قرارات تنفيذية محددة، تلزم الدول بتنفيذها، كل هذه العوامل تجعل من هذه التقارير وسيلة غير فعالة، ولكنها ضرورية من الناحية المعنوية والأدبية على الأقل من وجهة نظرنا.

---

١ – هاني سليمان الطعميات – مرجع سابق – ص ٣٨٥

– باسيل يوسف باسيل – مرجع سابق – ص ٣٢

ب ـ نظام الشكاوى:

هنا يستطيع كل من الأفراد والدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، حق تقديم الشكاوى ضد أي دولة تنتهك البنود المنصوص عليها في هذه الاتفاقيات، وذلك على النحو الآتي[1]:

١- الشكاوى المقدمة من الأفراد:

للأفراد الذين يدعون بأنهم ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان التقدم بشكوى للأمين العام للأمم المتحدة، أو لأي من أجهزتها، وقد حدد كل من المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة بقراره رقم (١٥٠٣) تاريخ ١٩٧٠/٥/٢٧م. والبروتوكول الاختياري الملحق بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية،شروط قبول شكاوى الأفراد وخطوات بحثها.

أمّا عن شروط قبول الشكاوى والنظر فيها فهي:

- أن تكون الشكوى معلومة المصدر، فأي شكوى مجهولة المصدر، أو كانت غفلاً من التوقيع، فإنها لا تقبل، على أن تعيين هوية مقدم الشكوى، لا يعني الكشف عنها أو إعلانها إلاّ بموافقته.
- أن تتضمن الشكوى الحقوق التي جرى انتهاكها، بأن تشتمل على وصف للوقائع أو الانتهاكات، وأن تكون غير مدفوعة بأغراض سياسية، وألاّ يكون في قبولها ما يتعارض مع نصوص الاتفاقيات الدولية، فمثلاً اشترط البروتوكول الاختياري أن تكون الدولة المشتكى عليها طرفاً في البروتوكول الاختياري، أمّا إن لم يكن كذلك، فلا تقبل الشكوى ولو كانت الدولة عضواً في الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية.

---

١ – كما أوردها، هاني سليمان الطعيمات– لمرجع سابق – ص ٣٨٧ـ٣٨٨ـ٣٨٩

– راجع باسيل يوسف باسيل – مرجع سابق ص٤٠ وما بعدها

- ألاّ يكون موضوع الشكوى قد جرى بحثه في شكوى سابقة، أو بموجب أي إجراء من إجراءات التحقيق أو التسوية الدولية، وألا ترتكز الشكوى على تقارير سبق نشرها بمعرفة وسائل الإعلام.
- أن يكون صاحب الشكوى قد استنفذ كامل الوسائل المحلية المتوفرة لحل مشكلته مع الدول المشتكى عليها.

وبالنسبة لإجراءات بحث الشكوى فهي بمقتضى قرار المجلس الاقتصادي والاجتماعي تختلف عنها في البروتوكول الاختياري الملحق بالاتفاقية الدولية المعنية بالحقوق المدنية والسياسية، فبمقتضى القرار تمر الشكوى في ثلاث مراحل هي[1]:المرحلة الأولى: وفيها يتم إحالة الشكوى إلى فريق عمل لفرزها والتحقق من واقع الأدلة المقدمة، عمّا إذا كانت هناك انتهاكات جسيمة أم لا، وبالتالي استبعاد الشكاوى التي لم يقم الدليل على صحتها وإحالة الأخرى إلى لجنة فرعية منبثقة عن لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.

المرحلة الثانية: تقوم اللجنة الفرعية بدراسة الحالة، لكي تتخذ فيها قراراً بإحالتها إلى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان والتابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالأمم المتحدة.

المرحلة الثالثة: تقوم لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بدعوة حكومات الدول المعنية بالشكاوى لإرسال ممثليها لمناقشة ما جاء في تلك الشكاوى والرد على الاستفسارات التي قد تثور عند بحثها، وبعدها يمكن أن تقرر اللجنة بالنسبة لكل شكوى على حدة ما إذا كان الأمر يستدعي إجراء دراسة متعمقة لموضوع الشكوى، ورفع تقرير عنها متضمناً توصياتها إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي أم أن الأمر يتطلب إحالتها إلى لجنة تحقيق خاصة يتم تشكيلها من أعضاء مستقلين توافق عليهم الدول المعنية.

---

[1] – باسيل يوسف باسيل – مرجع سابق– ص٤٠

أمّا في البروتوكول الاختياري فإن الشكاوى تقدم إلى لجنة خاصة للحقوق الإنسانية، تشكل بمقتضى المادة (٢٨) من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية، وبموجب البروتوكول تختص هذه اللجنة ببحث الشكاوى المقدمة إليها، وفي حال التأكد من توافر شروط قبولها تقوم اللجنة بلفت نظر حكومات الدول المعنية بموضوع الشكاوى وعلى تلك الحكومات أن تقدم إلى اللجنة خلال شهرين تفسيرات أو بيانات كتابية توضح الأمر والحلول التي قامت باتباعها لإزالة أسباب الشكوى.

٢- الشكاوى المقدمة من قبل الدول:

وأيضاً للدول حق تقديم شكاوى ضد بعضها بعضاً، فالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية في المادتين (٤١،٤٢)، أعطت كل دولة عضو فيها حق تقديم شكوى ضد أي دولة أخرى طرف في الاتفاقية، ترى أنها لم تقم بالوفاء بالالتزامات التي رتبتها عليها الاتفاقية وذلك وفق الإجراءات الآتية [١]:

أ-تقوم الدولة الشاكية بلفت نظر الدولة المشتكى عليها كتابة إلى عدم التزامها بتنفيذ نصوص الاتفاقية، وعلى الدولة في حال تسلمها التبليغ أن تقدم للدولة التي بعثت إليها به، تفسيراً خطياً خلال ثلاثة أشهر من تاريخ استلامها له، توضح فيه رأيها والإجراءات والحلول التي اتخذتها أو ينتظر اتخاذها أو المتوفرة لتنفيذ نصوص الاتفاقية.

ب- إذا لم تتوصل الدولتان –الشاكية والمشتكى عليها – إلى تسوية الأمر خلال ستة أشهر، فلأيهما إحالة الأمر إلى اللجنة الخاصة بحقوق الإنسان – المشكلة حسب نصوص الاتفاقية – شريطة الإعلان من قبل كل من الدولتين مسبقاً، باختصاص هذه اللجنة في النظر بالشكوى.

---

[١] – هاني سليمان الطعيمات – مرجع سابق – ص٣٨٨

ت- يحق للدولتين أن تَمثلا أمام اللجنة عند بحثها الشكوى، وأن تعرضا عليها وجهتي نظرهما ودفاعهما مشافهة وكتابة، ولا يجوز للجنة أن تطلب منهما تزويدها بأي معلومات تتصل بالموضوع.

ث- إذا توصلت اللجنة إلى حل فإنها تكتب تقريراً يقتصر على بيان موجز بالوقائع وبالحل الذي تم التوصل إليه، أمّا في حال عدم التوصل إلى حل، فإنها تكتفي ببيان موجز بالوقائع على أن ترفق به المذكرات الخطية وسجلاً بالمذكرات الشفهية المقدمة من الدولتين، ويبلغ التقرير إلى الدولتين.

ج- إذا استمر الخلاف قائماً بين الدولتين فإن اللجنة تقوم وبموافقة الدولتين بتعيين لجنة توفيق خاصة تتكون من خمسة أشخاص مقبولين من الدولتين على ألاّ يكونوا من مواطنيهما.

ح- تقوم لجنة التوفيق بعرض مساعيها الحميدة على الدولتين أملاً في تسوية ودية للمسألة على أساس احترام الاتفاقية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، وفي حالة الوصول إلى حل ودي تقوم اللجنة بتقديم تقرير موجز بالوقائع والحل الذي وصلت إليه مع الدولتين، أمّا إذا لم تتوصل إلى حل فإن تقريرها يتضمن موجزاً بالوقائع وبوجهات نظرها حول إمكانية الوصول إلى حل ودي للأمر، وتقوم اللجنة برفع التقرير إلى رئيس لجنة الحقوق الإنسانية لتبليغه إلى الدولتين.

وكذلك المعاهدة الخاصة بالقضاء على التمييز العنصري أعطت كل دولة طرف فيها حق تقديم شكوى ضد أي دولة عضو في الاتفاقية، عند عدم وضعها أحكام المعاهدة موضع التنفيذ، حيث تقوم الدولة الشاكية بلفت نظر لجنة القضاء على التمييز العنصري، والمشكلة بموجب المادة (٨) من المعاهدة إلى عدم التزام الدولة المشتكى عليها بأحكام المعاهدة، وتقوم اللجنة بدورها في إحالة لفت النظر إلى الدولة المعنية، والتي يجب عليها أن ترد

على اللجنة خلال ثلاثة أشهر، ويكون لهذه اللجنة بعد تلقيها الرد أن تقرر ما إذا كان من الضروري إحالة النزاع بين الدولتين إلى لجنة مصالحة أم لا.

والخلاصة التي نخرج بها أن دور الاتفاقيات الدولية في حماية حقوق الإنسان وحرياته، لا زال ضعيفاً ولم يبلغ المأمول بعد، فأغلب هذه الاتفاقيات اختياري وليس إلزامي، ما يعني عدم فاعليتها من الناحية التطبيقية، وبالتالي هي ضمانات صورية على الأغلب، فلا تردع أحداً ولا تخيفه.

فهناك شئنا أم أبينا تفاوت واضح وجلي بين دول العالم في تحديد وتعريف مفهوم حقوق الإنسان، ينبع من اختلاف الثقافات والرؤى والتوجهات، فهل تطبق دول العالم قاطبة مفهوم حقوق الإنسان الغربي، كما تضمنتها هذه الاتفاقيات، وماذا عن مفهومها هي، ثم ماذا عن شعور هذه الدول بالمعايير المزدوجة التي تتبعها الدول الغربية تجاه حقوق الإنسان، فتصرخ بأعلى صوتها عندما يتعلق الأمر بحقوق مواطنيها أو من ترضى عنهم ثم تصمت صمت القبور عن انتهاكات تقوم بها هي وحكوماتها ضد شعوب العالم الأخرى، وقضية الشعب الفلسطيني لا تحتاج إلى شرح كما نظن.

ثانياً: التدخل الدولي الإنساني

أصبح التدخل الإنساني أحد الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وهو وإن كان قد ارتبط بمبدأ حماية الأقليات إلا أن مفهومه أخذ يتوسع ليشمل كافة أشكال انتهاكات حقوق الإنسان.

وإذا كانت الضمانات الدولية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي قررتها المواثيق والاتفاقات الدولية ذات الصلة – منها الضمانة المتمثلة في إمكانية تدخل المجتمع الدولي لكفالة احترام هذه الحقوق – قد ظلت كمبدأ عام شبه بعيدة عن التطبيق الفعلي خلال العقود الأربعة الأولى من حياة منظمة الأمم المتحدة فإن التدخل الإنساني باعتباره أحد هذه الضمانات قد أصبح مؤخرا لاعتبارات سياسية بالدرجة الأولى على قائمة الإجراءات التي يتم اللجوء إليها لفرض هذا الاحترام. والتدخل الإنساني قد تقوم به دولة أو بعض الدول وقد تقوم به منظمة إقليمية أو دولية [1].

وقد ارتبط التدخل الإنساني بظهور متغيرات نوعية على صعيد العلاقات الدولية لعل أهمها تراجع مبدأ السيادة الوطنية باعتباره موجهاً لهذه العلاقات،

---

١ – أحمد الرشيدي – المرجع السابق –ص ٢٥٣ –٢٥٤: ويذكر بعض حالات التدخل الدولي الإنساني على سبل المثال حالة التدخل الدولي في الكونغو في أوائل الستينات من القرن العشرين، والتي شاركت فيها الأمم المتحدة أيضا، وحالة التدخل الأمريكي في فيتنام التي حاولت فيها الولايات المتحدة أن تبرر تدخلها بالإشارة إلى اعتبارات إنسانية، والتدخل التنزاني في أوغندا عام ١٩٧٩ م للإطاحة بالرئيس عيدي أمين، والتدخل الأمريكي في كل من نيكاراغوا وجرينادا وبنما في الأعوام ١٩٧٩م و١٩٨٣م و ١٩٨٩م والتدخل الدولي في العراق في أعقاب انتهاء أزمة الخليج ١٩٩٠\١٩٩١م، والتدخل الدولي في الصومال في إطار ما سمي عملية إعادة الأمل عام ١٩٩٢ م، والتدخل الدولي في البوسنة – بالتنسيق بين الأمم المتحدة وبين منظمة الأمن والتعاون الأوروبي وحلف شمال الأطلنطي – منذ أوائل التسعينات من القرن المنصرم، والتدخل في إقليم كوسوفا عام ١٩٩٨م

إضافة إلى بروز مفهوم الإنسان/المواطن العالمي بشكل قوي كدافع أو كهدف للعمل الدولي من جانب الدول والمنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية.

إنّ التدخل لأغراض حماية حقوق الإنسان، خاصة التدخل المباشر باستعمال القوة العسكرية – رغم أنه أصبح أمراً واقعاً – مازال يثير الكثير من الإشكالات القانونية والأخلاقية خاصة في ظل قيام هذا التدخل على اعتبارات سياسية أكثر منها قانونية وأخلاقية. وإن كان البعض يبرر التدخل لحماية حقوق الإنسان حتى ولو كان من قبل دولة أو مجموعة دول دون قرار واضح من مجلس الأمن، فإن البعض الآخر يرى أن التدخل لحماية حقوق الإنسان يكون جائزا إذا قرر مجلس الأمن أن الانتهاكات الخطرة لحقوق الإنسان تشكل تهديداً للسلام العالمي، ثم دعا إلى القيام بعمل قمعي، أو أصدر تفويضاً بذلك لوضع حد لهذه الانتهاكات، وفي حال عدم وجود تفويض، فإن استخدام القوة العسكرية يشكل خرقاً للمادة /٢/ من الميثاق، وأن اللجوء إلى المادة /٥١/ لا يكون مبرراً إلا عندما تتجاوز الأزمات الإنسانية الحدود وتؤدي إلى المساس بأمن وسلامة الدول الأخرى[١].

وقد درج الفقه الدولي على التفرقة بين أنواع الحقوق التي تقع ضمن الالتزامات الدولية، والتي تقع ضمن صميم السلطان الداخلي للدول (الميدان المحجوز)، وميز بين نوعين من حقوق الإنسان: الحقوق الأساسية التي لا

---

[١] – توماس فرانك – دروس كوسوفا– في تدخل حلف شمال الأطلسي في كوسوفا – ترجمة الطاهر بوساحية – مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية – الإمارات العربية المتحدة – ط١ – ٢٠٠١ – ص٧٥

– سعيد الصديقي ـ حقوق الإنسان وحدود السيادة الوطنية، منشور في السيادة والسلطة، الآفاق الوطنية والحدود العالمية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٦ـ ص١٠٤

يجوز المساس بها في جميع الأحوال حتى في حال الحرب وإعلان حالة الطوارئ، والحقوق الأخرى الواردة في الوثائق الدولية[1].

فالنوع الأول: يشكل قواعد آمرة، كالحقوق المنصوص عليها في المادة الثانية من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها عام ١٩٤٨، والمادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦...إلخ ، وتشمل الحق في الحياة والإعدام دون محاكمة، والتعذيب، والاسترقاق، وإبادة الجنس والتمييز المبني على العنصر أو الدين أو المعتقد[2]، وهذه

---

[1] ـ محمد المجذوب ـ مرجع سابق ٣١٤

وفي هذا السياق لا بد من الإشارة إلى ما قال به ميرفن فروست حول تبرير التدخل الإنساني منطلقاً من التفريق بين مفهوم المواطنية والمدنية ليبني نظريته على تفريق آخر أعلى مستوى، هو التفريق بين المجتمع المدني المعولم الجديد والمجتمع السيادي القومي التقليدي، الأول متجاوز للثاني ومتقدم عليه ومخترق له في نفس الوقت، والأفراد في دول العالم ينتسبون إلى كلا المجتمعين في الآن ذاته. وبالتعريف فالفرد هو مواطن في المجتمع السيادي القومي، وهو مدني في المجتمع المعولم، وله حزمتا حقوق، واحدة منسوبة إلى صفته كمدني معولم غير معرف بهوية قومية، وأخرى منسوبة لصفته كمواطن تابع قانونياً لدولة ما، وحزمة حقوقه كمواطن تتضمن امتيازاته القانونية التي ينص عليها دستور الدولة التابع لها، ومن ضمن ذلك حقه في المساواة مع سائر المواطنين، وحقه في التصويت، والانتخاب، وحقه في الوصول إلى المعلومات، وهذه الحقوق جميعها تقع في دائرة التسييس والسياسة، أما حزمة حقوقه كمدني فتتضمن ما يعرف بالجيل الأول من حقوق الإنسان، ومن ذلك حقه في العيش وعدم التعرض للقتل أو الابادة، وحقه في الحرية، وحقه في ألا يتعرض للتمييز. وهذه الحقوق يجب ألا تقع في دائرة التسييس بل هي غير مسيسة إن لم تكن فوق السياسة أصلاً. وبناء على هذا التفريق يقول فروست: إن مسؤولية المجتمع المدني المعولم تكمن في الحفاظ على حزمة الحقوق المدنية وضمان عدم انتهاكها في أي مكان في العالم، وإن انتهاك هذه الحقوق هو بوصلة التدخل الإنساني ومعياره. أما انتهاك حزمة حقوق الفرد كمواطن فلا تستوجب تدخلاً إنسانياً خارجياً، أي أن التدخل مسموح به بل هو واجب إذا تعرض أفراد أي دولة إلى إبادة عنصرية أو دينية أو حملات تمييز عنصري واسعة، أما إذا حرموا حق التصويت أو الانتخاب أو تعرضوا لنظام استبداد سياسي فإن ذلك لا يبرر تماماً التدخل الإنساني، لأن ذلك يدخل في نطاق سيادة الدولة على مواطنيها.(يراجع خالد الحروب ـ التفريق بين المدنية والمواطنة للتدخل بناء لاعتبارات إنسانية ـ جريدة الحياة ـ العدد ١٣٤١٩ ـ تاريخ ١٩٩٩/١٢/٤ـ ص ٢١).

[2] – مرجع سابق ص ٣١٤

الحقوق الأساسية تتطور بتطور العلاقات الدولية والقانون الدولي لحقوق الإنسان، وتعتبر التزامات دولية خارجة عن السلطان الداخلي للدول، حتى لو كانت الدولة غير منضمة إلى العهدين الدوليين لحقوق الإنسان أو الاتفاقات التي تتضمن هذه الحقوق، كون الالتزام بها نابع من المصادر العرفية للقانون الدولي لحقوق الإنسان، وتعتبر من قواعد النظام العام الدولي، وقد أكدت محكمة العدل الدولية هذا الاتجاه في عدة مناسبات كالرأي الاستشاري الصادر في عام ١٩٥١ حول التحفظات المنصبة على اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والعقوبة عليها لعام ١٩٤٨ وقرارها عام ١٩٨٠ حول الموظفين الدبلوماسيين الأمريكيين في طهران[١].

أما النوع الثاني ، وإن كان يدخل من حيث المبدأ ضمن السلطان الداخلي للدول، إلا أن تطور العلاقات الدولية والقانون الدولي لحقوق الإنسان يسير باتجاه إخراج حقوق كثيرة من خانة النوع الثاني ليدخلها في خانة النوع الأول، وليس أدل على ذلك من التطورات التي تطال الحق في المشاركة السياسية فالمبادئ التوجيهية لمراقبة الانتخابات التي وضعتها الأمم المتحدة ستساعد على خلق أجواء سياسية تنتزع الموضوعات المتعلقة بحقوق المشاركة في الشأن العام في خانة السلطان الداخلي للدول إلى موقع الالتزامات الدولية الخاضعة للحماية والرصد الدوليين، يؤكد ذلك التأييد الدولي للبند الذي أصبح يدرج منذ عام ١٩٩٥ في جدول أعمال الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت عنوان تعزيز دور الأمم المتحدة في زيادة فاعلية مبدأ إجراء انتخابات دولية نزيهة وتشجيع عملية إقامة الديمقراطية ، وانحسار

---

[١] – باسيل يوسف باسيل – مرجع سابق – ص ١١١-١١٢

تأييد البند الخاص باحترام مبدأي السيادة الوطنية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول في عملياتها الانتخابية[1].

هذا التوجه السابق يثير قلق العديد من الأنظمة السياسية عبر العالم، ويجعل من ممارساتها الاستبدادية والقمعية، خاصة في مجال المشاركة السياسية والحق في إدارة الشأن العام، محل رصد ومراقبة دوليين، إلا أنه في ذات الوقت، وفي إطار تسييس عمل المنظمة الدولية قد يستخدم لمحاولة الضغط والنيل من بعض الأنظمة السياسية الوطنية كما حدث ويحدث في الانتخابات الفنزويلية والإيرانية.

فمؤيدو التدخل الإنساني باستعمال القوة العسكرية يعتبرونه مقبولا إذا توفرت فيه الشروط التالية

- أن يكون محكوما بهدف أساسي وهو التأكيد على احترام حقوق الإنسان وليس أي هدف آخر، والتناسب بين الفعل المهدد بالخطر لهذه الحقوق وبين طبيعة الرد المطلوبة هو شرط أساسي يجب الالتزام به في جميع الأحوال
- ألا يكون من بين أهداف هذا التدخل – بشكل خاص – السعي إلى إحداث أي تغيير في هياكل السلطة داخل الدولة أو المجتمع بما قد يفيد طرفا داخليا على حساب الآخر.
- أن يكون اللجوء أي استخدام القوة أو حتى التهديد باستخدامها هو الحل الأخير والوحيد بمعنى أنه يجب استنفاذ جميع الوسائل السلمية الأخرى قبل الشروع في اللجوء إلى الوسائل القسرية العسكرية وغير العسكرية.

---

[1] – المرجع السابق– ص ١٧

- أن لا يكون التدخل الإنساني – في مثل هذه الحالة – انتقائيا بمعنى أن يلجأ إليه في حالات معينة ويتغاضى عنه في حالات أخرى مماثلة، أي يجب أن يحكم التدخل الإنساني معيارا عاما موضوعيا.
- ألا يتم التدخل بعمل فردي تقوم به دولة واحدة إذ يجب أن يتم بإرادة دولية جماعية تستند إلى قرار صريح صحيح شكلا وموضوعا، صادر عن منظمة الأمم المتحدة أو إحدى المنظمات الدولية الأخرى ذات الصلة.
- ألا يكون من شأن هذا التدخل إحداث أضرار ومخاطر تتجاوز الهدف المقصود منه، كأن يؤدي إلى وقوع خسائر جسيمة في الأرواح والممتلكات أو أن يؤدي إلى شيوع المزيد من الفوضى وعدم الاستقرار، كما حدث في الصومال تحت شعار (عملية إعادة الأمل) حيث تجاوزت فيها أبعاد التدخل الدولي الأهداف المعلنة فقامت القوات الدولية بعمليات مطاردة لبعض القادة وتعقب السكان وتعذيبهم[1] .

وكحكم على واقع، فإن أي تدخل من غير منظمة الأمم المتحدة ، أو بدون تفويض من مجلس الأمن ، لأغراض حماية حقوق الإنسان، هو غير قانوني، ويجب أن يبقى غير قانوني، في ظل سيادة الاعتبارات السياسية في عالم تسيطر فيه الدول الكبرى والقوية على العلاقات الدولية، وحتى تدخل مجلس الأمن– لكونه يتم دائماً بواسطة القوة العسكرية الأمريكية– هو في الأغلب غير قانوني من حيث التطبيق الحرفي للنص، ذلك في ظل غياب نظام الأمن الجماعي، وعدم إعمال المادتين/ ٤٣– ٤٥ / من ميثاق منظمة

[1] – راجع هذه الشروط عند احمد الرشيدي –مرجع سابق ص ٢٦٥–٢٦٦

الأمم المتحدة، كما لو أنه أريد للفترة الانتقالية التي تحدثت عنها المادة/ ١٠٦/ من الميثاق أن تستمر بما يخدم الدول المسيطرة في المنظمة.

ومما لا شك فيه أن التدخل الإنساني لحماية حقوق الإنسان، يصطدم بنظرية السيادة الوطنية، وهو وان كان يرجى منه نتائج ايجابية، فإن الواقع العملي دائما يصدمنا بنتائجه السلبية، فللحماية الدولية لحقوق الإنسان انعكاسات على السيادة، وعلى حقوق الإنسان ذاتها، وإذا كان وجود نظام دولي فعال للمسائلة الجنائية عن انتهاك حقوق الإنسان يعد من أقوى الضمانات التي تكفل احترام هذه الحقوق وعدم النيل منها، هذا النظام المتمثل بالمحكمة الجنائية الدولية يجسد حماية دولية دائمة يمكنها التدخل في أي وقت لحماية حقوق الإنسان ولهذا أهمية كبرى خاصة في مواجهة الأنظمة القمعية عبر العالم التي أصبحت مهددة باستمرار بالمحاسبة والمعاقبة لانتهاكها حقوق مواطنيها، فإن لهذا النظام كذلك انعكاسات على السيادة وعلى حقوق الإنسان، فالمحكمة وان كانت إحدى الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان، لكنها قد تشكل خطرا على هذه الحقوق نظرا لتداخل السياسي بالقانوني في آلية عمل هذه المحكمة .

١- **الحمايــة الدوليــة لحقــوق الإنســان عــن طريــق التــدخل الإنســاني وانعكاساتها على السيادة و على حقوق الإنسان:**

إن تدويل حقوق الإنسان، وعدها من الالتزامات الدولية بموجب ميثاق هيئة الأمم المتحدة، وصدور العديد من الوثائق الدولية لحقوق الإنسان بصيغة إعلانات واتفاقيات دولية وضع قيوداً موضوعية على سيادة الدول المطلقة في إصدار القوانين وتطبيقاتها.

فقد أكدت الفقرة الثالثة من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ضرورة توافق التشريعات الوطنية مع المبادئ التي أعلنت في الإعلان العالمي، وبنفس المعنى تضمنته كل من الفقرة الثانية من المادة الثانية من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والفقرة /ج/ من الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز العنصري، والفقرة /و/ من المادة الثانية من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ويبقى كل ذلك ضمن الإطار القانوني العام الذي حددته المادة /٢٧/ من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩، بأنه لا يجوز لأي طرف أن يحتج بأحكام قانونه الداخلي لتبرير عدم تنفيذ تعهداته، وكذلك ما نصت عليه المادة /١٠٣/ من ميثاق هيئة الأمم المتحدة، وهذا يعني أن التزام الدولة بموجب معاهدة يخرج الموضوعات التي أدرجت في المعاهدة من الميدان المحجوز للدول، ولكن دون أن ينقص من سيادتها.

إلا أن الحالات التي يدور حولها التساؤل من حيث مساسها بسيادة الدولة و الانتقاص منها أصبحت تتزايد يوماً بعد يوم وإن ألبست لبوساً قانونياً، ويمكن هنا أن نشير إلى أمرين:

الأول: أن أغلب الدول أصبحت مطالبة بحكم تطور العلاقات الدولية، أن تنضم إلى المواثيق والإعلانات الخاصة بحقوق الإنسان، حتى ولو تضمنت هذه المواثيق والإعلانات نصوصاً لا تتفق مع البيئة السياسية، أو الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية للدولة، وتتزايد خطورة الأمر عندما تضع هذه المواثيق والإعلانات شروطاً على التحفظ أو تحظره [1].

الثاني: أن الحماية الدولية لحقوق الإنسان نظراً لتداخل السياسي بالقانوني، تشكل أخطر وأكثر منافذ المساس بسيادة الدولة وسلامتها الإقليمية، في ظل هيمنة مصالح الدول الكبرى على قرارات مجلس الأمن.

وقد عمدت بعض الدول الغربية، خاصة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، إلى إعادة قراءة مضامين مواد ميثاق الأمم المتحدة بما يتيح لها حق التدخل لحماية مصالحها الإستراتيجية في منطقة ما، تحت اسم حماية حقوق الإنسان، وقد اعتبر (رتشارد فوك) أن كل من حقوق الإنسان وربيبتها (التدخل الإنساني) جوهر عناصر الجيوسياسة لما بعد الحرب الباردة. مؤكداً صعوبة فصل الحماية الدولية لحقوق الإنسان عن مد وجزر علاقات القوى الكبرى[2].

ويتساءل سعيد الصديقي (هل يمكن لقضية حقوق الإنسان أن تكون في حد ذاتها سبباً للمعاناة والقمع والظلم، ذلك أن الدول الغربية تستعمل حجة (الواجب الأخلاقي) للدفاع عن حقوق الإنسان بالطريقة نفسها التي

---

[1] – راجع موضوع التحفظات على الاتفاقات الدولية لحقوق الإنسان عند الدكتور محمد يوسف علوان ـ القانون الدولي لحقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ العدد ٤ ـ المجلد ٣١ / ٢٠٠٣ ـ ص ١٨٦ وما بعد

[2] – سعيد الصديقي ـ مرجع سابق ـ ص ١١٥

استعملت فيها في الماضي مذهب (رسالة التحضير) لتسويغ الاستعمار، وقد بينت تداعيات وردود الفعل الغربية عقب أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ أن هذه (الرسالة التحضيرية) أو الصليبية للغرب مازالت مستمرة[١].

إن الاتجاه الدولي لإخراج حقوق الشعوب في المشاركة السياسية في خانة السلطان الداخلي رغم أنها خرجت فعلاً بالنسبة للدول الأطراف في البروتوكول الاختياري الأول الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية يبشر بواقع دولي تكون فيه الحماية الدولية ذات وجهين، فهي يمكن أن تكون عاملاً إيجابياً في تمتع الشعوب بسيادتها الداخلية الحقيقية وتحد من ممارسة السلطات للقمع والاستبداد بحق هذه الشعوب، ويمكن أن تكون عاملاً سلبياً وتستخدم للنيل من مشروعية بعض الأنظمة السياسية التي مازالت تحاول رسم سياساتها الداخلية والخارجية بشكل مستقل عن مصالح القوى الكبرى.

إن التطورات الدولية باتجاه تدويل حقوق الإنسان ، انطلاقاً من المركز القانوني الدولي الذي أصبح يتمتع به الفرد، قد نالت من فكرة السيادة، خاصة وأن التدويل يستوجب بالضرورة تخلي الدولة عن هذه الفكرة في شكلها المطلق، وأن تستبدل بفكرة السيادة النسبية المقيدة بالالتزامات والواجبات الدولة التي تقتضيها حقوق الإنسان، غير أن السيادة لم تصح بعد من مخلفات التاريخ كما يقول الدكتور يوسف علوان[٢].

---

[١] – مرجع سابق ـ ص ١١٥

[٢] – محمد يوسف علوان ـ مرجع سابق ـ ص ١٧٥

إن الخطر على السيادة الناجم عن الحماية الدولية لحقوق الإنسان والتدخل الإنساني، يكمن في ازدواجية وانتقائية موقف الأمم المتحدة وليس أدل على ذلك من تعامل المنظمة الدولية مع قضية الصراع العربي الإسرائيلي، وقد تصاعدت وتيرة المناداة بإعادة تقويم التدخل العسكري بحجة حماية حقوق الإنسان خاصة بعد تدخل حلف الناتو في كوسوفو وموقف مجلس الأمن وقد طالب كوفي عنان الأمين العام السابق للأمم المتحدة المجتمع الدولي عام ٢٠٠٠ للتوافق من جديد على تعريف التدخل الإنساني، وتحت مسؤولية أية جهة والكيفية التي يتم بها ذلك، وتبع ذلك مبادرة من الحكومة الكندية بتشكيل لجنة دولية حول التدخل والسيادة فضم شخصيات قانونية دولية من مختلف أنحاء العالم قدمت تقريرها ونشرته عام ٢٠٠١ ورحب به الأمين العام كوثيقة هامة ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، فقد خلص التقرير إلى أن الاعتبار الأساسي ينبغي أن يكون مسؤولية (توفير الحماية) وليس (حق التدخل) مما يضع القرار في إطار حاجات وحقوق المواطنين ، بدلاً عن مصالح أو خلافات الدول. وتشمل مسؤولية توفير الحماية وليس فقط التدخل، إن دعا الحال، بل (منع) الانتهاكات من الوقوع، ومسؤولية (إعادة البناء)[١].

إن الاعتبارات السياسية للتدخل الإنساني، وبعده عن الحجج القانونية في أغلب الأحيان وما يؤدي إليه هذا النوع من التدخل خاصة إذا كان عسكري،

---

[١] – أمين مكي مدني ـ التدخل والأمن الدوليان: حقوق الإنسان بين الأرحام والدفاع الشرعي ـ المجلة العربية لحقوق الإنسان ـ المعهد العربي لحقوق الإنسان ـ تونس ـ العدد ١٠ لعام ٢٠٠٣ ـ ص ١١٣.

من انتهاك لسيادة الدولة المستهدفة يكون له رد فعل عكسي إذ تبقى فكرة السيادة موجودة بشكل قوي في العلاقات الدولية تدعمها أصوات رجال القانون الدولي من مختلف أنحاء العالم. وليس أدل على ذلك ما خلصت إليه اللجنة المذكورة عن أن التدخل القسري ينبغي أن يكون إجراءاً استثنائياً يتم اللجوء إليه فقط في حال الانتهاكات الجسيمة التي تتسبب في وقوع أذى بالغ الخطورة، أو ترجح وقوعه، كالقتل الجماعي بنية الإبادة، نتيجة فعل الدولة أو عجزها أو إهمالها، أو التطهير العرقي واسع النطاق سواء عن طريق القتل أو الترحيل العسكري أو الإرهاب أو الاغتصاب، ويجب أن يتم توافر عدة شروط قبل القيام بالتدخل، منها: وجود سند شرعي مقبول، أي المبرر القانوني للتدخل، والنية أي القصد السليم، وأن يكون التدخل هو الملاذ الأخير، وضرورة التناسب بين التدخل والفعل الذي يراد التدخل لمنعه أو منع وقوعه، وقد أكدت اللجنة على المسؤولية الأساسية لمجلس الأمن، وضرورة الحصول على قرار منه قبل القيام بالتدخل للحماية الإنسانية، وعند الفشل في الحصول على موافقة مجلس الأمن، ترى اللجنة أن يكون البديل موافقة منظمة إقليمية تسعى لاحقاً للحصول على موافقة مجلس الأمن أو الجمعية العامة وفق المادة /٥٣/ من الميثاق[١].

[١] – المرجع السابق ـ ص ١١٤

٢- الحماية الدولية لحقوق الإنسان من خلال المحكمة الجنائية الدولية وانعكاساتها على السيادة وحقوق الإنسان:

إن فكرة إنشاء محاكم جنائية دولية من قبل مجلس الأمن تشابه فكرة التدخل لحماية حقوق الإنسان ويتضح ذلك من خلال النقاش الذي دار عند إنشاء المحكمة الخاصة بيوغسلافيا السابقة والمحكمة الخاصة برواندا، حول صلاحية مجلس الأمن إنشاء هذه المحاكم، خاصة أنه لا يوجد نص في الميثاق يؤسس للمجلس هذه الصلاحية إلا أنه استقر الرأي أن الأساس القانوني لصلاحية المجلس تكمن في أن فظاعة الجرائم التي ترتكب وانعكاساتها على الرأي العام العالمي تشكل تهديداً للسلم والأمن الدوليين وقد أعطى الميثاق لمجلس الأمن صلاحيات واسعة لاتخاذ الإجراءات الكفيلة بحفظ السلم والأمن الدوليين، بما يبرر له اللجوء إلى الفصل السابع من الميثاق وإصدارا قرارات بإنشاء هكذا محاكم[١].

والمحكمة الجنائية الدولية رغم أنها إحدى الآليات الدولية– الدائمة – لحماية حقوق الإنسان، سرعان ما ثارت الشكوك حول مدى الفاعلية المتوقعة منها كآلية قادرة على فرض احترام حقوق الإنسان على مستوى العالم، و أصبح السؤال عن إمكانية أن تشكل هذه المحكمة تهديدا لحقوق الإنسان، يطرح إلى جانب السؤال عن مدى توافق آليات عملها مع فكرة السيادة، وهذا ما سوف أناقشه من أربعة جوانب:

---

[١] – داوود خير الله ـ المحاكم الجنائية الدولية وتجاوزات مجلس الأمن ـ مجلة المستقبل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ العدد ٣٦٧ ـ ٩ / ٢٠٠٩ ص ٣٠-٣١

- الاختصاص التكميلي لعمل المحكمة:

نصت المادة الأولى من النظام الأساسي على أن تكون المحكمة مكملة للاختصاصات القضائية الجنائية الوطنية، بمعنى أن الأصل هو أن تباشر المحاكم الوطنية اختصاصها في محاكمة ومعاقبة مرتكبي الجرائم، إلا أنه يمكن للمحكمة الجنائية الدولية أن تمارس اختصاصها بعيداً عن هذا الأصل في حالتين نصت عليهما المادة (١٧) وهما:

- عدم قدرة الدولة بسبب انهيار النظام القضائي الوطني.

- عدم رغبة الدولة بسبب رفض أو فشل النظام القضائي الوطني في القيام بالتزاماته القانونية بالتحقيق ومحاكمة الأشخاص المتهمين بارتكاب الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة أو معاقبة الذين أدينوا[١].

فإذا كانت الديباجة و المادة (١) قد تضمنت ما معناه أن المحكمة في ممارستها اختصاصها تقوم على احترام مبدأ سيادة الدول وعدم النيل من سيادتها القضائية،من خلال النص على أن تكون المحكمة مكملة للاختصاصات القضائية الجنائية الوطنية، فإن المادة (١٧) سمحت للمحكمة أن تنال من هذه السيادة، بأن تقرر أن الدولة المعنية غير قادرة أو غير

---

[١] - محمد شريف بسيوني ـ المحكمة الجنائية الدولية ـ نشأتها ونظامها الأساسي مع دراسة لتاريخ لجان التحقيق الدولية والمحاكم الجنائية السابقة- مطابع روز اليوسف ـ مصر ـ ط ـ ٢٠٠١ - ص ١٤٥.

- عبد الله علي عبو سلطان ـ دور القانون الجنائي في حماية حقوق الإنسان ـ دار دجلة ـ الأردن، بغداد ـ ط١ ـ ٢٠٠٨ ـ ص ٢٣٦.

- فرانسوا بوشيه سوليتيه ـ القاموس العملي للقانون الإنساني ـ ترجمة محمد مسعود ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط١ ـ ٢٠٠٦ ـ ص ٥٢٧

راغبة في الاضطلاع بالتحقيق أو المقاضاة، إذ يخشى أن تمارس المحكمة هذه الصلاحية بازدواجية وبأبعاد سياسية لا قانونية ، بشكل يعد اعتداء على مبدأ المساواة في السيادة بين الدول.

فالمحكمة ، وليست الدولة المعنية ، ستحدد مدى قدرة أو عدم رغبة الدولة في إجراء التحقيقات ومقاضاة المتهمين. ولكي تتوصل إلى هذه النتيجة يجب أن تحدد نية السلطات القضائية الوطنية ، أو أن تبين مدى وجود انهيار جزئي أو كلي للنظام القضائي الوطني، والمشكلة العملية أنه من العسير على المحكمة الجنائية الدولية أن تحصل على المعلومات الكافية لكي تثبت تلك النية، بالإضافة إلى أن الأمر ينطوي على معيار غير منضبط من شخص إلى أخر أو من جهة إلى أخرى[1]، حتى الحالات التي حددتها الفقرة (٢) من المادة (١٧) تثير الكثير من الإشكاليات لعل أهمها أنه يمكن للمحكمة أن تتعامل مع الأمر بازدواجية نتيجة تدخلات وضغوط قد تمارس على المحكمة من قبل بعض القوى.

[1] – عبد الحق ميمونة ـ الاختصاص التكميلي للمحكمة الجنائية الدولية وعلاقته باختصاص المحاكم الوطنية ـ مجلة المستقبل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ العدد ٣٦٣ ـ ٢٠٠٩/٥ ـ ص ٥٣.

- **إمكانية المحاكمة عن الجريمة ذاتها مرتين:**

إن الأصل هو عدم جواز المحاكمة عن الجريمة ذاتها مرتين، وقد نصت المادة (٢٠) من النظام الأساسي على ذلك صراحة، إلا أن الفقرة (٧) من المادة المذكورة تضمنت أن الشخص الذي يكون قد حوكم أمام محكمة أخرى عن سلوك يكون محظوراً أيضا بموجب المواد (٦) و(٧) و(٨) لا يجوز محاكمته أمام المحكمة فيما يتعلق بالسلوك نفسه إلا إذا كانت هذه التدابير في المحكمة الأخرى:

أ-قد اتخذت لغرض حماية الشخص المعني من المسؤولية الجنائية عن جرائم تدخل في اختصاص المحكمة

ب ـ لم تجر بصورة تتسم بالاستقلال أو النزاهة وفقاً لأصول المحاكمات المفوض بها بموجب القانون الدولي، أو جرت في هذه الظروف، على نحو لا يتفق مع النية إلى تقديم الشخص المعني إلى العدالة.

والواقع أن النظر إلى هذه الحالات الاستثنائية التي تقرر المحكمة اختصاصها بمقتضاها بإعادة محاكمة الشخص عن نفس الفعل، فهي وإن كانت تشكل ضوابط لعدم إفلات المجرمين من العقاب، تكشف عن إمكانية إهدار حجة الأحكام القضائية الصادرة عن المحاكم الوطنية، والتشكيك في نزاهة السلطة القضائية واستقلالها، وهذا ينطوي على محاكمة للنوايا، إذ يكفي أن تشكك المحكمة في نزاهة المحاكمة التي جرت أمام القضاء الوطني،

الأمر الذي لا يمكن التسليم به، لأنه يتعارض مع منطق الأشياء ومبادئ العدالة ويفتح باباً أخر لتسييس عمل المحكمة [1].

- الاختصاص الموضوعي للمحكمة:

نصت المادة (٥) من نظام المحكمة على أن اختصاص المحكمة يشمل في الوقت الراهن من حيث الوضع ثلاث جرائم دولية محددة ومعرفة جيداً وهي: جريمة الإبادة الجماعية، الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب، وجريمة رابعة هي جريمة العدوان، التي تمارس المحكمة اختصاصها عليها متى اعتمد حكم يعرف جريمة العدوان، ويضع الشروط التي بموجبها تمارس المحكمة اختصاصها فيما يتعلق بهذه الجريمة.

إن تضمين جريمة العدوان في اختصاص المحكمة خطوة مهمة جداً في تطور القضاء الجنائي الدولي بما يؤمن حماية للدول الضعيفة ولشعوبها في مواجهة الغطرسة العسكرية للدول القوية والتي تمارس العدوان إلا أن وقف اختصاص المحكمة فيما يتعلق بهذه الجريمة إلى أن يعتمد تعريف العدوان من قبل جمعية الدول الأطراف، إما بالإجماع أو بأصوات ثلثي أغلبية الدول الأطراف في حال عدم الإجماع (المادة ١٢١)، يثير الكثير من التساؤلات فيما إذا كانت جمعية الدول الأطراف قادرة أن تقوم بدورها بعيداً عن المصالح السياسية للدول، وقادرة في المستقبل القريب أن تسمح للمحكمة ممارسة اختصاصها فيما يتعلق بجريمة العدوان، فقد كان من الممكن تأكيداً للعدالة الدولية وحفاظاً على السلام العالمي – أن يستهدي واضعو النظام الأساس للمحكمة بقرار الجمعية العامة رقم /٣٣١٤/ لعام ١٩٧٤ حول

[1] – المرجع السابق ـ ص ٥٦

تعريف العدوان، بما يعزز مكانة المحكمة ويعزز احترام سيادة الدول من الاعتداء عليها غير أن مصالح بعض الدول التي تمارس العدوان – وهي ذاتها التي ترفض الاعتراف بالقرار رقم /٣٣١٤/ ـ أن يبقى اختصاص المحكمة بجريمة العدوان معلقاً بما لا يحد من أعمالها العدائية عبر العالم في فلسطين والعراق ولبنان و.... إلخ[١].

فالعدوان من أكثر الجرائم الدولية خطورة وأكثرها خرقاً للسيادة ، وتمثل آثاره انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان، مما يجعل ممارسة المحكمة لاختصاصها فيما يتعلق بهذه الجريمة ضرورة ملحة احتراماً للقانون وللإنسانية.

- **ممارسة المحكمة لاختصاصها:**

حددت المادة (١٣) من النظام الأساسي طرق ممارسة المحكمة لاختصاصها وهي:

١- إذا أحالت دولة طرف في النظام الأساسي إلى المدعي العام حالة يبدو فيها أن جريمة أو أكثر من الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة قد ارتكبت.

٢- إذا أحال مجلس الأمن متصرفاً بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، حالة إلى المدعي العام، يبدو فيها أن جريمة أو أكثر من هذه الجرائم قد ارتكبت.

---

[١] – راجع الحجج التي تذرعت بها الولايات المتحدة وإسرائيل والدول التي وقفت معهما لمعارضة تشميل اختصاص المحكمة جريمة العدوان ـ عند عبد الله عبو سلطان ـ مرجع سابق ـ ص ١٣٢ـ ١٣٤

٣- إذا كان المدعي العام قد بدأ مباشرة تحقيق فيما يتعلق بجريمة من هذه الجرائم وفقاً للمادة (١٥)

ففي حال تحريك الإجراءات القضائية أمام المحكمة من قبل دولة عضو، أو بصورة تلقائية من قبل المدعي العام لدى المحكمة تمارس المحكمة سلطتها القضائية إذا كانت الدولة التي وقعت الجريمة على أرضها هي من الدول التي قبلت بالسلطة القضائية للمحكمة ، أو كان المتهم ينتمي إلى دولة قبلت بسلطة المحكمة القضائية (المادة ١٢) وهذا يعني التأكيد على احترام سيادة الدولة وعدم المساس بها.

أما إذا كان تحريك الدعوى من قبل مجلس الأمن، فإن نظام المحكمة لا يضع أية شروط لممارسة المحكمة اختصاصها فقط أن تتضمن الحالة تهديداً للسلم والأمن الدوليين[١].

إن صلاحية مجلس الأمن في تحريك الإجراءات القضائية لدى المحكمة الجنائية الدولية متصرفاً بموجب الفصل السابع يثير القلق حول مصداقية عمل المحكمة، إذ أن مسألة عدم المساواة في السيادة التي تبرز من خلال تشكيل مجلس الأمن وآلية التصويت فيه قد انتقلت من المجلس إلى المحكمة بما يشكل إخلالاً بمبدأ المساواة في السيادة، والمساواة أمام القانون فالدول الخمسة دائمة العضوية حتى ولو لم تكن جميعها طرفاً في النظام الأساسي ، تستطيع بموجب حق النقض أن تحيل أو تمنع أي إحالة إلى المحكمة تمس بمصالحها أو مصالح حلفائها مما قد يشكل اعتداء على سيادة غيرها

[١] – داوود خير الله ـ مرجع سابق ـ ص ٣٤

من الدول، ويجعل من المحكمة أقرب ما تكون إلى أداة ابتزاز في يد الدول دائمة العضوية في المجلس منها إلى أداة لتحقيق العدالة الدولية، وكان من الأجدى عدم تقييد هذه الإحالة بأن يكون مجلس الأمن متصرفاً بموجب الفصل السابع، أي أن يستطيع المجلس تحريك الإجراءات القضائية أمام المحكمة دون اشتراط الحصول على موافقة الدول الخمسة دائمة العضوية " بما قد يسمح مثلا بملاحقة القادة العسكريين والسياسيين الإسرائيليين" لأن هذه الملاحقة شبه مستحيلة في ظل النظام القائم .

وإذا كانت المادة /٢٤/ من ميثاق الأمم المتحدة قد أعطت مجلس الأمن صلاحيات واسعة جداً وألزمت المادة /٢٥/ أعضاء الأمم المتحدة القبول بهذه الصلاحيات وتنفيذها، فإن هذا لا يعني بأي حال أن المجلس في حل من أية قيود أو ضوابط قانونية عند ممارسته لصلاحياته، إذ أن غالبية المختصين بالقانون الدولي يعتبرون أن المجلس ملزم بالحد الأدنى عدم الخروج عن الضوابط القانونية المنصوص عليها في الفصل الأول من الميثاق، أي مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، فإن اتخذ المجلس قراراً بموجب الفصل السابع وكان مخالفاً لمقاصد الأمم المتحدة ومبادئها فإن هذا القرار لا يتمتع بالصفة الشرعية[١].

إن القرارات غير الشرعية التي قد يتخذها مجلس الأمن تبقى ذات طبيعة سياسية تبعاً لطبيعة المجلس، والخطير في ذلك أن تنتقل هذه الطبيعة السياسية من المجلس إلى المحكمة من خلال علاقته بها وصلاحيته في تحريك الإجراءات القانونية لديها وقد بدا ذلك واضحاً في إحالة مجلس الأمن

[١] – المرجع السابق ـ ص ٣٨

أحداث دارفور إلى محكمة الجنايات الدولية في ذات الوقت الذي كانت تمارس فيه إسرائيل جرائمها المروعة بحق الأبرياء في غزة هذا السلوك الخطر من قبل مجلس الأمن يمثل ازدراء لمبادئ العدالة والقانون الدولي واعتداء على مبدأ المساواة في السيادة بين الدول وانتهاكاً خطيراً لحقوق الإنسان.

المبحث الثاني

الضمانات على المستوى الإقليمي

نتيجة للتعقيدات بين الدول على المستوى الدولي واختلاف مصالحها، فقد اقتصر دور الضمانات الدولية في حماية حقوق الإنسان، على المقاربة الشكلية وليس الجوهرية فقد بقي الافتقار إلى آلية ملزمة لتطبيق هذه الاتفاقيات عائقاً أمام تطبيقها، الأمر الذي استدعى وجود ضمانات إقليمية بهدف تلافي هذا القصور، فكان أن عمدت بعض الجهات الإقليمية مثل الاتحاد الأوروبي وغيره إلى إنشاء محاكم قضائية تصدر أحكامها بصورة إلزامية للدول الأطراف، كما عقدت معاهدات لها صفة الإلزام لأطرافها.

وسوف نحاول هنا مقاربة موجزة لبعض الضمانات المستندة إلى اتفاقيات على المستوى الإقليمي، مثل الاتحاد الأوروبي، والنظام الإقليمي الأمريكي، والنظام الإقليمي الأفريقي.

أولاً: النظام الإقليمي الأوروبي لحماية حقوق الإنسان:

لا مجال للشك بأن النظام الإقليمي الأوروبي لحماية حقوق الإنسان يعدّ من أفضل الأنظمة الإقليمية بهذا المجال وأنجعها، ويعود ذلك بالتأكيد إلى المسيرة التاريخية الأوروبية، وإلى الشعور الأوروبي العام بأهمية التنسيق بين الدول الأوروبية في مختلف المجالات ومنها حقوق الإنسان، وقد أنشأت أوروبة ثلاثة أجهزة لرقابة حسن تطبيق وحماية حقوق الإنسان وهي:

ـ اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان

ـ لجنة الوزراء في مجلس أوروبة

ـ المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

وسوف نتعرض بصورة سريعة لبعض التفاصيل المتعلقة بهذه الأجهزة

١ ـ اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان

نصت الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على تشكيل هذه اللجنة، فقد حددت المواد ٢٠ـ ٣٧ من الاتفاقية شروط تشكيل اللجنة وصلاحياتها ونشاطاتها، وهكذا تضم اللجنة ممثلاً واحداً عن كل دولة طرف في الاتفاقية، حيث تقترح كل دولة ثلاثة أسماء مشهود لها بالكفاءة القانونية، يكون من ضمنها اثنان على الأقل من جنسيتها، يتم انتخاب أحدهم بالأغلبية المطلقة لأصوات مجلس الوزراء الأوروبي.

مدة ولاية اللجنة ست سنوات قابلة للتجديد، وتتخذ قراراتها بأغلبية أصوات الأعضاء الحاضرين والمصوتين في اجتماعاتها التي تكون سرية الطابع.

تتجلى مهمة اللجنة في مراقبة أحكام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان من خلال وظائف ثلاث وهي:

١ ـ مراقبة حسن تطبيق أحكام الاتفاقية من قبل الدول الأطراف.

٢ ـ مراقبة احترام التشريعات الوطنية في الدول الأطراف لأحكام الاتفاقية.

٣ ـ مراقبة احترام المحاكم الوطنية في الدول الأطراف لأحكام الاتفاقية.

تتقدم الدول الأعضاء في الاتفاقية بشكاوى إلى اللجنة، ضد أي دولة طرف تخل بالاتفاقية، وللهيئات غير الحكومية والأفراد سواء كانوا مواطنين أوروبيين أم لا، الحق في التقدم بشكاوى لهذه اللجنة. إذا انتهكت حقوقهم من قبل أحد الدول الأطراف في الاتفاقية بشرط قبول هذه الدولة اختصاص اللجنة في هذه المسألة، وأن تكون الشكوى متمشية مع أحكام الاتفاقية وغير تعسفية وموضوعها غير مكرر [1].

ولا تبدأ اللجنة عملها إلا بعد أن يستنفذ الشاكي جميع طرق المراجعة الوطنية الداخلية، ولا تستطيع اللجنة التحرك تحركاً تلقائيّاً، بل بناء على طلب من الدول أو الأفراد أو المنظمات غير الحكومية[2].

٢ ـ لجنة الوزراء في مجلس أوروبة:

تتألف هذه اللجنة من ممثلي الدول الأعضاء في مجلس أوروبة ولهذه اللجنة سلطتان:

١ ـ سلطة إصدار القرار، فبعد مضي ثلاثة أشهر على تاريخ إحالة التقرير إليها من اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، يحق للجنة الوزراء إصدار قرار ملزم بأغلبية ثلثي أعضائها بحق الدولة المشتكى منها.

---

١ – هاني سليمان الطعميات – مرجع سابق –ص ٣٩٥

– محمد عصفور، ميثاق حقوق الإنسان العربي: ضرورة قومية ومصيرية في حقوق الإنسان الرؤى العالمية– مرجع سابق – ص ٣٤١–٣٤٢

٢ – رامز عمار – مرجع سابق – ص ١٢٢–١٢٣.

٢ ـ سلطة مراقبة تنفيذ الأحكام التي تصدرها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وهنا تتمتع بصلاحية الإشراف دون أن تكون لها صلاحية التنفيذ الذي يخضع لإرادة الدولة المعنية فقط، ولكن إن لم تنفذ هذه الأخيرة القرار فللجنة الوزراء إدراج هذه المسألة على جدول أعمالها للنظر في كيفية تنفيذها، وهنا لها سلطة إيقاف عضوية الدولة المعنية أو فصلها من المجلس الأوروبي.

٣ ـ المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان:

المحكمة هي الجهاز القضائي الذي أنشأته الاتفاقية الأوروبية والمعني بالسهر على احترام نصوصها، وتتألف هذه المحكمة من قضاة عددهم مساو لعدد أعضاء المجلس الأوروبي وينتخبون لمدة ست سنوات بواسطة الجمعية الاستشارية من بين قائمة المرشحين التي تقدمها الدول الأعضاء في مجلس أوروبة ويمكن إعادة انتخابهم، ولا يجوز أن يكون هناك قاضيان من نفس الجنسية.، جلسات المحكمة علنية ويتمثل دورها بما يلي:

١. اختصاص استشاري في المسائل التي تعرض عليها.
٢. اختصاص قضائي في المسائل التي تخفق اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في تسويتها ودياً، ويكون ذلك بعد إحالتها إليها إما من اللجنة الأوروبية أو من قبل إحدى الدول الأطراف في الاتفاقية.

لا يجوز عرض القضايا أمام المحكمة إلا للأطراف التالية [١]:

---

١ – المرجع السابق، ص ١٢٨.

١. اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان.

٢. الدول المتعاقدة التي وقع أحد رعاياها ضحية لمخالفة الاتفاقية.

٣. الدول المتعاقدة التي أحالت القضية للجنة الأوروبية لحقوق الإنسان.

٤. الدول المتعاقدة التي قدمت الشكوى في حقها.

ويشترط أن تكون الدولة المعنية قد صرحت بقبول الاختصاص الإلزامي للمحكمة، ولا يجوز أن يكون التصريح مشروطاً بأي شرط.

تصدر المحكمة أحكامها بأغلبية الأصوات وحكم المحكمة نهائي، وتتعهد الدول الموقعة على الاتفاقية باحترام حكم المحكمة في القضية التي تكون إحداها طرفاً فيها [١]. ويحول الحكم إلى لجنة الوزراء في مجلس أوروبة التي تشرف على تنفيذه.

ثانياً: النظام الإقليمي الأمريكي والنظام الافريقي

للنظام الإقليمي الأمريكي جهازان خاصان بمراقبة وحماية حقوق الإنسان في أمريكا وهما: اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان، وكلتاهما ترتكزان على ميثاق منظمة الدول الأمريكية لعام ١٩٤٨، والاتفاقية الأمريكية لحماية حقوق الإنسان لعام ١٩٦٩.

وقد تكونت اللجنة الأمريكية لحقوق الإنسان عام ١٩٥٩ من سبعة أعضاء، وهو نفس عدد أعضاء المحكمة الأمريكية، ومن الملاحظ أن عمل هذين الجهازين دقيق وهادئ تجنباً لانتقادات الدول الأعضاء في المنظمة.

---

١ – محمد عصفور– مرجع سابق – ص ٣٤٥

وتقبل شكاوى الدول والأفراد، وهنا لا يشترط قبول الدولة المشتكى عليها اختصاص اللجنة، وتستثني حالات محددة من شرط استنفاذ فرص الطعن الداخلي [1].

وفي عام ١٩٨١ صدر الميثاق الأفريقي لحماية حقوق الإنسان والشعوب ولكنه لم يصبح نافذاً إلا عام ١٩٨٦، في الباب الثاني من هذا الميثاق أنشئت لجنة أفريقية لحقوق الشعوب تتكون هذه اللجنة من أحد عشر عضواً يتم اختيارهم لمدة ست سنوات من قبل مجلس رؤساء منظمة الوحدة الأفريقية، ويحق لكل دولة ترشيح اثنين، أحدهما من مواطنيها، والأخر من جنسية دولة أخرى عضو في الاتفاقية، ويشترط في المرشحين أن يتمتعوا بالنزاهة والكفاءة في هذا المجال.

ويتركز دور اللجنة في أمور محددة في الميثاق تتعلق بجمع الوثائق وإجراء الدراسات حول حقوق الإنسان في أفريقية والصعوبات التي تواجهها ومحاولة حلها، والعمل على وضع مبادئ وقواعد تكون أساساً لسن تشريعات وطنية متعلقة بحقوق الإنسان داخل الدول الأطراف في منظمة الوحدة الأفريقية، كما تقوم اللجنة بتفسير أحكام الميثاق بناء على طلب جهات مختلفة ينمكن أن تكون دولة في الاتحاد أو منظمة تعترف بها منظمة الوحدة الإفريقية.

وحين يتوافر للجنة أسباب معقولة للاعتقاد أن دولة طرف في الميثاق قد انتهكت نصاً من نصوصه، وقد اشتكت عليها دولة أخرى فللّجنة أن تنظر بهذه الشكوى وتسعى إلى تحقيق التسوية الودية بينهما أولاً، وإذا تعذر ذلك

---

١ – حسين جميل، في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي، في حقوق الإنسان الرؤى العالمية– مرجع سابق – ص ٣٦٧

فعلى اللجنة أن تصوغ تقريراً بما توصلت إليه مع توصياتها بهذا الشأن وترفعه لمؤتمر رؤساء الدول والحكومات الذي يملك الحق بالتصرف به كما يشاء.

وللجنة أيضاً أن تنظر في التقارير الدورية التي تقدمها الدول الأطراف كل سنتين، حول التدابير التشريعية أو التدابير الأخرى التي تم اتخاذها بهدف تطبيق الحقوق والحريات المعترف بها في الميثاق.

كما تتلقى اللجنة وتنظر الشكاوى المقدمة من الأفراد والجماعات إذا ما انتهكت حقوقها المنصوص عليها في الميثاق بشروط معينة، منها أن تكون الشكوى موقعة باسم صاحبها، وأن تقدم بعد استنفاذ وسائل تحصيل الحقوق الداخلية في دولة الشاكي. وإذا وجدت أن الشروط متوفرة والشكوى محقة فلها أن ترفع توصياتها إلى مؤتمر رؤساء الدول والحكومات.

ثالثاً: المحاولات العربية لحماية حقوق الإنسان

من المؤسف القول أنه لا يوجد حتى اليوم العدد المقبول من المنظمات العربية التي تحظى بشرعية قانونية وتعنى بمراقبة وحماية حقوق الإنسان على غرار ما هو موجود في أوروبة وأمريكة وحتى أفريقية، بل يوجد فقط بعض المنظمات التي تحاول جهدها العمل من خلال مبادرات فردية تطوعية.

ومع أن هناك نصّاً في مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب العربي الصادر عام ١٩٦٨ يتحدث عن إنشاء المحكمة العربية لحقوق الإنسان واللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان إلا أنه بقي حبراً على الورق حتى عام ٢٠٠٤.

ففي ٢٣ أيار عام ٢٠٠٤ كان التطور الأبرز مع صدور قرار عن القمة العربية السادسة عشر التي استضافتها تونس، باعتماد " الميثاق العربي لحقوق الإنسان "، جاء الميثاق ثمرة جهود كبيرة من الناشطين والباحثين والمهتمين بحقوق الإنسان، دون أن ننسى أنه كان للضغط الغربي الذي تعرضت له الحكومات العربية بشأن نشر الديمقراطية وحقوق الإنسان، دور في إقرار هذا الميثاق.

تضمن الميثاق إضافة إلى الديباجة /٥٣/ مادة، وبعد أن أقر في المادة الأولى أن حقوق الإنسان " عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة"، أعطى الميثاق في المادة / ١٢/ منه لكل شخص الحق في " محاكمة عادلة تتوافر فيها ضمانات كافية وتجريها محكمة مختصة ومستقلة ونزيهة ومنشأة سابقاً بحكم القانون" أكد على " علنية المحاكمة ".

وبموجب الفقرة الأولى من المادة /٤٥/ أقر الميثاق ضرورة إنشاء لجنة تسمى " لجنة حقوق الإنسان العربية " تتكون من سبعة أعضاء تنتخبهم الدول الأطراف في هذا الميثاق بالاقتراع السري.

وحسب الفقرة الثانية " تؤلف اللجنة من مواطني الدول الأطراف في هذا الميثاق ويشترط في المرشحين لعضوية اللجنة أن يكونوا من ذوي الخبرة والكفاية العالية في مجال عملها.

ووضعت الفقرة الثالثة شرطاً ألا تضم اللجنة أكثر من شخص واحد من مواطني الدولة الطرف، ويجوز إعادة انتخابه مرة واحدة فقط ويراعى مبدأ التداول.

وحددت الفقرة الرابعة مدة انتخاب أعضاء اللجنة بأربع سنوات على أن تنتهي ولاية ثلاثة من الأعضاء المنتخبين في الانتخاب الأول مرة بعد عامين ويحددون عن طريق القرعة.

وقالت الفقرة الخامسة أن" الأمين العام لجامعة الدول العربية يطلب من الدول الأطراف تقديم مرشحيها قبل ستة أشهر من موعد الانتخابات، ويبلغ الدول الأطراف بقائمة المرشحين قبل شهرين من موعد انتخاب أعضاء اللجنة، وينتخب لعضوية اللجنة من يحصل على أعلى نسبة من أصوات الحاضرين، وإذا كان عدد الحاصلين على أعلى الأصوات أكثر من العدد المطلوب بسبب التساوي في الأصوات بين أكثر من مرشح يعاد الانتخاب بين المتساويين مرة أخرى، وإذا تساوت الأصوات يختار العضو أو الأعضاء المطلوبون عن طريق القرعة ويجري الانتخاب لأول مرة لعضوية اللجنة في موعد لا يقل عن ستة أشهر من دخول الميثاق حيز النفاذ.

وتفصل المادة /٤٦/ من الميثاق شروط إملاء المقاعد الشاغرة وكيفية توفير ميزانية اللجنة، وبموجب المادة/٤٧/ تتعهد الدول الأطراف بضمان الحصانات اللازمة والضرورية لحماية أعضاء اللجنة ضد أي شكل من أشكال المضايقات أو الضغوط المادية أو المعنوية أو أي تبعات قضائية بسبب مواقفهم أو تصريحاتهم في إطار قيامهم بمهامهم كأعضاء في اللجنة.

أما المادة / ٤٨/فتنص على:

١. تتعهد الدول الأطراف بتقديم تقارير بشأن التدابير التي اتخذتها إعمال الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الميثاق وبيان التقدم المحرز

للتمتع بها، ويتولى الأمين العام بعد تسلمه التقارير إحالتها إلى اللجنة للنظر بها.

٢. تقوم الدول الأطراف بتقديم التقرير الأول إلى اللجنة خلال سنة من تاريخ دخول الميثاق حيز التنفيذ بالنسبة لكل دولة طرف وتقرير دوري كل ثلاثة أعوام، ويجوز للجنة أن تطلب من الدول الأطراف معلومات إضافية ذات صلة بتنفيذ الميثاق.

٣. تدرس اللجنة التقارير التي تقدمها الدول الأطراف وفقاً للفقرة " ٢ " بحضور من يمثل الدولة المعنية لمناقشة التقرير.

٤. تناقش اللجنة التقرير وتبدي ملاحظاتها وتقدم التوصيات الواجب اتخاذها طبقاً لأهداف الميثاق.

٥. تحيل اللجنة تقريراً سنوياً يتضمن ملاحظاتها وتوصياتها إلى مجلس الجامعة عن طريق الأمين العام.

٦. تعدّ تقارير اللجنة وملاحظاتها الختامية وتوصياتها وثائق علنية تعمل اللجنة على نشرها على نطاق واسع.

وبعد أربع سنوات من صدور هذا الميثاق دخل حيز النفاذ بعد أن صادقت عليه سبعة بلدان عربية هي: الأردن والبحرين والجزائر وفلسطين وسورية وليبيا والإمارات العربية المتحدة.

وفي عام ٢٠٠٧ جرى اجتماع تشاوري في القاهرة نظمه كل من المفوضية السامية لحقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وشارك به خبراء من جامعة الدول العربية وبعض الخبراء من البلدان التي صادقت على الميثاق بهدف مناقشة سبل تفعيل هذا الميثاق. وقيم

الخبراء المشاركون هذا الميثاق بشكل جيد باعتباره خطوة متقدمة عن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام ١٩٩٤. مع الأخذ بعين الاعتبار بعض النواقص فيه وكونه بصورة إجمالية مازال متخلفاً عن المعايير العالمية المعتمدة لحقوق الإنسان.

المبحث الثالث

المنظمات غير الحكومية وحقوق الإنسان

تقوم هذه المنظمات بدور الرقيب على احترام حقوق الإنسان في العالم، فهي:

_ ترصد واقع حقوق الإنسان في العالم من خلال الدراسات والأبحاث والندوات والزيارات الميدانية، وتدافع عن الحقوق والحريات من خلال التدخل لدى السلطات المعنية، والتأثير عن طريق الرأي العام ونشر الانتهاكات والتنديد بمواقف الحكومات وإيفاد المراقبين المساعدين ورفع الكثير من هذه الانتهاكات إلى هيئات الحماية الدولية لحقوق الإنسان، وذلك بحق الطعن أو الشكوى المعترف لها به بموجب اتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

_ العمل على توسيع دائرة حقوق الإنسان والتعريف بها من أجل ضمانها على أرض الواقع، وفي سبيل ذلك تقوم هذه المنظمات بدور عن طريق العمل على جعل التشريعات المتعلقة بحقوق الإنسان مطبقة ومحترمة في جميع المجالات، وعن طريق العمل على إصلاح التشريعات الوطنية من خلال ما تقوم به من دراسات حول الوضع التشريعي القائم فيما يخص حقوق الإنسان، واقتراح تعديل القوانين التي تتعارض مع التمتع بها.

_ التعاون مع المنظمات الدولية والإقليمية الأخرى في دفع مسيرة حقوق الإنسان إلى الأمام، والعمل على احترام تلك الحقوق [1].

وفي عالم اليوم تتزايد باضطراد بالغ المنظمات الدولية والإقليمية غير الحكومية التي تعنى بحقوق الإنسان وحرياته وأهمها منظمة العفو الدولية،

---

[1]– راجع هاني سليمان الطعيمات، مرجع سابق، ص ٤٠٨

واللجنة الدولية للصليب الأحمر، وهناك الاتحاد الدولي لحقوق الإنسان، والاتحاد الديمقراطي للنساء، واللجنة الدولية للحقوقيين.

وعلى الصعيد العربي يوجد اتحاد المحامين العرب، والنقابات المهنية، ولجان الدفاع عن حقوق الإنسان.

وللأهمية الكبيرة التي تتمتع بها منظمة العفو الدولية، واللجنة الدولية للصليب الأحمر الدولي فسنتحدث عنهما فقط بصورة موجزة:

أولاً: منظمة العفو الدولية:

هي منظمة دولية غير حكومية أنشئت عام ١٩٦١، تعمل على نطاق العالم بأسره وتنظِّم الحملات من أجل تعزيز حقوق الإنسان المعترف بها دولياً وحمايتها، مهمتها حماية سجناء الرأي والسعي للإفراج عنهم، أو تحسين شروط احتجازهم وضمان تسهيل حصولهم على حقهم في محاكمة عادلة وعاجلة لهم، وتقديم العلاج لهم في حال احتاجوا إليه،والتحقق من الشكاوى التي ترد إلى المنظمة وتتحدث عن تعرضهم للتعذيب، والعمل على تقديم المسؤولين عن التعذيب وانتهاك حقوق الإنسان للمحاكمة[١].

.ويتبنى ناشطو المنظمة قضايا حقوق الإنسان فيحشدون الجمهور ليمارس الضغوط عن طريق المظاهرات الجماهيرية، والاعتصامات، وكسب التأييد، وكذلك تنظيم الحملات على وسائل الإعلام الإلكترونية والتقليدية

ولدى المنظمة حالياً ما يربو على ٢,٢ مليون من الأعضاء والمناصرين والمشتركين في أكثر من ١٥٠ بلداً وإقليماً في جميع أرجاء العالم[٢].

---

[١] – المرجع السابق ص ٤١٠

[٢] – http://www.amnesty.org/ar/who-we-are/history

بدأت المنظمة من جراء حملة عالمية بدأها المحامي البريطاني بيتر بيننسون تحت شعار "مناشدة العفو للعام ١٩٦١"، وذلك مع نشر مقال بارز في صحيفة "ذا أوبزرفر" البريطانية بعنوان "السجناء المنسيون".

وكان الدافع إلى كتابة هذا المقال خبراً عابراً قرأه بيننسون عن طالبين سُجنا في البرتغال لا لشيء سوى أنهما رفعا كأسيهما تحيةً للحرية. وقد أعادت صحف أخرى في شتى أنحاء العالم نشر تلك المناشدة، التي كانت بمثابة اللبنة الأولى لإنشاء منظمة العفو الدولية[١].

وعُقد الاجتماع الدولي الأول في تموز ١٩٦١، وحضره مندوبون من بلجيكا والمملكة المتحدة وفرنسا وألمانيا وأيرلندا وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية. وقرر المجتمعون تأسيس "حركة عالمية دائمة تدافع عن حرية الرأي والعقيدة."

وفي العام نفسه، افُتتح مقر صغير للحركة يضم مكتبة ويتولى العمل فيه عدد من المتطوعين، وذلك في مكتب بيننسون في مبنى "ميتر كورت" في لندن. وبدأ تأسيس "شبكات الثلاثة"، ومن خلالها تتولى كل مجموعة من مجموعات منظمة العفو الدولية متابعة حالات ثلاثة سجناء من مناطق جغرافية وسياسية مختلفة عن تلك التي تنتمي إليها المجموعة، وذلك للتأكيد على حياد عمل المجموعة.

في كانون الثاني ١٩٦٢، بدأ إيفاد أولى بعثات البحوث إلى غانا، وتبعتها بعثة أخرى إلى تشيكوسلوفاكيا في شباط (بخصوص سجين الرأي الأسقف

---

[١] – المرجع السابق

جوزف بران)، ثم بعثتان إلى البرتغال وألمانيا الشرقية. وتأسس "صندوق سجناء الرأي" لتقديم إعانات للسجناء وعائلاتهم.

وشهد العام ١٩٦٢نشر أول تقرير سنوي للمنظمة، وتضمن تفاصيل عن ٢١٠ سجناء، تبنت حالاتهم ٧٠ مجموعة في سبع دول، بالإضافة إلى ١٢٠٠ حالة موثقة في "سجل سجناء الرأي."وخلال اجتماع عُقد في بلجيكا، اتُخذ قرار بإنشاء منظمة دائمة تحمل اسم "منظمة العفو الدولية".

وقد حصلت منظمة العفو الدولية على الصفة الاستشارية لدى الأمم المتحدة عام ١٩٦٤. ورعت قراراً في الأمم المتحدة عام ١٩٦٥ بخصوص وقف العمل بعقوبة الإعدام بالنسبة للجرائم السياسية في وقت السلم، تمهيداً لإلغاء العقوبة في نهاية المطاف.

وحصلت المنظمة على الصفة الاستشارية لدى "منظمة التربية والعلوم والثقافة" (اليونسكو) التابعة للأمم المتحدة عام ١٩٦٩، وترافق ذلك مع نجاح المنظمة في تحقيق إنجاز بارز، حيث أسفرت جهودها عن إطلاق سراح ألفين من سجناء الرأي.وقد وافقت الأمم المتحدة بالإجماع على قرار يستلهم مبادئ منظمة العفو الدولية، ويدين التعذيب رسميا وذلك عام ١٩٧٣.

وفي معرض نشاطها لإلغاء عقوبة الاعدام، أصدرت المنظمة عام ١٩٨٧تقريراً يبين أن تطبيق عقوبة الإعدام في الولايات المتحدة يتسم بالتحيز العنصري والتعسف، ويمثل انتهاكاً للمواثيق الدولية، وللبروتوكول الاختياري الثاني الملحق "بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

ولعل النشاط الأهم الذي قامت به اللجنة كان الحملة من أجل إقامة محكمة جنائية دولية دائمة، وهو الاقتراح الذي تبنته الأمم المتحدة في عام ١٩٩٨

وقد توسع نشاط اللجنة ليشمل تأثير العلاقات الاقتصادية على حقوق الإنسان؛ ودعم المدافعين عن حقوق الإنسان؛ والنضال ضد ظاهرة الإفلات من العقاب؛ وتعزيز العمل من أجل حماية اللاجئين؛ وتعزيز الأنشطة الجماهيرية.

وقد بدأت منظمة العفو الدولية حملة عالمية تحت شعار "أوقفوا العنف ضد المرأة عام ٢٠٠٤، وأصدرت عام ٢٠٠٦تقريراً بعنوان: "شركاء في الجريمة حول دور أوروبا في عمليات "النقل الاستثنائي" التي تنفذها الولايات المتحدة"، وسردت فيه تفاصيل عن ضلوع دول أوروبية في الرحلات الجوية الأمريكية التي استُخدمت لاعتقال وسجن بعض المشتبه في صلتهم بالإرهاب، وذلك دون مراعاة الإجراءات الواجبة[١]

[١] – راجع هذه النشاطات على المرجع السابق

ثانياً: اللجنة الدولية للصليب الأحمر:

يعود لهذه اللجنة الفضل في وضع اتفاقيات جنيف الأربعة لعام ١٩٤٩، والبروتوكولين الاضافيين لعام ١٩٧٧، وهي منظمة مستقلة ومحايدة وتقوم هذه اللجنة بدور كبير في التخفيف من وطأة وآثار الحروب على الإنسان. وتقديم المساعدة لضحايا الحرب وغيرها من حالات العنف.

ويرجع الفضل في تأسيسها إلى السويسري " هنري دونان " عندما تشكلت لجنة من خمسة أشخاص بينهم دونان عام ١٨٦٣ للبحث عن حلول عملية وقانونية من شأنها تحسين حالة ضحايا الحرب، وقد بدأت الفكرة عند دونان على إثر زيارته لميدان معركة " سولفرنيو" في مقاطعة لومبارديا، التي انتصرت بها القوات الفرنسية والسردينية على القوات النمساوية، وقد لفت نظره حينها ما رآه من الأعداد الكبيرة من الجرحى الذين تركوا دون رعاية. الأمر الذي دفعه للسعي لإنشاء اللجنة [١].

وقد أوكلت إلى اللجنة الدولية، بموجب القانون الدولي، مهمة دائمة بالعمل غير المتحيز لصالح السجناء والجرحى والمرضى والسكان المدنيين المتضررين من النزاعات.

ويستند التفويض القانوني الممنوح من المجتمع الدولي للجنة الدولية للصليب الأحمر إلى:

---

١ – إسماعيل عبد الرحمن – الأسس الأولية للقانون الدولي الإنساني– في القانون الدولي الإنساني، دليل للتطبيق على الصعيد الوطني مجموعة من المؤلفين – بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر – القاهرة – ط٣ –٢٠٠٦ – ص ٢٨

- اتفاقيات جنيف التي تعهد للجنة الدولية بزيارة السجناء وتنظيم عمليات الإغاثة وإعادة العلاقات بين الأسر المشتتة وتولي نشاطات إنسانية مماثلة أثناء النزاعات المسلحة

- النظام الأساسي للحركة الدولية للصليب الأحمر والهلال الأحمر الذي يشجعها على القيام بنشاطات مماثلة في حال وقوع أحداث عنف داخلية لا تشملها اتفاقيات جنيف[١].

وقد حددت المادة الرابعة من النظام الأساسي للجنة الدولية للصليب الأحمر الذي دخل حيز النفاذ عام ١٩٩٨، الدور الذي تقوم به اللجنة، ولعل أهم ما تقوم به يكمن فيمايلي:

- الاضطلاع بالمهام التي توكلها إليها اتفاقيات جنيف، والعمل علي التطبيق الدقيق للقانون الدولي الإنساني المنطبق في المنازعات المسلحة، وتسلم الشكاوى بشأن أي إخلال مزعوم بهذا القانون.
- العمل في جميع الأوقات، بوصفها مؤسسة محايدة تمارس نشاطها الإنساني بوجه خاص في حالات المنازعات المسلحة –الدولية أو غيرها– أو الاضطرابات الداخلية، علي تأمين حماية ومساعدة الضحايا العسكريين والمدنيين للأحداث المذكورة وما يترتب عليها من عواقب مباشرة.
- تأمين سير عمل الوكالة المركزية للبحث عن المفقودين المنصوص عليها في اتفاقيات جنيف.

---

[١] – http://www.icrc.org/web/ara/siteara٠.nsf/html/home!Open

- المساهمة، تحسبا للمنازعات المسلحة، في تدريب وإعداد العاملين والمستلزمات الطبية، بالتعاون مع الجمعيات الوطنية والخدمات الطبية العسكرية والمدنية والسلطات المختصة الأخرى.
- العمل علي تفهم ونشر القانون الدولي الإنساني المنطبق في المنازعات المسلحة، وإعداد ما قد يلزم من تحسينات لتطويره

ولعل أبرز مايميز دور هذه المنظمة وغيرها من المنظمات غير الحكومية هو الحيادالذي يمنع عنها الاشتراك في النزاعات والعمليات التي تتضمن انتهاكا لحقوق الانسان، ويمنع عنها ابداء الرأي في مسببات هذه النزاعات سواء كانت سياسية أم عرقية أم أيديولوجية أم دينية....الخ

وهذا يمثل تحدٍّ لعمل هذه المنظمات وأمراً في غاية الصعوبة لأن الحياد لا يعني السكوت عن خرق أحكام القانون الدولي، وإنما يتطلب الانضباط والحذر في إبداء الرأي بما لا يثير المشاعر ويزيد الخلافات [1].

ويبدو أن حياد هذه المنظمات أمر صعب المنال، فهي تتعرض لضغوطات عدّة من جانب الدول وتحاول الحكومات عادة إضفاء الصفة السياسية على المساعدات التي تقوم بها هذه المنظمات من خلال سماحها بمرور مساعدات لطرف دون آخر، بل وحتى حرمان فئات معينة من المساعدات بحجج مختلفة _ خاصة في النزاعات الداخلية _ فيبدو الأمر وكأنه صادر عن المنظمة نفسها، مما يزيد من مشقة عملها ويشكك الكثيرين في مبدأ الحياد

[1] – أمل يازجي، تحديات القانون الدولي الانساني، في القانون الدولي الانساني – الواقع والطموح – أعمال الندوة العلمية التي نظمتها اللجنة الدولية للصليب الاحمر وكلية الحقوق في جامعة دمشق،مطبعة الداودي، دمشق، ٢٠٠١، ص٣٨-٣٩

الذي تدعيه كأساس لعملها " هذا دون إغفال ما قد تقترفه هذه المنظمات قصدا أو من دون قصد،من أخطاء تؤثر على مصداقيتها وحسن سير عملها"[1]

[1] – المرجع السابق ص٣٩

الفصل الثالث

حقوق الإنسان العربي وإشكالية التطبيق

بعد أن بحثنا في النصوص القانونية والضمانات، وجدنا أن الممارسة كثيرا ما تفرغ هذه النصوص وهذه الضمانات من محتواها، فعند تطبيق أي مسألة تتعلق بحقوق الإنسان على ارض الواقع يكون لهذا الواقع تأثيرا،إما سلبا أو إيجابا، ويبدو أن الأمر عربيا دائما سلبيّ.

فرغم وجود حقوق الإنسان النظري، إلا أنها تعاني العديد من الإشكاليات عند التطبيق، التي كثيرا ما تصدم الباحثين في قضية حقوق الإنسان وتجعل دراساتهم تدور في فراغ النتيجة والسبب، فالتخلف قد يكون نتيجة وبنفس الوقت سبباً،وكذلك حال الخصوصية وحال التعامل الدولي مع قضية حقوق الإنسان.

المبحث الأول

تحـديات التخلف

بعد مرور أكثر من قرن على عصر النهضة العربية ما زال السؤال هو ذاته لماذا تخلفنا وتقدم الآخرون، وما هي السبل لتجاوز هذه المرحلة المظلمة الداكنة، هل يمر طريق التقدم عبر العودة إلى الماضي المشرق الذي كنا فيه سادة العالم المعروف آنذاك، أم أن طريق التقدم لا يكون سوى بالسير في ركب الغرب وتمثل تجربته التاريخية بقضها وقضيضها التي أوصلته إلى ما هو عليه.

والحال أن الخلاف حول سبب التخلف العربي ما زال قائماً منذ زمن طويل، وقد تنوعت الآراء وتعددت النظريات التي تدرس الأسباب وتفصل الشروط التاريخية والمعاصرة للتخلف، ويحيل بعضهم أسباب تخلف العرب للاستعمار الطويل المدى الذي تعرض له العرب والمسلمين منذ الاحتلال العثماني الذي امتد لأربعة قرون طويلة، وحتى الاستعمار الغربي الذي طاول أكثر من نصف القرن العشرين بقليل، الأمر الذي جعل الحديث عن التنمية ـ بنظر هؤلاء ـ ترفاً لا تستطيع الشعوب المحتلة أن تبحث فيه قبل الاستقلال الكامل والتام عن الدول المحتلة، وبالمحصلة فالأولوية هي للتحرر من الاستعمار وليس للتنمية والتطور.

وإذا كان هذا الرأي جديراً بالاحترام، فإن هناك رأياً آخر يعيد أسباب التخلف لعوامل داخلية محضة تتمثل بصورة أساسية بتخلف البنى المجتمعية وتجذر الروابط العشائرية والقبلية، التي لا تزال سائدة وفاعلة، وغياب منطق الدولة، وحضور الاستبداد السياسي بشكله الفج والمباشر، والتهميش والإقصاء الذي

تعرضت وتتعرض له القوى الاجتماعية التي تعبر حقيقية عن إرادة الشعب وتوجهاته.

وهكذا يدور الأمر كالعادة حول من يستجلب الآخر: هل إن الاستعمار يجلب التخلف ويكرسه لدوام بقائه واستمرار سيطرته، أم أن التخلف يجلب الاستعمار ويديم سيطرته؟.

والأمر في رأينا مزيج من هذا وذاك، فلا يمكن للخارج ـ الاستعمار ـ أن يدلف إلى الداخل إلا من شقوق التخلف والخلاف والشقاق الداخليين، كما لا يمكن للمستعمر إلا أن يعمل على إدامة الشقاق والخلاف بين أفراد مستعمرته ليبقى ويدوم.

والحق فإن الدارس والمراقب للتخلف وأسبابه، يشاهد كيف أنه يعيد إنتاج نفسه، ويدخل في دورة ما يعرف بالتخلف المركب الذي يصبح الخروج منه يحتاج إلى معجزة حقيقة، فالتخلف في جهة ما يجر تخلفاً في جهة أخرى، وهذه في أخرى، وهكذا دواليك، حتى تكتمل الدائرة وتغلق على من فيها حتى يعتاد بعضهم عليها ويعتقد أن الحياة هي هكذا في كل مكان ولا سبيل للفكاك أو الخلاص فهذا أمر مقدر ومكتوب لا مهرب منه.

وإذا كان البعض يؤمن بذلك، فإن نظرة متبصرة على تاريخ العالم تثبت العكس، وتخبرنا أن لا شيء إلا ويمكن تجاوزه وتلك سنة الحياة، لكن لا بد من العمل الدؤوب، ولا بد من دفع الأثمان المناسبة للحصول على التقدم المطلوب، وذلك أمر فعلته أغلب دول العالم المتحضر اليوم فلما لا نفعله نحن.

والبداية برأينا اليوم وغداً هي البحث في أسباب هذا التدهور الفكري والاجتماعي، وهذا الانهيار المفجع في القيم والقواعد الأخلاقية والسياسية، والتساؤل عن أسباب الاستبداد وشروط إنتاجه، وكيفية مواجهته، وأثره على

شخصية الفرد العربي، فقد أنتج هذا الاستبداد ـ كما نرى ـ شخصاً جديداً، شخصاً مستلباً، ماضوياً، يتعلق بالغيب والخرافات لأن الواقع عنده مظلم وداكن، شخص يعتبر الفهلوية وسيلته الوحيدة للحياة، والجمود، والتعصب، ومحاربة الجديد سمات رئيسية له.

وهنا يطرح السؤال التالي نفسه على طاولة البحث: كيف ينتج فكر متخلف اقتصاداً وسياسة غير متخلفين والعكس صحيح؟، وبالتالي كيف يمكن احترام الإنسان وحقوقه وحرياته، في ظل أنظمة لا تعرف غير القمع والاستبداد وسيلة للحكم؟.

إن البدء في البحث عن كيفية احترام حقوق الإنسان، تعني أول ما تعني ضرورة البحث عن حل للمشاكل الاجتماعية والسياسية التي تواجهه، وهذا يستدعي أولاً ضرورة نقد الشروط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحكمه، وبطبيعة الحال ضرورة نقد الدولة العربية الراهنة كدولة قمعية قهرية، لا تعترف بالإنسان إلا كرعية يجب سوسها بالقوة والعنف المعنوي والمادي. الأمر الذي عمم سياسة العنف بين الأبناء والآباء، وبين النساء والرجال، وبين القبائل والعشائر، والطوائف والمناطق والأقاليم، بل وتلك الطامة الكبرى ـ في رأينا ـ بين الإنسان وذاته [1].

وبذلك تسود علاقة التسلط والرضوخ، وليس علاقة التبادل والتعاون، إنه مجتمع لا حقوق فيه سوى حق السيد، الذي يتوجب على البقية إطاعته والتنازل عن حقوقهم لأجله.

والخطير في الأمر أن هذا المجتمع المتخلف لم يعد يجد حلاً لمشاكله سوى بالعنف، فتسود العلاقات العنفية عمودياً وأفقياً بين أفراد المجتمع، وبين

---

١ – برهان غليون – مجتمع النخبة – معهد الإنماء العربي – بيروت – ط١ –١٩٨٦ – ص ٢٧

المجتمع والدولة، وبين الدولة والدول الأخرى، وتلك مسألة مخيفة، لأنه من بين هذا الشعب المتخلف الخائف بالضرورة، يبرز المستبد الذي لا يعرف سوى أن يحكم بالعنف، كي يضع حداً للعنف السائد في المجتمع، ويحتكره هو، والمشكلة تبرز حين يعتقد الناس أنه لابد من وجود هذا المستبد لضمان حد أدنى من الاستقرار، فيصبح ما يدعى بالمستبد العادل ضرورة تاريخية، يدافع الناس عن وجوده، ما يعني استمرار انتهاك حقوق الإنسان وحرياته وهذه المرة بالتراضي والقناعة شبه المطلقة [١].

لكن هذا لا يعني أننا نتفق مع بعض المثقفين العرب الذين يربطون الاستبداد بالثقافة العربية ويعتبرون أنه لا يعود فقط إلى أنظمة حكمنا الاستبدادية، ولكن يعود أيضاً إلى ينابيع ثقافتنا المعاصرة التي تجعل جماهيرنا نفسها مهيأة لقبول هذا الاستبداد أو متواطئة في التعايش معه على ما ذهب محمد عابد الجابري وغيره الكثير [٢] ، فهذا الرأي يتجاهل أن هذه الثقافة المشكو منها هي ذاتها التي أنتجت رجالات عصر النهضة، ورموز مضيئة للثقافة العربية، هذا من جانب، ومن جانب آخر تحمل هذه النظرية نظرة استشراقية واضحة، وتقدم صك براءة ما للطغيان السياسي، فالناس يذعنون للسلطة ليس لأنهم مطبوعون على الخوف والخضوع ولكن بسبب التسلط وأجهزة العنف التي تملكها السلطة وأساليب القهر والقمع وتهديد مصادر الرزق [٣]، ومن المهم الإشارة إلى أن السلطة الأموية انتبهت مبكراً إلى أهمية هذا الأمر في ترسيخ سلطتها، فعمدت إلى تبني مذهب الجبر والقدرية، مقابل مذهب

---

١ – للمزيد حول هذا الموضوع يراجع كتاب الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، د. إمام عبد الفتاح إمام

٢ – ثناء فؤاد عبد الله – مرجع سابق – ص ٣٩٠

٣ – المرجع السابق – ص ٣٩٣

الاختيار، وإعلاء شأن رموزه بهدف إيهام الناس أن سلطة الأمويين هي قدر من الإله لا راد له، وبالتالي لا فائدة من مقاومته، ما دام مسطراً في لوح الغيب، بل أكثر من ذلك فإن من يقاومه يأثم لأنه يقاوم المشيئة الإلهية وعززت ذلك بفيض من الأحاديث النبوية التي تبرع بها بعض كبار الفقهاء والمحدثين. ولم يكتف الأمويون وغيرهم من الحكام بذلك فقط بل اتبعوه بتصفية الخصوم المتبقين بكل الطرق والوسائل المعروفة في ذلك الزمان، والأمثلة في هذا المجال أشهر من أن تعرف.

والإنسان المتخلف يعيش علاقة قهر وخضوع تجاه السلطة، فهو عاجز أمامها، لا يستطيع أن يفعل شيئاً، وبالتالي هو خاضع وخانع وتابع لها كقدر مفروض، ومن هنا كما يشير د. مصطفى حجازي " شيوع تصرفات التزلف والاستزلام، والمبالغة في تعظيم السيد اتقاء لشره أو طمعاً في رضاه" [1].

كما يشير الدكتور حجازي إلى أنه في المجتمعات المتخلفة وبدلاً من سيادة علاقة أنا ـ أنت، التي تتضمن المساواة والاعتراف المتبادل بإنسانية الآخر وحقه في الوجود، وهو اعتراف يشكل شرط حصولنا على إنسانيتنا من خلال اعتراف الآخر بنا، بدلاً من ذلك تسود علاقة أنا ـ ذاك، حيث يكون هنا ذاك هو الشيء، أي الكائن الذي لا اعتراف بإنسانيته وقيمتها، وبالتالي لا اعتراف بحياته، فيصبح هو وكل ما يمتلكه أو يمثله عرضة للاستباحة والسيطرة من قبلنا، كما تعمم هذه العلاقة سياسة الانكفاء على الذات، والتقوقع، والانسحاب والهروب بدل مجابهة المشاكل، وبالتالي الرضوخ وعدم المطالبة بالحقوق لا للشخص المنكفئ ولا لغيره، ما يسمح للمتسلطين بالمزيد من إنكار الحقوق وإهداره دون خوف من رقيب أو حسيب.

---

١ – مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٨، ٢٠٠١، ص ٣٩

ومن المهم أن نلاحظ أن حرية الفرد الحقيقة، سياسياً ومدنياً، لا تتحقق إلا إذا كان هذا الفرد يتمتع بحريته المادية، وقد عرفت الأنظمة العربية هذا الأمر جيداً، فعمدت إلى التحكم شبه المطلق بلقمة العيش، والمسكن والدواء، بل إن بعض الدول عمدت إلى مقايضة مكشوفة بين المشاركة السياسية ولقمة العيش. هذا الأمر أدى إلى وجود طرفين لا يثقان ببعضهما البعض فالدولة لا تثق بالمجتمع وأفراده، وهؤلاء لا يثقون بالدولة مما أنتج ثقافة الخوف المتبادل بين الطرفين الأمر الذي ينتج عنه تبادل العنف والاستبعاد والإقصاء المتبادل وتكون نتيجته الطبيعية تأسيس علاقة عبودية ما بين الطرفين وفي داخل كل منهم على حدة وتلك المفارقة، فيبدأ التذلل والخضوع من الأدنى للأعلى منه درجة، وهنا مقتل الإنسان الفرد وحقوقه في المواطنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبرأينا لا يمكن الحديث عن حقوق الإنسان كما نأمل أن تكون في ظل دولة هشة لا تمتلك مقومات الدولة الحقيقية، وتعاني من مشاكل الاندماج الوطني، وتحتكر فيها الثروة الوطنية قلة من اللامؤمنين بالدولة، وتنقسم نخبتها حول أمور ثانوية.

وإذا أخذنا قطاعاً واحداً كمثال لتحديات التخلف، وليكن قطاع التعليم في البلاد العربية، فسنرى أنه لم يكن بأحسن حالاً من باقي القطاعات، فإذا كانت مهمة التعليم الأولى هي التنوير على ما يفترض، فإن التعليم العربي لم يكن بأحسن حالاته إلا شهادة أخرى على محو الأمية،والبطالة، وعلى التخلف بالوقت ذاته، ويكفي إلقاء نظرة سريعة على المناهج التعليمية العربية، أو على ترتيب الجامعات والمدارس العربية على مستوى العالم لنفجع بالحقيقة التي تقول ألا مكان لنا في هذا المجال، خاصة وأن طرائق التدريس تعتمد أسلوب التلقين والحفظ،لا أسلوب التفكير والابتكار، لتولد أجيالاً لا

تعرف سوى الاستظهار والتكرار وإعادة إنتاج بضاعة لم تعد صالحة لهذا العصر فكيف بالعصور المقبلة.

وحتى عند مراجعة معظم المؤلفات العربية مهما عظم شأن الكاتب وعلا اسمه، سنجد بقليل من التدقيق أن كتابه ما هو إلا ترجمة غير مباشرة للكتب الأجنبية، أو للفكر الاجنبي، وإذا كانت الترجمة مطلوبة وضرورية، فإن المساهمة في الحضارة العالمية لا تكون إلا من خلال الإبداع والتأليف وهذا أمر نادر للغاية في لغتنا العربية اليوم [1].

كما أن طبيعة التعليم لا تسمح بتطور البحث العلمي التقني، فإذا امتلك بعض علمائنا تقنيات البحث، فلن يجد المكان المناسب ـ لا المعمل ولا المخبر ـ ولا التقدير المطلوب لعمله، لأن المطلوب منه فقط أن يكون بوقاً للسلطة لا أكثر، وليس المهم بعد ذلك هلا ينتج شيئاً أم لا، ما دفع الكفاءات العربية للهجرة والبحث عن مكان تتفجر فيه طاقاتها وإبداعاتها.

كما نلاحظ في هذا المجال تزايد عدد حملة الشهادات العليا مقابل بقاء نمط التفكير المتخلف ذاته حتى عند هؤلاء، الذين يفترض بهم قيادة المجتمع وتشكيل طليعته الواعية، وللأسف نسمع دائماً هؤلاء المثقفين يدافعون عن أفكار غيبية لا منطقية، والأدهى من ذلك يقومون بما يملكون من سلطة معنوية بترويج هذه الأفكار وتعميمها، مستبعدين آليات التفكير العلمي ومتطلباته، ويكفي في هذا المجال زيارة أي معرض عربي للكتاب لنرى بأم العين سيطرة الثقافة المتخلفة والكتب الصفراء مقابل غياب مفجع لكتب التنوير والمعاصرة والحداثة.

---

[1] – للمزيد حول الموضوع يرجى مراجعة كتاب التعليم في الوطن العربي في ظل العولمة وثقافة السوق، محيا زيتون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

هذا النمط من التعليم سينتج أهم سمة للإنسان المتخلف وهي اضطراب منهجية التفكير واختلاط الأولويات بل عدم القدرة على ترتيبها فيعم التخبط، والعشوائية، والانفعال غير المبرر، وقصور عمليات التحليل والتوليف كخطوتين مترابطتين ومتتابعتين في بحث المسائل كما يؤكد د.حجازي.

إن تركيزنا على التعليم وخطورته ينبع من إيماننا بأن التخلف لا يمكن أن يستمر إلا بغياب الوعي العلمي بالواقع، هذا الوعي يحتاج إلى منظومة متكاملة من العلوم التي على المرء امتلاك ناصيتها النظرية والعملية وإلا سنبقى ندور في الحلقة المفرغة ذاتها.

ففي إجابته على أسئلة من نوع: ماذا يتعلم الطلبة، وكيف يتعلم الطلبة، ولم يتعلم الطلبة، يصل خلدون حسن النقيب إلى غلبة الجانب النفعي على الجانب التربوي التعليمي في أغلبية الدول النامية، فالطلبة يهمهم الحصول على الشهادة التي تشكل بالنسبة لهم جواز مرور إلى حياة أفضل، فلا يوجد تعليم بل تعلم على حد قوله، والتعلم لا يحتاج إلى مهارات ذهنية بل يحتاج فقط إلى حفظ المعلومات واجترارها [1].

ويورد الدكتور عزمي بشارة مفارقة لافتة للنظر، فهو يعتبر أن السلطة في مرحلة تاريخية محددة ونتيجة ظروف عدة، تصل إلى قناعة مفادها أن عليها البدء بالإصلاح، ويضيف أنه في كل الحالات الأوروبية وغير الأوروبية التي قاد فيها الإصلاح إلى تحول ديمقراطي أفلتت المبادرة من يد النظام وتحول الإصلاح إلى مسرح أو حلبة تشترك فيها أيضاً قوى المعارضة التي تطالب بالتغيير السياسي وتبادل السلطة، ولكن الاستثنائية العربية المعاصرة تكمن في أن المبادرة لم تفلت من يد أي نظام وبقي النظام يمسك بزمام

---

١ – خلدون حسن النقيب – في البدء كان الصراع – دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٧٩).

عملية الإصلاح تقدماً وترجعاً، أي أنه في حالات عديدة بقي يمتلك حتى المبادرة للتراجع عن إصلاحات قام بها[1].

[1] – عزمي بشارة، في المسالة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط١ – ٢٠٠٧ – ص ٢٣٢.

المبحث الثاني

حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

مثل كل أمر جديد لم يمر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية اللاحقة له مرور الكرام، فإذا كان هذا الأمر قد قوبل بترحيب عالمي إلا أنه أيضاً قوبل بتحفظات عديدة ومخاوف لا تنكر لم تساور العديد من دول العالم فقط بل وأفراده أيضاً.

هذه المخاوف القديمة نسبياً تجددت مع ما أصبح يعرف اليوم بالعولمة بكل تجلياتها وأشكالها، فمنذ أن بدأ الانفتاح بدأ الصراع بين الخصوصية والعالمية، " فليس هناك اعتداد يذكر بالحدود السياسية أو الانتماء إلى وطن محدد أو دولة بعينها، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية، الأمر الذي يظهر بوضوح في الشركات المتعدية الجنسية، وفي السرعة الهائلة التي يتنقل فيها رأس المال، وفي الفضائيات التي تحيط بعالمنا" [1]،وهكذا تعالت الأصوات التي تحذر من خطر العولمة ـ وتدويل حقوق الإنسان أحد أشكالها ـ على الهوية الوطنية والثقافات المحلية، وحذرت من ذوبان الهويات المتفردة في هوية واحدة غربية الصورة تقصي الإنسان وتقضي على التنوع والتعدد الضروريين لسيرورة الحياة وتطور الحضارة.

وقد ساعد في تفاقم هذه المخاوف بعض التصرفات والنظريات والمقولات الغربية، التي أعلنت بوضوح نهاية التاريخ وانتصار النموذج الرأسمالي

---

[1] – محمد فائق – حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية – في حقوق الإنسان العربي – مرجع سابق– ص ١٩٥–١٩٦.

الغربي في الحياة كما عند فوكوياما، أو أن المستقبل هو للصدام والحروب بين الحضارات وليس للتفاهم والتعايش كما تحدث هانتينغتون، وسبق ماكس فيبر فوكوياما وغيره من من المفكرين عندما أبرز في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، الخصائص المميزة للحضارة الغربية، معتبراً أنها الوحيدة التي تحمل قيماً يمكن أن تكون خلاقة للعقلانية الحديثة، التي أسست العلم الحديث، والرأسمالية، والديموقراطية وحقوق الإنسان. بينما لا يمكن للحضارات الأخرى أن تحمل قيم حقوق الإنسان الحديثة. بسبب افتقادها حسب فيبر، إلى الحوافز النفسية والدينية والثقافية، التي تتضمنها الأخلاق المسيحية البروتستانتية.

وقد أشار المفكر الفرنسي روجيه غارودي إلى أن الهدف الحقيقي للعولمة هو فرض هيمنة القوي على الضعيف حيث عرف العولمة بأنها: " نظام يمكن الأقوياء من فرض دكتاتورية اللاإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق" [١]، وهذا برأينا أحد تجليات العولمة وليس كل تجلياتها.

وبغض النظر عن هذا الجدل فإن ما يعنينا هنا أن حقوق الإنسان قد أصبحت عالمية بالفعل، "بعد أن ظلت طوال قرون شأناً وطنياً محصوراً إدراكه في فئة الثوريين أو عند قلة من الإصلاحيين" [٢]، واليوم هناك أكثر من

---

١ – محسن عبد الحميد – العولمة وبواعثها وآثارها على حقوق الإنسان الاجتماعية والحضارية – في مؤتمر كلية الحقوق الثاني، جامعة الزرقاء الأهلية– مرجع سابق ص ٤٤٥

٢ – مصطفى الفيلالي، نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات،في حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية – مرجع سلبق– ص١٤

مائة معاهدة واتفاقية وعهد دولي مرصعة بتوقيع وموافقة أغلب دول العالم عليها رغم بعض الملاحظات والتحفظات على هذه الفقرة أو تلك.

وزيادة في عولمة هذه الحقوق فقد أنشئت الأمم المتحدة آليات ووضعت إجراءات محددة لمراقبة تنفيذ هذه الاتفاقيات، كما اعتبرت أن حقوق الإنسان كل لا يتجزأ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

وهذا يعني أن هذه الحقوق أصبحت تمارس وتراقب في مجال الممارسة الواقعية ولم تعد تدور في مجال النظريات والمبادئ الأخلاقية فقط.

ومن المعلوم أن المفهوم الغربي لحقوق الإنسان استمد أصوله من المذاهب الفلسفية التي تعنى بالفرد، فهذه الحقوق هي حقوق طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها[1]. ومنذ القرن الأول قبل الميلاد كان شيشرون يعتبر أن القانون الطبيعي منبته العقل فلا يحق لمجلس الشيوخ تبديله ولا للشعب الخروج عنه لأنه سابق عليهما فهو أزلي وشامل.

والمتابع للتطور التاريخي لفكرة حقوق الإنسان في الغرب، يرى وبكل وضوح أن المعنى المقصود هو تحقيق الأهداف والقيم الغربية، التي ترتبط بالسياق التاريخي لتطور الحضارة الغربية، وهذا أمر طبيعي ومقبول لو لم يتحول الأمر إلى محاولة غربية للسيطرة على العالم باسم هذه الحقوق، دون إدراك لاختلاف المفاهيم بين الثقافات المختلفة نتيجة اختلاف سياق التطور الحضاري، فقد جرى تعميم صورة للإنسان الذي تنطبق عليه حقوق الإنسان

[1] – محمد فائق – حقوق الإنسان بين الخصوصي والعالمية – في الرؤى العالمية مرجع سابق – ص ١٩٩.

هو الفرد،الأبيض البشرة، وذو الأصل الأوروبي. الأمر الذي يعني إقصاء شعوب وثقافات برمتها، تنتمي إلى حضارات أخرى غير أوروبية.

ولكن البعض يعتبر أن الأمر مقصود وأن الغرب بتأصيله للحقوق بهذه الطريقة، أراد أن تخترق هذه الحقوق حدود الدول التي يرى ضرورة التدخل فيها تأميناً لمصالحه الخاصة، وتتجاوزها إلى الفرد كما هو. الأمر الذي يعني في نظر الدول انتقاصاً من سيادتها واعتداء على حقوقها على مواطنيها، فنظرت إلى الأمر على أنه محاولة من الغرب لتحقيق مصالحه الخاصة على حساب مصالحها الوطنية، وقد ساعد الأداء الغربي المتعالي والمزدوج المعايير في ترسيخ هذه الرؤية. وأدى إلى طرح سؤال من نوع هل تعبر حقوق الإنسان المنصوص عليها في وثائق الأمم المتحدة، عن هموم الإنسان بغض النظر عن لونه وجنسه ودينه، وهل إن مفاهيم مثل: الحرية، المساواة، التضامن، المسؤولية، تحمِلُ نفس المعنى عند جميع الشعوب وفي جميع الثقافات.

ويختلف تأصيل الحقوق في المفهوم الإسلامي عنه في المفهوم الغربي، ونرى ذلك جلياً من خلال إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام / ١٩٧٩ / وما تلاها، حيث اعتمد الأصل الإلهي للحقوق، فهي من وجهة نظر الإسلام تكاليف وليست مجرد حقوق، وممارستها والتمتع بها منوطة بمقاصد الشريعة، كما أكد الإعلان على حق الجماعة من خلال المجتمع والرابطة الأسرية.

ونتيجة الاختلاف الواضح بين المفهومين نجد أن دولة مثل السعودية تطبق الشريعة الإسلامية قد رفضت التصويت على الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان، متعللة بأمور ثلاث " حق العمال في السعودية في إنشاء نقابات مهنية، والحق في حرية العقيدة بما يعني حق المسلم في تغيير دينه، وقضية مساواة المرأة بالرجل" [1].

وقد عمدت جامعة الدول العربية إلى وضع ميثاق عربي لحقوق الإنسان كان شأنه مثل شأن كل العمل العربي المشترك، فقد بدأ العمل به عام / ١٩٧٠ / وانتهى بعد أربعة وعشرين عاماً أي عام / ١٩٩٤ /، وقبل عام ٢٠٠٤ لم لم تكن أوراقه تحمل عليه تصديق دولة عربية واحدة.

وكما أشار مصطفى الفيلالي، فللنظرة العربية والإسلامية لحقوق الإنسان ثلاث خصوصيات: ثقافية وتاريخية، وثالثة تتعلق بالإطار السياسي، وهي بمجموعها تعبر عن اختلاف المسار الحضاري بين الغرب والشرق وأوضح أن التعامل مع قضية حقوق الإنسان في العالم العربي يطغى عليها المنطق الذرائعي (ذريعة النضج السياسي، ذريعة الوحدة الوطنية، ذريعة التنمية الاقتصادية والاجتماعية)مما جعل حقوق الانسان أمام معوقات كبرى تتمثل بمعوقات الإدراك والوعي (الأمية، الأحزاب والتحزّب، التعتيم الإعلامي،الإحباط وفتور الحوافز) ومعوقات الممارسة (أنظمة الاستثناء العربي في الحكم،نظام الحكم، البنية الاجتماعية، الحضور الإداري) فمراجعة هذه المسائل يضعنا أمام حقيقة خصوصية حقوق الإنسان العربي [2].

---

١ – المرجع السابق، ص ٧٦

٢ – مصطفى الفيلالي – مرجع سابق– ص ٢٢–٤٨

وكما نشاهد فقد تحكمت في الرؤية العربية والإسلامية إلى حقوق الإنسان ـ كما تجلت في الإعلانات والمواثيق الغربية ـ نظرتين الأولى تمثلت بالإحساس بالخطر على الهوية والخصوصية من تأثير الغرب عليها، والثانية: إدراك الواقع المتخلف ومحاولة اللحاق بالركب العالمي دون فقدان الهوية والخصوصية.

ولا نقدر أن ننكر وجود شك مطلق عند بعض المسلمين ـ بل أغلبيتهم ـ في كل ما يأتي من الغرب، لوجود قناعة مسبقة مرتبطة بظروف تاريخية وموضوعية.

ولذلك سارع العرب والمسلمون إلى نشر ثماني وثائق في مجال حقوق الإنسان تعبر عن نظرتهم لهذه الحقوق وتمايزها عن النظرة الغربية، " وهي:

١. مشروع إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، نشرته رابطة العالم الإسلامي في ١٩٧٩.
٢. البيان الإسلامي العالمي، نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، عام ١٩٨٠.
٣. البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، عام ١٩٨١.
٤. مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام ـ اقتراح مقدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف، عام ١٩٨١.
٥. مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام ـ تم الاتفاق عليه في المؤتمر الخامس لحقوق الإسلام في طهران، عام ١٩٨٩.

٦. مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أعد في إطار جامعة الدول العربية في عام ١٩٨٢.
٧. مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، إيطاليا ١٩٨٦.
٨. الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير، ليبيا ١٩٨٨.

ويبدو أن أغلب هذه الوثائق لم تدخل بعد حيز التنفيذ، ما يعني أنها موجهة للغرب ولأسباب دعائية وليس للشعب العربي والإسلامي، فقد أعلن البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام عام ١٩٨١ من باريس وضمن إطار منظمة اليونسكو [١].

وبالمقابل لا يستطيع الغرب أن يفهم أن هناك حقوقاً إنسانية لا يستطيع المسلمون الموافقة عليها تحت يافطة احترام حقوق الإنسان، منها القيود في مجال الحرية الدينية وإمكانية تغيير الدين، فالمسلمين يعتبرون ذلك ردة تخضع لعقاب دنيوي يصل إلى حد القتل، وقد ناقشنا هذا الأمر في فصل سابق، ومهما كان رأينا فيه فهو مرفوض إسلامياً، كما أن القوانين المعتمدة تمنع الانتماء إلى أديان غير مسموح بها مثل البهائية، وهناك صراع قانوني وقضائي يدور بين أتباع هذا الدين والسلطات في مصر للاعتراف به وتسجيله في الهوية الشخصية.

أيضاً هناك خصوصية أخرى تتمثل بمنع المرأة المسلمة من الزواج بكتابي، أو بعض الشروط في الميراث التي تجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وأن أولاد المسلم من زوجته غير المسلمة هم مسلمون حكماً، وإذا افترق الزوجان فإن

---

١ – سامي عوض الذيب أبو ساحلية – حقوق الإسلام المتنازع عليها بين الغرب والإسلام – في حقوق الإنسان الرؤى العالمية – مرجع سابق – ص ١٧٣

المرأة غير المسلمة تمنع من حضانة أولادها حين يبلغون سن التمييز الديني، وكذلك الأمر عند ارتداد أحد الزوجين أو كليهما عن الإسلام فيحرم المرتد من حضانة أولاده، وفي سابقة خطيرة وذات دلالة كفرت أحد المحاكم المصرية المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، واعتبرته مرتداً عن الإسلام، وطلبت من زوجته فراقه لأنه لا يحل لها الزواج من كافر مرتد، كما توجد قيود واضحة على غير المسلمين في تولي بعض الوظائف العامة وغير ذلك من الفهم المختلف للحقوق والحريات.

وباعتقادنا أن هذه الأمور تحتاج إلى علاج سريع لأنها أصبحت شرارة مشاكل داخلية بين مكونات المجتمع الواحد تهدد كيانه ووحدته وليست مشاكل خارجية فقط.، والحل يكون بالاعتراف بالمواطنة الحقيقية وفق المفهوم الذي تناولناه سابقا و بتطبيق قوانين واحدة على جميع مواطني البلد الواحد تعتمد على حقوق وواجبات متساوية للجميع.

وبالطبع لم يكن الاعتراض مشرقياً فقط، فقد انبرى الكتاب والمثقفون الغربيون من تيارات شتى للاعتراض على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويشير رضوان زيادة إلى اعتراض جان مورانج الذي يعتبر أن الإعلان يعبر عن تسوية بين النظم التقليدية الغربية والمفهوم الماركسي، لذلك لم يتناول حق الإضراب وحرية التجارة والصناعة [١]، ويضيف زيادة أن الكاتب أدلمان برنارد يقول:" عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان، فإننا ندعي صيغة كونية إلى كونيتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجهاً من وجوه

١ – رضوان زيادة، الإسلاميون وحقوق الإنسان إشكالية الخصوصية والعالمية، بحث في الرؤى العالمية – مرجع سابق – ص ١٤٩

الخطاب الاستعماري المهيمن"، وهذا يوضح أن الإعلان يعبر عن نزعة مركزية غربية واضحة تمت بالتراضي بين المعسكرين القائمين آنذاك، ما دفع الحضارات والثقافات الأخرى لإبراز استيائها من هذه الصيغة[1].

١ – المرجع السابق – ص ١٥٠

المبحث الثالث

تسييس حقوق الإنسان

على مر التاريخ لم يكن هناك ولن يكون نهاية للصراع، فالصراع بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان الآخر، بين المجتمعات والدول على الموارد النادرة والمتناقصة باستمرار، وعلى الحدود، والنفوذ، والأفكار والأديان، هو أمر طبيعي للغاية، فإن تاريخ الحياة هو تاريخ الصراع في الوقت ذاته، والسلام على قول بعضهم هو هدنة بين حربين لا أكثر ولا أقل، وإذا انعدم الصراع فبرأينا سينعدم وينتهي التاريخ، وهذا أمر غير محتمل الحدوث.

وفي الصراع تستخدم الأسلحة جميعها من الكلام إلى السلاح، ومن السلاح إلى الأفكار والنظريات، ولا يترك شيء ممكن أن يكسب أحد الأطراف الحرب بواسطته إلا ويستغله.

وبعد أن أصبح الاستعمار المباشر صعباً نوعاً ما لعوامل مختلفة، فقد عمدت الدول الكبرى إلى اختراع أساليب جديدة لفرض رؤاها ونظرتها للأمور وبالتالي لتحقيق مصالحها، فاستحدثت أسلحة جديدة ومنها بل أهمها في عالم اليوم هو حقوق الإنسان وضرورة احترامها.

واليوم يطرح سؤال ذو مغزى حول سبب تغييب أكثر من مليار مسلم عن مجلس الأمن الدولي الذي يقود العالم ويتحكم به بينما تصدر أغلب قراراته بشأنهم، إنه سؤال ذو حدين واتجاهين الأول للغرب والثاني للمسلمين أنفسهم.

ومن الواضح أن إدراج مسائل حقوق الإنسان وحرياته في العلاقات الدوليّة يمثّل تقدماً أخلاقياً مهماً وخطوة نحو إعطاء النظام الدولي وجهاً أكثر إنسانية بدل وجهه القبيح المرتبط بالحروب والسيطرة. ولكن لا بد أن ننتبه

إلى ضرورة فصل قضايا حقوق الإنسان عن السياسة في العلاقات الدولية. كي لا يجري استخدامها في الصراعات بين الدول التي تدور حول المصالح والموارد وتتحكم بها موازين القوى الآنية وليس الحقوق.

والحق يقال أنه أمر جيد، أن تعمد بعض الأجهزة الدولية وكذلك الدول إلى مراقبة حقوق الإنسان والعمل على حمايتها في أرجاء العالم، عبر معاقبة منتهكي هذه الحقوق وإعلامهم أن زمن الهروب من العقاب قد ولى وأصبح من الماضي، إنها صورة زاهية ومأمولة وتبشّر بمستقبل أفضل للإنسان بغض النظر عن لونه ودينه وجنسه.

ولكن الأمور للأسف ليست هكذا، فالدول الكبرى عمدت كعادتها إلى استغلال حقوق الإنسان لفرض هيمنتها وشروطها على بلدان العالم الثالث على وجه الخصوص، وعلى بعضها البعض بشكل عام (الولايات المتحدة وروسيا، الولايات المتحدة والصين)، فأثارت هذه الحقوق حين وجدت ذلك من مصلحتها وسكتت عنها حين انتهكها حلفاؤها الدوليون أو الإقليميون، ومن الملاحظ أن الدول التي تتهم بانتهاك حقوق الإنسان هي الدول التي لديها مشاكل مع الغرب وتحديداً الولايات المتحدة الأمريكية، أما الأصدقاء فيمكن لهم أن يفعلوا ما يشاؤون بالإنسان ذاته وليس بحقوقه فقط بعد أن اشتروا صمت العالم المتحضر وانتقلت هذه السياسة إلى الممارسة في نشاطات وقرارات الأجهزة الدوليّة المختصة وذات الصلة بقضايا حقوق الإنسان.

بل إن الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة كانت تحضر الأجواء المناسبة لمن يود أن يخرق حقوق الإنسان فتوهمه أن هذا شأن داخلي لا علاقة لأحد به، وبعد أن يتورط المعني سواءً كان فرداً أم دولة، حتى تسارع لابتزازه شاهرة سيف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية الحامية له. وقد رأينا تزايد حرص هذه الدول على تقديم الإسلام على أنه يهدد مصالح

الغرب والسلام العالمي عموماً، ومحاولة ربط الإسلام بالتطرف والإرهاب[1]، ثم إنها أثارت فقط ما يهمها من حقوق الجيل الأول أي الحقوق المدنية والسياسية وسكتت عن انتهاك حقوق ما يسمى بالجيلين الثاني والثالث لأن الأمر هنا يهدد مصالحها.

ولكن أين هي هذه الدول وأين هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تلاه، من فلسطين وجرحها الممتد على مدى أكثر من نصف قرن، والذي خرقت فيه إسرائيل جميع بنود هذا الإعلان، وكل فقرات الاتفاقيات الدولية التي تلته، ولا تزال تخرقها دون عقاب أو خوف من عقاب، لأنها تعرف أن الفيتو الأمريكي والغربي جاهز لإيقاف القرارات الدولية ضدها، وإذا حدث وصدر قرار ما، فإنه لن يجد طريقه للتنفيذ للأسباب السابقة ذاتها.

والسؤال الاستنكاري نفسه ينطبق على العراق بعد أكثر من مليون قتيل وخمسة ملايين مهجّر، ولبنان، والقتل والاعتداءات المنظمة التي تقوم بها إسرائيل عليه كل فترة قصيرة تستخدم بها أسلحة محرمة دولياً، دون الخوف من العقاب ما دامت تحت رعاية من يدعون حماية الإنسان وحرياته وحقوقه.

إنها المعايير المزدوجة التي تكيل بها الدول الكبرى بحثاً عن مصالحها، وتحقيقاً لأهدافها، مستخدمة بذلك الأدوات الأممية التي أنشأتها، فها هي المحكمة الجنائية الدولية تلاحق الرئيس السوداني على ما يحصل في دارفور، وتصمت عما حدث ويحدث في غزة، وإذا فتشت عن السبب لوجدت في غزة، إسرائيل، الابن المدلل للغرب، وفي دارفور تجد الثروات الكبرى من نفط ومعادن ثمينة ونادرة، وخزان مياه هائل تسعى الدول الكبرى لوضع اليد

---

[1] – محمد فهيم يوسف، حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة – في حقوق الإنسان العربي، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

عليها، ولو تم ذلك ـ وهو يتم ـ على حساب الضحايا، وهم بشر لم يسمعوا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبالتالي لا تنطبق عليهم فقراته وبنوده.

ومنذ عام ١٩٩١ وحتى عام ٢٠٠٣ تعرض العراق إلى حصار دولي جائر بحجة حقوق الإنسان انتهى بغزو العراق عام ٢٠٠٣، هذا الحصار كان له أثره الهائل على الإنسان العراقي الذي فقد بسبب الحصار حقه في الحياة والغذاء وبقية حقوقه الأخرى، هذا الحصار الذي كان يذهب بحياة حوالي نصف مليون طفل سنوياً، ليس لهم من ذنب سوى أنهم خلقوا في العراق في تلك الفترة، وبعد ذلك حصل العدوان على العراق والذي تكشفت أسبابه الحقيقية للعالم أجمع، فهي لم تكن سوى حلقة أخرى من حلقات الهيمنة التي تستغل حقوق الإنسان لمصالحها الخاصة.

بدأ استخدام حقوق الإنسان في خضم الحرب الباردة وأثبتت الفكرة أنها مفيدة بعد النصر الغربي في تلك الحرب، ومنذ ذلك الحين أصبحت بنداً في الأجندة الأميركية للعلاقات الدولية ومنذ ثمانينات القرن العشرين صارت حاضرة في كل مكان كأحد معايير النقد السياسي. ولكن دون جدوى فقد أوضح مسار استخدام هذه الذريعة أنه لتحقيق مصالح الدول الكبرى فقط، وليس لحماية حقوق الإنسان، الأمر الذي منح اعتراضات النظم المستهدفة مصداقية كبيرة رغم أنها نظم استبدادية تتعدى بالفعل على حقوق مواطنيها.

ومن المفيد هنا إيراد الاقتباس التالي دون التقيد بحرفيته، " عام ١٩٩٨ صرح الرئيس الأمريكي حينها بيل كلينتون مهدداً الرئيس العراقي السابق صدام حسن فقال: لقد أعطيت فرصة أخيرة لصدام حسين، لقد بينت له بوضوح أن

رفضه للتعاون سوف يقود إلى أن أقوم بأعمال وردود دونما سابق إنذار"[1]، هل يحتاج هذا الإنذار إلى تعليق، أو شرح، لا أظن ذلك.

واليوم تصدر بعض القوى الدولية الكبرى، أنواعاً عدة من التقارير التي تتناول حقوق الإنسان، وتصنف بقية الدول على هذا الأساس، فتبتزها سياسياَ، وتعطيها أو تحرمها من المساعدات، أو تهددها بالعقوبات، مثل الولايات المتحدة التي تصدر وزارة خارجيتها ومؤسسات أخرى لديها تقارير عدة مثل تقرير ممارسات حقوق الإنسان؛ وتقرير مساندة حقوق الإنسان والديمقراطية؛ وتقرير الحريات الدينية؛ وتقرير الاتجار في البشر، وتقرير معاداة السامية، إضافة إلى التقارير والقوائم السنوية التي تصدرها حول الجماعات والدول المتهمة بالإرهاب، واتبعتها في ذلك بعض الدول فتصدر الخارجية البريطانية تقريراً سنوياً حول أوضاع حقوق الإنسان في العالم، وكذلك فرنسا، علاوة على ذلك تنشر كل من بريطانيا وروسيا والاتحاد الأوروبي تقارير وقوائم سنوية عن الجماعات والمنظمات الإرهابية في العالم. لكن ماذا عن انتهاكات حقوق الإنسان التي تقوم بها الدول الغربية، فمن الملاحظ أن بعضاً من تلك المنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان، وليس كلها، يتغاضى بالفعل عن رصد هذه الانتهاكات، أو على الأقل يجد تبريراً لها، ويحاول أن يضعها في سياق قانوني محدد دون أن يطبق عليها ما تطبقه بعض المنظمات على بعض الدول العربية من أساليب استفزازية وابتزازية تعتمد الفضيحة والكيل بمكيالين.

وقد أصبحت التناقضات التي تصطدم بها قيم حقوق الإنسان، في أرض الواقع الاجتماعي والسياسي، أمراً عادياً لدى الجميع، لأنهم جميعاً يسلّمون

---

[1] – عبد الله عبد الدائم، الاحتفاء بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسط الظلام العالمي، في حقوق الإنسان العربي، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

أن المصالح الاقتصادية الكبرى، للدول المهيمنة في عالم اليوم، أصبحت وحدها القادرة على الدفاع عن "حقوق الإنسان" في العالم، وتقسيم العالم إلى محور الخير ومحور الشر، والقادرة على صناعة الأسباب الكافية والمشروعة، لتبرير التصرف وفق ما تسميه الخير العام.

ما السبيل إلى مواجهة هذا التحيز؟ من الواضح أنه على العالم العربي أن يتحرك على مسارين الأول تصحيح أوضاعه الداخلية أولاً وإيلاء حقوق الإنسان الاحترام الذي تستحقه، والثاني إتباع الشفافية وتزويد المنظمات الدولية المعنية بما تحتاجه من معلومات صحيحة بدلاً من دفعها إلى الاعتماد على مصادر غير موضوعية، وفتح الأبواب أمامها للتيقن من حقيقة الأوضاع الداخلية، والأهم في نظرنا العمل على احترام حقوق الإنسان وحرياته.

ومن جانب آخر وفي محاولة منها لعدم تسييس حقوق الإنسان ومنع استغلال أو توظيف مؤسسات المجتمع المدني من جهات مشبوهة، برزت ظاهرة مواثيق الشرف الأخلاقية التي أعلنتها منظمات دولية وإقليمية تعنى بهذا الأمر. وهذه المواثيق تضمن أيضاً أن تعمل تلك المنظمات من أجل الهدف الذي أُنشئت من أجله، وهو النفع العام، بعيدًا عن المصالح الشخصية أو تحقيق الربح أو الاستفادة من بعض الامتيازات والإعفاءات أو الحصانات، وفي نفس الوقت ضمان تحقيق أكبر قدر ممكن من الشفافية والنزاهة في إدارة هذه المنظمات لعملها ولعلاقاتها مع الدول والمنظمات الدولية الأخرى.

وهناك معايير متعددة تستخدم لتمييز المنظمات التي تسعى إلى القيام بدورها الطبيعي عن تلك التي تحمل أجندات خفية، وبالتالي السعي إلى العمل الجاد مع الأولى والحذر من الثانية.

وبالتأكيد هذا لا يعني أن الواقع الإنساني في الدول العربية والإسلامية بخير، وأنه سيكون أفضل إذا لم تتدخل الدول الكبرى فيه، فالواقع مؤلم، فقد عمدت الأنظمة السياسية والسلطات الحاكمة بدورها إلى تسييس حقوق الإنسان والمواطن، فتحت يافطة عدم النضوج السياسي للشعب، ويافطة الحفاظ على الوحدة الوطنية، وذريعة التنمية الاجتماعية والاقتصادية، تحت هذه اليافطات جميعها جرى ويجري انتهاك كبير للإنسان وحقوقه وأهمها وأولها حقه في الحياة، وتكفلت قوانين الطوارئ المعتمدة في انتزاع وانتهاك بقية الحقوق والحريات.

ولا شك أنه كان من المؤمّل أن اتساع فرص الوصول إلى المعلومات، وسرعة التواصل التي توفرت بشكل مذهل، في مطالع الألفية الثالثة، سيفضي إلى تدعيم مبادئ الديمقراطية، وتعزيز حقوق الإنسان على المستوى العالمي. ولكننا الآن وبعد انقضاء أكثر من نصف قرن على صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لا زلنا غير متأكدين تماما بأن مبادئ هذا الإعلان، استطاعت تذويب الأحقاد بين الأمم والشعوب وتقريب المسافات فيما بينها، مع أنه من المفروض أن هذه المدة كانت كافية لأن تتحول إلى ثقافة إنسانية كونية. وجميع القرائن المتوفرة اليوم، تظهر أن حلم البشرية في عالم تسوده قيم العدل والإنصاف والتسامح والتضامن، لا يزال بعيد المنال.

الخاتمــة

مستقبل حقوق الإنسان

قد أقامت الدول العربية شرعيتها على العنف وترهيب الأفراد، أكثر من الاعتماد على الشرعية القانونية التقليدية، فلا أحزاب ونقابات مستقلة عن الدولة، ولا انتخابات حرة، وبالتالي لا حكومات تمثل مصالح الشعب. فالوصول إلى السلطة يكون إما عن طريق الانقلابات، أو بغير الطرق الانتخابية الديمقراطية. والشرعية لا تقوم على الرضا والقبول الطوعي، إنما على العنف والقوة. والدساتير إما ملغاة أو غير معمول بها، كذلك الأمر فالحقوق المدنية و السياسية، إما ملغاة أو مجمدة اعتباطياً. وفي المقابل تزداد نسبة الإنفاق على أجهزة الأمن والجيش الذي أصبح لأغراض الأمن الداخلي أكثر منه لمواجهة التهديدات الخارجية.

وتظهر صعوبة مسيرة حقوق الانسان في العالم العربي من واقع العلاقة بين الدولة والمجتمع وهذا يبدو جليا من خلال تدخل الدولة في المجتمع والاقتصاد عن طريق اختراق النظام الاقتصادي وإلحاقه بالدولة، وعن طريق الهيمنة البيروقراطية الكاملة للدولة على الحياة الاقتصادية. ولعل ما ساعد على ذلك أن الاقتصاد في أغلب هذه الدول التسلطية هو اقتصاد ذو نمط ريعي يقوم على ما تنتجه الأرض من ثروات، خاصة النفط، دون الاعتماد على جهود الأفراد في عمليات الإنتاج. فانعدم بذلك التصنيع وانعدمت معه مشاركة الأفراد في الاقتصاد؛ الأمر الذي حرمهم الكثير من حقوقهم الاقتصادية وبالتالي السياسية، وبدل أن يقود هذا إلى الاشتراكية،على العكس،فقد أدى إلى رأسمالية الدول التابعة.

وفي ظل هذا الدور الذي أخذت تلعبه الدولة في العالم العربي، تعاظمت قدرات أدواتها التسلطية على توليد الاحتكار الفعال لمصادر القوة والثروة في المجتمع، وبدل أن يؤدي تدخل الدولة في الاقتصاد إلى الانتقال من دولة متدخلة إلى دولة أكثر ليبرالية وأكثر احتراماً للحقوق والحريات الفردية- كما حدث في الغرب - تحولت الدولة العربية إلى دولة أكثر استبدادية – تسلطية - بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ الإنساني، وبتسلط الدولة على المجتمع والاقتصاد، حدثت عملية سطو على الحقوق السياسية والاقتصادية، وأصبح ما يتمتع به الأفراد من حقوق - إنما هو- فقط ما تسمح به الدولة انطلاقاً مما يؤمن ديمومة تسلطها ويلبسها قناعاً حداثياً في مواجهة الدعوات الدولية المتزايدة من أجل الديمقراطية و حقوق الإنسان.

وثمة مقولة ذائعة في الوطن العربي تقول: إن الحكام (السلطة) لا يعرفون الناس إلا عند "التمديد أو التجديد أو الانتخاب الشكلي"،عدا ذلك، فإنهم بحاجة دائمة إلى أناس يتسلطون عليهم كي يتأكدوا دائماً أنهم سلطة[1].

إن دولة من النمط السابق في أزمة دائمة من جراء طبيعة العلاقات الدولية في عالمنا المعاصر، حيث يغلب على هذه العلاقات طابع التدخل بأشكال مختلفة من قبل الدول التي تدعي الديمقراطية، وترفع شعار حقوق الإنسان، لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية، ما أدى ويؤدي إلى إثارة تساؤلات أخلاقية وإنسانية إلى جانب التساؤلات القانونية عندما يتم التعرض لسيادة دولة ما باسم حماية حقوق الإنسان.

إن احترام حقوق الإنسان وحرياته، في ظل هكذا واقع، يجب أن يبدأ من الوعي الحقيقي بالمواطنة بحيث يشعر كل فرد من أفراد الشعب، بانتمائه إلى الدولة، ويعي أهمية هذا الانتماء و أهمية العلاقة التي تنشأ من جراء هذا الانتماء، بمعنى أنه لا يمكن ضمان التمتع بالحقوق والحريات دون

الوعي بالعلاقة التي تخول الفرد التمتع بهذه الحقوق، ثم تأتي أهمية الوعي بهذا الواقع، كخطوة لمحاولة إصلاحه، تبدأ من الإنسان ذاته، رغم أن المعوقات والمصاعب التي تحول دون احترام حقوق الإنسان هي أكثر من أن تعد وتحصى. مع ذلك يجب أن تأخذ الشعوب مبادرة الإصلاح من يد الدولة، خاصة وأن التجارب العربية في الإصلاح، كانت تقوم بها الأنظمة الحاكمة نتيجة ظروف داخلية أو خارجية أو الاثنين معاً، ثم تتراجع عنها عند تغير هذه الظروف.

فالشعوب العربية لا تزال بالإجمال محرومة – بشكل أو بأخر – من ممارسة اغلب حقوقها خاصة السياسية منها، ولعل هذا الحرمان يرجع إلى ثلاثة عوامل: يتمثل الأول بطبيعة السلطة القائمة في الدول العربية، و علاقتها الإقصائية بالدولة و المجتمع، و يتمثل الثاني بأسباب بنيوية، تجعل الإنسان العربي غير مؤهل للتمتع بحقوقه كاملة، هذه الأسباب ترجع إلى معوقات اجتماعية، كالتخلف، و الانغلاق، وسيطرة الموروث الديني و الثقافي...إلخ، أما العامل الثالث فيتمثل في دور القوي الخارجية،فهي رغم أنها ترفع شعارات الديمقراطية و حقوق الإنسان، إلا أن التجارب الواقعية تثبت أن سياساتها لم تسجل أي نقطة إيجابية تذكر إذا ما قورنت بالنقاط السلبية.

هذه العوامل تجعل حقوق الإنسان العربي مجرد غايات يصعب إدراكها، و تجعل من محاولات الإنسان العربي في دأبه لتحقيق الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان كمحاولات سيزيف لإخراج الصخرة، فكلما حاولت هذه الشعوب التقدم باتجاه تحقيق الديمقراطية و احترام حقوق الإنسان، أثقلتها المحاولة، صدمها الواقع الصعب، وعادت من حيث بدأت.

---

١ - فتحي العفيفي - فراغ السلطة في الوطن العربي - في السيادة والسلطة، الآفاق الوطنية والحدود العالمية - مرجع سابق ص ٤١.