(ملحق)

موقف الدول العربية التي صدقت على المواثيق الرئيسية لحقوق الإنسان

الدولة	العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية	العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية	البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية	الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب	الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري	الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها
الجزائر	×	×	×	×	×	×
البحرين					×	×
جيبوتي	×					
مصر	×	×		×	×	×
العراق	×	×			×	×
الأردن		×		×	O	×
الكويت	×				×	×
لبنان	×	×			×	
ليبيا		×	×	×	×	×
موريتانيا	×				×	×
المغرب		×		O	×	
عمان					O	
قطر					×	×
السعودية	×					
الصومال	×	×	×	×	×	×
السودان	×	×		O	×	×
سوريا	×	×			×	×
تونس		×		×	×	×
الإمارات	×				×	×
اليمن		×		×	×	×

الرموز المستخدمة في الجدول (×) التصديق (O) التوقيع

اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها	اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة	اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة	اتفاقية حقوق الطفل	الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين	البروتوكول الخاص بوضع اللاجئين	الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان
×			O	×	×	×
×						
			×	×	×	
×	×	×	×	×	×	×
×	×					
O		×				
			×			
×		×	×			
×	×	×	O			
	×	×	×	×	×	×
×		×	O	×	×	
×			×			
			×	×	×	×
			×	×	×	×
×			O			
×	×	×	O	×	×	×
×	×	×	×	×	×	

أضيف للجدول هذا العام تصديقات البلدان الإفريقية على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.

حقوق الإنسان
دراسة تحليلية مقارنة

الفصل الأول

الجذور التاريخية الأولى لحقوق الإنسان

تمهيد :

إن المسيرة الفلسفية والقانونية لحقوق الإنسان لم تبدأ في غفلة من التاريخ، فهناك أصول وأسس سابقة بنت عليها الحضارة الحديثة مفاهيمها عن حقوق الإنسان.

إن هذا الفصل يهدف إلى محاولة الإجابة عن سؤال مهم، وهو هل يوجد شيء نطلق عليه حقوق الإنسان بصورة فعلية في الأزمنة القديمة؟

وإذا كان الأمر كذلك فما هي الأدوات أو الآلية التي وفرها النظام القانوني في العصور القديمة لحفظ تلك الحقوق؟ وإذا لم يكن هناك شيء اسمه حقوق الإنسان قديماً فما هي الأسباب؟

المطلب الأول

حقوق الإنسان في حضارة وادي الرافدين

إن للعدل، باعتباره المثل الأعلى للسلوك الإنساني وللحكم وإقامة السلطة التي يتمتع بها الملوك والأمراء وزعماء الجماعات البشرية المختلفة، تاريخاً قدياً أكثر عمقاً من الفكر اليوناني، فهو لا ينطلق من جمهورية أفلاطون، إذ إنه عرف بصورة واضحة في الشرائع وقوانين بلاد ما بين النهرين، وإذا كان لقضية الخوف التي يعانى منها الإنسان منذ أن وجد على سطح الأرض عامل هام في دفعه مع الآخرين من بني جنسه إلى البحث عن مركز ثابت للاجتماع والاستقرار، الأمر الذي ترتب عليه، بمعونة عوامل أخرى، ظهور تنظيمات مختلفة للإنسان على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي جرى تنظيمها عن طريق القوانين والشرائع التي ظهرت على مر العصور.

فمن الوجهة السياسية يلاحظ أن القوة السياسية كانت دائماً في يد مجلس شيوخ المدنية أو القرية، وبعد ذلك بآلاف السنين كان لا يزال في بابل مجلس الآلهة على نمط القرية العتيق، وهكذا فإنه مع تطور المدينة أصبح في المجتمع طبقة مميزة تسيطر على الطبقات الأخرى، وعندما ادعى الملوك والزعماء أنهم يستمدون سلطانهم من مصادر إلهية، حيث أصبحوا حلقة الوصل بين السماء والأرض، وبذلك امتزجت السلطتان الدينية والزمنية كما كان الأمر في الحضارات القديمة كلها، وهذه حقيقة تشمل حضارات بلاد ما بين النهرين والحضارات الأخرى كالمصرية القديمة والصينية والهندية واليابانية[1].

(1) د. أحمد جمال الظاهر، حقوق الإنسان، عمان، 1988، ص73.

إن هذه الأوضاع الجديدة منحت الحاكم صلاحية الانفراد بالسلطة واسترقاق الآخرين حين امتد الأمر ليشمل طبقات بأكملها داخل مجتمعه، وعليه فإنه لم يكن حق إنساني إلا في حدود ما يقره الحاكم فقط، ويمكن بالاستناد إلى ذلك تفسير ظاهرة الحرب والسبي والقتل والتدمير، إذ إن كل ملك من الملوك كان يطمح إلى المزيد من القوة المادية والمعنوية والتي لا يتم الحصول عليها إلا بمقاتلة الآخرين أو قتلهم والاستيلاء على أموالهم، وهذا الوضع العام أدى إلى وجود أقلية حاكمة ومسلحة على حساب الكثرة، التي غالباً ما تحرم من حقوقها الإنسانية، فإذا كان ظهور الملك الحربي قد حقق الأمن لنظامه الملكي ولحاشيته وعسكره، فإنه من جهة أخرى قد فرض نظاماً قاسياً على رعيته.

وبقدر تعلق الأمر ببلاد ما بين النهرين، يشير أحد الكتاب إلى أن الإرهاب كان هو السمة العامة للمجتمع، وقد بلغت الأعمال الوحشية ذروتها في شخص أشور بانيبال ملك أشور، وتضاعفت مظاهر القسوة هذه ووصلت الذروة في عهد متأخر كعهد حمورابي، حيث كانت نصوص القانون الذي اشتهر به تحتوي على قائمة من الذنوب لا حصر لها، وكثير منها طفيف، لكنها كانت تستوجب العقاب بالموت، أو بالتشويه عملاً بالنص الحرفي لمبدأ العين بالعين والسن بالسن[1].

وقد ازدادت الحياة قسوة عندما جاء رجل ووضع قدمه على قطعة أرض، وقال هذه ملكي، مما ترتب عليه تقسيم الناس إلى أغنياء وفقراء، ومع ذلك فإن التقسيم الحقيقي للملكية لم يبدأ إلا عندما بدأ الحكام يوزعون هباتهم للمقربين منهم، ولم تظهر حقوق الملكية بتفاصيل قانونية إلا في الألف الثاني قبل الميلاد وهو ما جاءت به شريعة حمورابي التي عالجت تفاصيل الملكية وحق نقلها، وهنا يمكن ملاحظة حقيقة أساسية، وهي أن معظم الحضارات القديمة قد قامت بشكل أو بآخر على أكتاف الرقيق، وبالمثل فإنه لا يمكن القول إن الثروات الطائلة التي يجمعها أفراد مهيمنون لا تتم إلا عن طريق الاسترقاق والقسوة التي تخلو من الشعور بالإنسانية تجاه الآخرين.

من ثم فإن الفترة الأولى التي شهدها عصر ما قبل التاريخ والحضارات القديمة لم

(1) المصدر نفسه، ص 75-74.

تتعرض لقضية حقوق الإنسان بمعناها الحقيقي من حيث حقه في تقرير المصير وحقه في الوجود، حتى إن القوانين التي وضعها حمورابي لا تؤدي إلا لأن يكون الناس جميعاً بلا عيون وبلا لسان وبلا أطراف، وفي نهاية الأمر فلا نجد في ظل هذه القوانين داخل المجتمع الإنساني سوى عقاب يتبعه عقاب وليس حقوقاً تليها حقوق.

وعليه فإن الحقوق التي أقرتها الشرائع القديمة لم تكن حقوقاً جماعية بالمعنى المعروف في الوقت الحاضر، بل كانت حقوقاً فردية يتمتع بها الحاكم، ومن ثم فإن الحضارات القديمة انعدمت الحرية فيها، حيث لم يكن هناك سوى شخص واحد حر هو الحاكم[1].

إن ما تقدم من أفكار يمثل وجهة نظر واحدة عن حقوق الإنسان وأصولها في المجتمعات القديمة على وجه العموم، وفي حضارة ما بين النهرين على وجه الخصوص، ومن ثم فإنه يحق لنا أن نتساءل فيما إذا كانت الصورة قاتمة إلى هذا الحد؟ فمن الضروري أن نلاحظ أن البدايات الحقيقية للتشريع والقانون إنما ظهرت في بلاد ما بين النهرين التي تكونت فيها أولى التجمعات البشرية المشكلة للأشكال الأولى للدولة بكل ما تعنيه من تنظيم سياسي واقتصادي واجتماعي.

وعليه فإن هناك وجهًا آخر، فازدهار القوانين في بلاد ما بين النهرين أمر مؤكد بالمقارنة مع المدنيات الأخرى التي زامنت الحضارة العراقية القديمة، الحقيقة هي أن تطور القانون لا ينفصل عن تطور الفكر بشكل عام، وهو بدوره يمثل انعكاساً +للمجريات المتقدمة في جوانب الحياة المادية، فالقانون في الأساس، منطلق لتنظيم العلاقات، وتثبت حقوق وواجبات طرفي العلاقة في أشكال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ومن بين أوجه العلاقات تلك التي تقوم بين الناس، فرادى وجماعات في جانب، وبين الحاكم ومن يمثله من سلطات وإدارات وهيئات من جانب آخر، ولأن الملك في نظرة العراقيين القدماء شخص لا يختلف كثيراً عن بقية الناس، أوكلت الآلهة إليه مهمة حكم البشر وإدارة شئونهم، فهي من واجباته مثلما له حقوق على الناس، لذلك برزت الحاجة الماسة إلى تعيين الحقوق والواجبات لطرفي العلاقة الرئيسيين الملك من جانب والناس من

(1) حضارة العراق، الجزء الثاني، بغداد، 1985، ص71-63.

جانب آخر.

وعلى الرغم من أن هذا التصور للعلاقة لم يصل إلينا مدوناً بشكل مباشر، ولكننا نستشفه من أقوال الملوك وبعض النصوص الرئيسية، فالملك مكلف بنصرة المظلومين والاقتصاص من الظالمين، وهو الراعي العادل، ولكنه لم يمثل صورة الحكم الإلهي (فإذا لم يحرص على تطبيق العدالة، فسيغير الإله أيا قدره) بمعنى أن مصير الملك صاحب السلطان منوط بموقفه من العدالة وعمله على تطبيقها، لأنها إرادة الآلهة، وجانب من هذه الحقيقة تشير إليه قوانين حمورابي، إذ نقرأ على لسان هذا الملك (انتدبني آنذاك آنو وأنليل، أنا حمورابي الأمير الكريم عابد الآلهة، لأنشر العدل في البلاد، وأقضي على الشر والغش، وأمنع القوي من اضطهاد الضعيف).

وبقدر تعلق الأمر بالجوانب الخاصة بحقوق الإنسان يلاحظ على القوانين العراقية القديمة إقرارها ببعض العقوبات الصارمة، أو اعتمادها على بعض المبادئ +الرائجة والتي لا تتوافق مع أعراف البشر المتمدنين في العصر الراهن، ومن أمثلة ذلك تعميم المسئولية أو استنتاج البينة عن طريق الامتحان، وما إلى ذلك، ولكن إذا ما تذكرنا أننا نستعرض عملية قانونية يقرب عمرها من أربعة آلاف عام، سنقبل بالضرورة بعض المآخذ التي تسجل على جوانب من القوانين، غير متناسين أن القوانين العراقية القديمة تشكل التجربة الأولى في تاريخ البشر، وأنها بالمقارنة مع الكثير من الأعمال القانونية اللاحقة، تمثل الأساس الصحيح والسليم لتجربة الإنسان القانونية[1]، ومن النصوص القانونية التي جاءت بها شريعة حمورابي التي لا تنسجم مع أسس حقوق الإنسان النص الذي يعالج حالة أي مواطن يتهم مواطناً آخر بجريمة يعاقب عليها بالإعدام ثم لم تثبت عليه فإنه يعدم عوضاً عنه، كما تضمنت هذه المدونة النص على حق المحارب الذي يؤسر في ديار الأعداء في أن يسترد زوجته إذا عاد إلى بلده، حتى لو كانت قد تزوجت أثناء أسره برجل آخر، وهي تحتم على زوجة الأسير أن تلزم داره ما دام فيها ما تقيم به أودها، وإذا ما تزوجت رجلا فإنه يلقى بها في النهر، ومع ذلك فإن هناك نصوصاً عبرت

(1) المصدر نفسه، ص 75-74.

عن احترام بعض الأسس التي تعد من حقوق الإنسان حتى في العصر الحديث، فقد اعتبرت الدولة مسئولة عن تقصيرها في حماية الأشخاص والممتلكات، ولهذا السبب فإنه إذا قتل مواطن ولم يتيسر معرفة قاتله تعاونت المدينة وحاكمها على دفع الدية إلى أهله، وإذا سرق مواطن ولم يتيسر القبض على سارقه واسترجاع المسروقات عوضته مدينته وحاكمها عما سرق منه.

فضلاً عما تقدم من أحكام تبرز ملامح أخرى لحقوق الإنسان يمكن الإشارة إليها كالإصلاحات المنسوبة إلى حاكم مدينة لجش أوروكوجينا التي تتمحور إصلاحاته حول معالجة الوضع الضرائبي وشئونه بصورة أساسية، ومع ذلك فقد أكدت هذه الإصلاحات على بعض المبادئ المهمة كفكرة الحرية في حدود القانون، وأن المناصب الوظيفية العالية في الحكومة والإدارة لا تعفى صاحبها من الحدود القانونية، وهذا كله بهدف توفير أساس قانوني لمعاقبة الموظفين وجامعي الضرائب ممن خرقوا التقاليد وتجاوزوا على حقوق المواطنين وممتلكاتهم[1]، ومما تجدر الإشارة إليه أن إصلاحات أوروكوجينا هي الوثيقة الأولى في تاريخ البشرية التي وردت فيها كلمة الحرية[2].

القانون الآخر هو قانون أورنمو الذي يعد من أقدم القوانين المدونة في تاريخ البشرية، وقد اعتمد مبدأ التعويض في العقوبات على خلاف المبدأ الذي يعتمده قانون حمورابي وهو القصاص.

وفي وثيقة أخرى تدل على العدالة القضائية إذ يستدل في تلك الوثيقة على أن المحاكم السومرية لم يكن يحق لها أن تصدر على شخص يرفع أمره إليها ما لم يكن حاضراً المحاكمة أو بلغ بالحضور فلم يحضر[3].

بناء على ما تقدم، فإن الأصول القديمة لفكرة حقوق الإنسان يمكن أن تلاحظ بصورتها البدائية مع ظهور التشريعات العراقية القديمة والإصلاحات المالية والاجتماعية التي

(1) صلاح الدين الناهي، العدالة في تراث الرافدين وفي الفكرين اليوناني والعربي الإسلامي، الطبعة الأولى، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، 1984، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص40-39.

(3) المصدر نفسه، ص36-35.

شهدها العراق القديم، فلا يمكن الحديث عن الحقوق والواجبات ضمن المجتمع إلا في ظل القانون أو الأعراف المطبقة من جانب البشر، وقد عبر العراقيون بشكل أو بآخر عن فهم لهذه الحاجة الإنسانية فشرعوا القوانين التي كفلت لكل الأطراف حقوقها ضمن الهيكل الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع البشري في ذلك الوقت.

ضمانات تحقيق العدالة:

أما ضمانات تحقيق العدالة في حضارة وادي الرافدين فيمكن ردها إلى مبدأ خضوع الحكام لسيادة القانون والقضاء، فمبدأ خضوع الحاكم لسيادة القانون، كان ولا يزال يعد من المبادئ الأساسية لتحقيق العدالة، وهو من أهم الأهداف التي تسعى الدول إلى تحقيقها في الوقت الحاضر، إذ تتحقق فكرة المساواة في جانب منها بتحقق المبدأ المذكور، وهو يعنى خضوع السلطة إلى جانب الأفراد إلى حكم القانون الصادر عن الدولة، والدولة التي يخضع فيها الأفراد والحاكم لسيادة القانون يطلق عليها تسمية الدولة القانونية.

وعند هذا الحد يشير أحد الكتاب إلى أنه لا يعرف تشريعاً قديماً أو حديثاً يتضمن مثل هذا المفهوم المتقدم الذي يستهدف تحقيق نوع من التضامن الاجتماعي القائم على تحميل السلطة العامة المسئولية في حماية المواطنين وأموالهم، ويعرف هذا المفهوم في العصر الحديث بنظرية الضرر الاجتماعي، ولم يتم تطبيقها حتى الوقت الحاضر إلا في حدود ضيقة اقتصرت على التأمين الصحي والعجز.

وهنا يقيم ول ديورانت في كتابه «قصة الحضارة» الإنجاز المتقدم إذ يقول: (هل ثمة في هذه الأيام مدينة بلغ صلاح الحكم فيها درجة تجرؤ معها على أن تعوض من تقع عليه جريمة بسبب إهمالها مثل هذا التعويض، وهل ارتقت الشرائع حقاً كما كانت عليه أيام حمورابي، أو أن كل الذي حدث لها أنها تعددت وتضخمت) [2].

أما القضاء فهو الضمانة الثالثة من ضمانات تطبيق القانون في بلاد الرافدين فضلاً عما

(1) المصدر نفسه، ص26-24.

(2) المصدر نفسه، ص29-28.

أشرنا إليه فيما تقدم من أمثلة تؤكد على دور القضاء في تحقيق العدالة فإن القضية التي نظر فيها في مدينة نفر تظهر وجود نوع من المحاماة في العراق القديم، وإن لم يكن يوجد قانون بتنظيم هذه المهنة في ذلك الوقت، إذ عرفت بابل طبقة من الحكام كانت تقوم بالدفاع عن الغير والمطالبة بحقوقهم، ويطلق عليهم وكلاء الغير، وكانوا يتمتعون بمنزلة اجتماعية رفيعة، وكان الملك يختار القضاة منهم، وكان لحمورابي دور مهم في نقل +مدنيين وإن كانت هذه الخطوة قد سبقت حمورابي في العراق القديم وكان القضاء يحاول التخفيف من شدة القانون الصارم [1].

(1) المصدر نفسه، ص30-29.

المطلب الثاني

حقوق الإنسان في الحضارتين اليونانية والرومانية

في إطار الوضع العام لحقوق الإنسان في الحضارات الأوروبية القديمة فإننا نتعرض للموقف من هذه المسألة على المستوى النظري والتشريعي من خلال المدارس الفلسفية التي ظهرت في تلك البلاد، والقوانين التي شرعت من الأحكام والمشرعين، وهو أمر يمكن أن يوضح لنا الموقف من حقوق الإنسان، ويبرز الصورة من هذه المسألة، فإذا كان اليونانيون قد نجحوا في ميدان الفكر، فإن الرومان قد أسسوا إمبراطورية مترامية الأطراف، فكيف كان يعيش الإنسان في تلك الفترة؟ وما هو التنظيم القانوني الذي خضع له في تلك المجتمعات؟

الفرع الأول - حقوق الإنسان في الحضارة اليونانية

في إطار الحضارة اليونانية فإن البحث أو التعرض لمسألة حقوق الإنسان وأصولها الأولى يمكن أن تتم عبر منفذين: الأول يخص التشريعات اليونانية القديمة، والثاني يرتبط بالمدارس الفلسفية اليونانية التي أكدت على بعض الأسس أو المبادئ الرئيسية التي تعكس رؤية محددة لموضوعات لها علاقة بفكرة حقوق الإنسان إلى حد ما، فبموجب قانون صولون الذي صدر عام 594 ق.م منح الشعب حق المشاركة في السلطة التشريعية عن طريق مجالس الشعب، كما جعل القانون للشعب حقاً في المساهمة بانتخاب قضاته، وقد حرر صولون المدينين من ديونهم وأطلق سراح المسترقين منهم،

ومنع استرقاق المدين والتنفيذ على جسمه كوسيلة لإكراهه على الوفاء بالدين، وقضى على نفوذ أرباب الأسر عن طريق تفتيت الملكيات الكبيرة[1]، فالديمقراطية كما طبقتها أثينا كانت تقوم في نظر بركليس على الأسس الآتية:

1 – المساواة أمام القانون، وهي مساواة مدنية وسياسية، فالكل يخضع للقانون، والديمقراطية هي نظام الشرعية ونظام المساواة.

2 – حرية الرأي، فالكل يقول رأيه بحرية فيما يخص المصالح العامة، ولا يوجد في النظام الديمقراطي وجهة نظر رسمية، إذ إن كل مواطن في دولة مدنية يستطيع إبداء رأيه، ورأي الأغلبية هو الذي تلتزم به الدولة.

أما أخلاقيات الديمقراطية كما يؤكد عليها بركليس فإنها تتخلص في الأخوة بين المواطنين والتسامح وتقديم المساعدة إلى الضعفاء والفقراء.

وكان سكان دولة المدنية الإغريقية ينقسمون إلى ثلاث طبقات تختلف كل واحدة منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والقانونية، إذ كان هناك طبقة المواطنين الذين لهم حق المشاركة في الحياة السياسية للمدينة وفي الشئون والوظائف العامة، أما الطبقة الثانية فهي طبقة الأجانب المقيمين في المدينة، وهي محرومة من المساهمة في الحياة السياسية، برغم كون أعضائها أحرارًا، أما طبقة الأرقاء فتأتي في أدنى السلم الاجتماعي، فقد بقي الاسترقاق مشروعاً عند الإغريق، وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقاء، وهذه الطبقة لا تدخل في حساب المدينة الإغريقية مطلقاً، وكان الرقيق ملكاً لسيده وشيئاً من أشيائه، ولقد دعا أرسطو صراحة إلى أن يخصص المواطنون أنفسهم للشئون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء، أما أفلاطون فلا يقول شيئاً عن نظام الرق حيث يتحدث عن نظريته في الملكية الفردية ولكن يبدو أنه لم يقصد إلغاء نظام عالمي في ذلك الوقت وهو نظام الرق دون أن يذكر ذلك صراحة.

وعليه يمكن القول أن مسألة حقوق الإنسان لم تبلغ شأناً كبيراً عند الإغريق، وهذا أمر يرجع إلى عوامل اجتماعية واقتصادية اشتركت فيها الحضارات القديمة عموماً، ولكن

(1) د. محمد يوسف علوان، مذكرات في مقرر حقوق الإنسان، الكويت، ص3.

بعض الفلاسفة الإغريق انتقد مع ذلك التقاليد القائمة والقوانين النافذة في المجتمع والتي تقصي العبيد والأجانب، فقد أثر عن بعض هؤلاء قوله: (إننا جميعاً متساوون في الميلاد وفي كل شيء، إننا جميعاً نستنشق الهواء من الفم والأنف)، ولقد جاء في بعض النصوص على لسان أحد الأرقاء: (إنني يا سيدي، وإن أكن رقيقاً، أبدو إنساناً مثلك، ولقد خلقنا من لحم واحد، فليس هناك من أهم أرقاء بالفطرة).

وقد أنكر يوربيبيدس صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق إذ قال: (إن هناك أمراً واحداً يجلب العار على الأرقاء هو الاسم، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك الشيء، فكل منهم يحمل روحاً سليمة)، أما السفسطائيون فقد أنكروا بدورهم أن الرق +و00 المولد أمران طبيعيان، وقد نسب إلى واحد منهم قوله: إن الله خلق جميع الناس أحرارًا ولم يجعل أي واحد منهم عبداً، وقد أنكر السفسطائي أنطيقون في القرن الخامس قبل الميلاد وجود أي فارق طبيعي بين الإغريق والبرابرة[1].

وكان للسفسطائيين وجهة نظر عن فكرة العدالة تربط بين العدالة وبين مصلحة الأقوى، وهذا معناه أن السفسطائيين لهم موقف من فكرة العدالة ذات الطابع الثوري فهم يشيرون إلى الصلة بين العدالة القائمة في كل دولة وبين ما تقدره الطبقة الحاكمة من مصالح اقتصادية واجتماعية تملي على المشرع تشريعه، فإن الأقوى هو الدولة، وحيث إن الدول متنوعة فإن معنى العدالة بعيد عن الثبات بل هو في الدولة الديمقراطية ديمقراطي، وفي الدولة المستبدة يحمي القانون مصالح الطبقة المستبدة.

أما أفلاطون 437-427 ق.م فقد قبل مذهب المحافظين عن هذه الفكرة القائمة على فكرة الثبات في العدالة، فهو يعتقد أنه من أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلاً من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره، ومن ثم فإن أحداً لا ينبغي أن يتعدى على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو ... إن العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي إليه فعلاً، يؤدي وظيفته الخاصة به ... إن التعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات

(1) المصدر نفسه، ص5-4.

الثلاث يجر على العدالة، في نظر أفلاطون، أوخم العواقب بحيث إن المرء لا يعدو الصواب إذ عد ذلك جريمة.

وهذا الموقف الأفلاطوني من العدالة التي وضع لها حدوداً طبقية واضحة لا يسمح بتخطيها فتعرض بذلك لنقد القائلين بحرية العمل[1].

أما أرسطو فالحقيقة أن موقفه يستدعى الكثير من التأمل من مسألة الرق على وجه الخصوص، فهو يتساءل فيما إذا كانت الطبيعة تعد أناسا أرقاء فيصبح الرق بالنسبة إليهم إجراء مشروعاً ومناسباً، وهو يجيب بالإيجاب، فلا مناص طبقاً لرأيه من وجود فئة حاكمة وأخرى محكومة، فالأعلى منزلة يجب أن يحكم الأوطأ منزلة منه، والطبيعة عادة تهب بدناً قوياً للرقيق، بينما تودع في جسد الحر عقلاً أرجح وفكراً أنضج، ومن ثم يصبح الإنسان الحر مهيأ لأن يحكم تأسيساً على قاعدة الفكر يحكم البدن.

ويقف أرسطو ضد مبدأ المساواة في الحقوق الطبيعية، فهو يعتقد أن الطبيعة قد ميزت البعض بالعقل، ووهبت آخرين القدرة على استعمال أعضاء البدن، فالطبيعة تجعل أجسام الأفراد والأحرار مختلفة عن أجسام العبيد، فتمد العبيد بالقوة اللازمة للقيام بالأعمال الشاقة، بينما خلقت أجسام الأحرار بطبيعتها غير صالحة لأن تحني قوامها المستقيم للقيام بمثل تلك الأعمال الشاقة، إذ إن الطبيعة تعد الأحرار لوظائف الحياة المدنية فحسب.

وتبدو صرامة موقف هذا الفيلسوف من فكرة الرق جلية وواضحة، إذ يؤكد أن السبب الوحيد لانتفاع السيد بخدمات من يسترقهم هو معاونته على مباشرة الفضائل البشرية لا تنمية ثروته أو زيادة قوته، فإن عجز السيد عن إدارة الفضل انتفى النفع الأصيل الذي يجنبه الرقيق من عبودتيه، ألا وهو توجيه حياته توجيهاً مثمراً بفضل خضوعه لمن هو أفضل منه، وهنا تنفصم العلاقة بين التابع والمتبوع، وقد توجه لأرسطو نتيجة هذه النظرية نقداً شديداً خاصة وهو صاحب الفكرة التي تؤكد أن (من الأرقاء من هم أهل للحرية، وإن من الأحرار من يستحق الرق)، والحقيقة أنه في أواخر حياته

(1) د. صلاح الدين الناهي، المصدر السابق، ص54-44.

قد وضع بعض الشروط التي تكفل إدخال بعض الإصلاحات على حالة الرقيق، فقد نادى بضرورة معاملة الرقيق معاملة حسنة، وبأن يمد له الأمل في منحه الحرية يوماً، كما نصح بعتق الأرقاء وقرر في وصيته عتق عبيده[1].

أما المدرسة الرواقية وهي إحدى المدارس الفلسفية التي أسمها الفيلسوف زينو الفينيقي أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الثالث قبل الميلاد، فقد كان لها موقف كذلك من بعض الأفكار العامة المرتبطة بحقوق الإنسان، وإذا كان من الصعب اعتبار المدرسة الرواقية مدرسة إغريقية خالصة إذ إنها في حقيقة الأمر عكست التفاعل بين الشرق والغرب الذي ظهر نتيجة فتوحات الإسكندر المقدوني، وجميع مفكري هذه المدرسة كانوا من خارج بلاد الإغريق، فالرواقيون الأوائل سوريون في غالبيتهم، والرواقيون المتأخرون من الرومان، وهذه المدرسة أكدت على مبدأ الأخوة الإنسانية، فالأفراد كمخلوقات عاقلة هم أساساً متشابهون أو متماثلون ويخضعون جميعهم إلى القانون الطبيعي ولهم حقوق متساوية، كما آمن الرواقيون بمبدأ المساواة في رفع المستوى الأخلاقي وهم بذلك لا يتفقون مع أفلاطون وأرسطو بشأن وجود تباين بين الأفراد بسبب الجنس أو المواطنة، فالعبد طبقاً لأفكارهم إنسان ولا يوجد عبد بالطبيعة، بل إنه إنسان تجب معاملته من منطلق أنه عامل يستأجر مدى الحياة، ومع ذلك فإن الانتقاد الذي يوجه إلى المدرسة الرواقية أنها قسمت البشر إلى عقلاء وحمقى، وهذه التفرقة لا تقل قسوة وشدة عن تقسيم الإغريق العالم إلى إغريق وبرابرة، فليس هناك ما يمنع من تعميم أي من الصفتين، العقل والحمق، على شعب دون آخر بأسره[2].

أولاً: تقييم مفهوم الحقوق والحريات العامة في أثينا:

لا يمكن إنكار أن الديمقراطية المباشرة قد وجدت لها أرضاً خصبة في أثينا، فقد تم الأخذ بمبدأ السيادة الشعبية، إلا أن فكرة الشعب لم تكن تعنى جميع المواطنين المكونين لشعب المدينة، لكن المقصود بفكرة الشعب هو مجموع المواطنين الذكور الأحرار،

(1) د. غانم محمد صالح، الفكر السياسي القديم والوسيط، جامعة بغداد، 110-109.
(2) المصدر نفسه، ص133-131.

وبذلك حرم النساء والعبيد من المشاركة في ممارسة السلطة.

إن أسلوب الديمقراطية المباشرة الذي أخذت به أثينا كان يعني أن الشعب يحوز جل السلطة ويمارسها بنفسه، فضلاً عن أن سلطة الشعب كانت مطلقة ولم تتمتع الحقوق والحريات بأية ضمانات في مواجهة هذه السلطة، والحقيقة أن مفهوم الحرية كان مختلفاً عن مفهومها في الديمقراطيات المعاصرة، إذ إن الحرية عند قدماء الإغريق لم تكن تعني حرية الفرد، وإنما هي حرية المواطن باعتباره عضواً في المجتمع التي تسمح له أن يساهم في الشئون العامة للمدينة دون أن يكون للأفراد الحريات المدنية الحديثة مثل الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية العقيدة، وانطلاقاً من هذا المفهوم الأثيني للحرية كان المواطن في مدينة أثينا يتمتع بمجموعة من الحقوق السياسية المتمثلة بالعضوية في جمعية الشعب، وحق تولي المناصب العامة، فضلاً عن تمتعه بحرية التفكير، وحرية إبداء الرأي، وعلى ذلك لم يكن المواطن الأثيني يعرف الحرية الفردية الحقيقية نظراً لتمتع الدولة بسلطات واسعة وشاملة وعدم وجود ضمانات للأفراد في مواجهة دولة المدينة.

والجدير بالذكر أن أثينا لم تأخذ بفكرة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية كما هي معروفة اليوم، على الرغم من أن بركليس قد اعتبر قاعدة كفالة الضعفاء والفقراء اقتصادياً من القواعد الأخلاقية التي يجب أن تفخر بها أثينا.

كذلك فقد عرفت أثينا النظام الإبعاد، وبموجبه كان يجوز لجمعية الشعب أن تقوم بطرد أي مواطن خارج أثينا إذا ما ثبت أن لهذا المواطن أطماعاً خطيرة، أو كانت له شعبية قد تؤدى إلى الاستبداد، ونظام الإبعاد بهذا الشكل وإن كان يمثل ضمانة ضد الاستبداد، إلا أنه يتضمن في نفس الوقت اعتداءً على حرية المواطن المبعد، وفي كل الأحوال فإن الحقوق والحريات التي تمتع بها المواطن في مدينة أثينا لم تكن تمثل قيداً على سلطة الدولة، إذ إنها كانت عبارة عن حقوق أو حريات في مواجهة المواطنين بعضهم البعض، أما بالنسبة للدولة فكانت تستطيع أن تنكر هذه الحقوق والحريات إذ لم تكن هناك ضمانات مقررة لمصلحة الأفراد في مواجهة الدولة التي كانت تتمتع بسلطات شاملة قبل المواطنين ولا يحدها إلا قيد واحد هو معاملة المواطنين جميعاً على قدم المساواة، وهذا ما يتم بإعلاء

كلمة القانون وخضوع الجميع لأحكامه، وبهذه الطريقة كانت تتحقق الحرية والمساواة في أثينا.

الفرع الثاني- حقوق الإنسان في الحضارة الرومانية:

شهدت روما بعض المحاولات المحدودة في سبيل الحرية والمساواة، وإذا كان الرومان بهذه المحاولات قد نجحوا في الحصول على جانب من هذه الحقوق فإن هذا لا يعني مطلقاً أن الإمبراطورية الرومانية قد شهدت عصراً يتمتع فيه الفرد بكامل حقوقه وحرياته تجاه الدولة التي كانت مسيطرة تماماً على الشئون المختلفة في الحياة، وقد دون الرومان العادات والتقاليد والأعراف المرئية في قانون الألواح الاثني عشر 450 ق.م، لكي تثبت وتستقر ويتساوى الجميع في معرفتها والخضوع لأحكامها، وأخذ الرومان ينادون بصورة تدريجية بحرية العقيدة في المسائل الدينية، كما أن الفقهاء الرومان قد نظروا إلى الرق نظرة غير مشجعة، ورأى بعضهم أن نظام الرق مضاد للطبيعة، وقد أكد (رولبيان) أنه لا يجوز في القانون الطبيعي أن يولد الناس إلا أحراراً وأن العبيد وإن عدوا موجودين في نظر القانون الوضعي فإنهم ليسوا موجودين في نظر القانون الطبيعي الذي يقرر أن الناس جميعاً متساوون[1].

إن المحاولات المتقدمة وإن كانت تمثل خطوة في الإمبراطورية الرومانية باتجاه تنظيم الحياة، فإن واقع المجتمع والدولة في روما كان يتناقض تماماً مع الأفكار الحقيقية لحقوق الإنسان حتى في مفهومها البدائي، وما كان يدور من قتل لحقوق الإنسان في روما وإهدار لكرامته يمثل جانباً من مظاهر تلك الدولة وعلامة بارزة تعكس جانباً مهماً من طبيعة المجتمع الروماني، وبهذا المعنى يؤكد لويس ممفورد في كتابه تاريخ المدينة على أنه لا بد للمرء من أن يمر بأقسى تجربة عندما يمر بروما، إذ عليه (أن يسد أنفه من

(1) إن الفقهاء الذين طوروا القوانين الرومانية كانوا من أصول شرقية فكابوس من الشمال السوري وبلبنيان من حمص، وبولس وأولبيان من الساحل الفينيقي ومورستيان من صور، فقد اعتمد جستنيان على هؤلاء الفقهاء ولقبوا بالعلماء العالمين ولقب بابنيان بأمير الفقهاء، وكان يطلق على مدرسة بيروت اسم الأم المرضعة للحقوق ومدة الدراسة فيها خمس سنوات. د. عباس العبودي، المصدر السابق، ص20-19.

الروائح الكريهة، ويصم آذانه عن حركات الألم والفزع، ويغلق فكه حتى لا يتقيأ في جوفه، وفوق كل شيء يجب أن يحتفظ المرء بعواطف باردة، فيصير في غلظة رومانية حقة تمحو كل باعث على الدين والشفقة، ذلك لأن كل أنواع التضخم سوف تنشط أمامه في روما وليس الانحطاط والشر أقلها ضخامة) [1].

من جانب آخر اعتقد المشرعون الرومان أن الطبيعة جاءت بمبادئ محددة يجب أن تعبر عنها القواعد القانونية الوضعية، فالقانون الطبيعي طبقاً لما ذهب إليه هؤلاء، هو المفسر لمبادئ العدالة العامة باعتبارها المبادئ الطبيعية الخالدة التي تحتم احترام الاتفاقيات وتنسجم مع قيم العدالة في المعاملات بين الأفراد، وحماية القاصرين من الأطفال وحماية النساء والاعتراف بالمطالب التي تقوم على صلات الدم والقرابة، وأدت هذه المبادئ إلى ظهور تنظيم قانوني حكم سلطة الأب المطلقة على أبنائه، ومنحت المرأة المتزوجة مركزاً قانونياً يقترب من حقوق الزوج فيما يتعلق بإدارة الأملاك وتربية الأطفال[2].

إن من أبرز المفكرين الذين اهتموا بجوانب عامة ترتبط بفكرة حقوق الإنسان وعاشوا في الفترة الرومانية وهو شيشرون 106 – 43 ق.م، وسنيكا 4 ق.م – 65م، فشيشرون أسهم في الحوار حول القانون الطبيعي، وهو يرى أنه مرادف للعقل، وأن العالم هو عالم واحد له قانون واحد صالح لجميع الأمم، وفي مختلف الأوقات لأنه ذو طبيعة واحدة، وأن غاية هذا القانون تحقيق العدالة والفضيلة ما دام قد انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة، وأن الأفراد متساوون في ظل هذا القانون جميعاً بالحقوق القانونية والمساواة أمام الله وأمام قانونه الأعلى، وهو ما تبناه الفكر المسيحي بعد ذلك، وكان هدف شيشرون من كل ذلك إعطاء الأفراد شيئاً من الكرامة التي هي من أهم حقوق الإنسان، فحتى العبيد يجب أن يكون لهم حصة منها لأنهم ليسوا مجرد آلات بشرية حية كما يذكر أرسطو يستخدمها السادة لغرض الإنتاج[3].

أما سنيكا فعبر عن الفكر الرواقي في السنوات الأولى من العصر الإمبراطوري وكانت

(1) د. أحمد جمال الظاهر، حقوق الإنسان، الصدر السابق، ص86.
(2) المصدر نفسه، ص158-157.
(3) المصدر نفسه، ص160-159.

أفكاره تعبر عن صبغة دينية واضحة، وكان يعتقد أن الطبيعة هي التي تقدم الأساس الذي يعيش في ظله الأفراد، وأقر بمبدأ المساواة الإنسانية إذ إن الاختلافات بين السيد والعبد هي مسألة اصطلاح قانوني وأن الحظ السيئ وحده الذي يجعل الإنسان عبدًا، وعليه فقد رفض سنيكا كما رفض شيشرون والرواقيون الأوائل ادعاء أرسطو أن البشر غير متساوين بالطبيعة.

من جانب آخر فقد ادعى سنيكا أن الاعتماد على الطبيعة يعد الاختيار الأفضل إلى حد كبير من الاعتماد على الجماهير، إذ إن جمهرة الشعب هي من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة عند الحاكم الطاغية[1].

أخيراً يمكن القول بأن الآراء التي نادى بها كل من شيشرون وسنيكا على وجه العموم قد ظلت الأساس الذي قاد إلى ظهور الأفكار الأولى بهذا الخصوص لآباء الكنيسة عبر فكرة المساواة العامة والأفكار الإنسانية والثورة على الدولة عند سنيكا والقول بوجود قوة فعالة تحاول تصحيح مسيرة الحياة وتخليصها من الشر على وجه الأرض[2].

(1) المصدر نفسه، ص163

(2) د. أحمد جمال الظاهر، حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص97-95.

المبحث الثاني

تقييم فكرة حقوق الإنسان في جذورها الأولى وموقف المسيحية منها

تمهيد :

إذا كانت القوانين والمدارس الفلسفية القديمة قد تعاملت بشكل أو بآخر مع أفكار المساواة والعدالة، حيث كان للعامل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي دور في إظهار مواقف معينة لتلك التشريعات والمدارس، فإن أمر تقييم بعض هذه الجوانب أو الأفكار يمكن أن يساعد على فهم الحال بشكل أفضل، كما أن التطرق لموقف المسيحية من هذه المسألة يسهم في إسدال الستار على مرحلة تاريخية مهمة حول الموقف من بعض الأصول الفكرية التي تقوم عليها مبادئ حقوق الإنسان.

المطلب الأول

تقييم فكرة حقوق الإنسان في جذورها التاريخية الأولى

إن الأسس العامة التي تبرر المجاهرة بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لا تخرج عن مفاهيم العدل والحرية والمساواة، وإذا كنا قد تعرضنا لمفهوم حقوق الإنسان من خلال التشريعات ومواقف بعض الفلاسفة والمدارس الفكرية التي ظهرت في العصور الأولى، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن القيمة الحقيقية للأفكار التي طرحناها، وهذا يستدعى منا تقييم فكرة حقوق الإنسان في جذورها التاريخية الأولى، وهي عملية تتطلب الإشارة إلى مجموعة العوامل المكونة للمجتمعات البشرية، فالعامل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كلها عوامل مهمة في الوصول إلى تقييم متوازن لهذه الحقوق التي نسعى لمعرفتها وفهمها وتقييم مدى احترامها.

إن الإيمان بالإنسان والولاء أو الانتماء للإنسانية هما اللذان يثيران في طبيعة الإنسان الخيرة أعمق الدوافع وأكثرها صدقاً باتجاه الارتقاء بمستوى الكائن البشري، ولكى يكون المسخر لخدمة غيره إنساناً بشرياً نابهاً فهل عاملت الأمم والشعوب القديمة في الفترة التي أشرنا إليها بعضها البعض أو الطبقات الفقيرة والمستضعفة منها بشيء من الرحمة؟

إن الإجابة يمكن أن تكون واضحة من خلال الإقرار أن نظام الرق الذي كان قائماً في تلك الفترة ربما ظل أكبر الإهانات الموجهة للإنسان، هذا النظام الذي يجعل من الإنسان موضوعاً ومحلاً للتصرفات القانونية وليس فقط طرفاً وشخصاً للقانون، وكانت

الحروب هي المسبب الأكبر لاستمراره بغية استمرار الحياة ونشاطها الاقتصادي الذي كان يعتمد عليه بشكل كبير، ومن ثم فإن عدم المساواة بين طبقات أو فئات المجتمع ظل عاملاً من عوامل عدم احترام الأسس الضرورية لحق كل إنسان في العيش بشكل متساو مع غيره من بني البشر.

وإذا كانت الآلات الحربية التي تطورت بشكل مطرد على أيدى الأقوام القديمة وكانت تعد عاملاً من عوامل النجاح في الحروب من أجل تحقيق الأمن والاستقرار على الصعيد الداخلي والخارجي، فإن التجارب التاريخية تؤكد أن تطبيق مفاهيم الحقوق الإنسانية من خلال قوانين الدولة تلعب دوراً مهماً في تحقيق الهدف المنشود، فالتجربة الرومانية على سبيل المثال التي قدمت قوانينها أفكار الحرية والمساواة والديمقراطية بشكل أو بآخر ولكنها حصرت هذه المفاهيم في فئات معينة الأمر الذي أفقدها ولاء الأفراد، وبعد هزيمة الرومان على يد القبائل الغالية فقد اقتنع الرومان بتغيير تنظيم جيشهم الأرستقراطي وتطبيق مبدأ المساواة العامة بين الناس، ومن ثم فقد أصبح العامة المواطنون وكأن عليهم الاشتراك في الجيش، وقامت الدولة مقابل إعمال هذه الفكرة بتوزيع الأراضي على من لم يملك أرضاً، وخول الدستور الجديد الجمعية الشعبية إجازة القوانين باتخاذ القرارات الخاصة بالحرب والسلم، ومع ذلك فإن هذا لم ينف الصفة الإمبريالية لحروب الإمبراطورية الرومانية، فالطبقة الأرستقراطية بقيت مسيطرة على المجالس الشعبية، إذ كان العامة يدلون بأصواتهم لهذه المجموعات الأرستقراطية التي كانوا يشعرون معها بنوع من الأمن، أولاً لأنهم تعودوا الخضوع للسلطة أو لعلهم تعلموا التسلسل القيادي من خلال خدمتهم العسكرية، ويصف أحد الكتاب عظمة القسوة التي وجدت في الإمبراطورية الرومانية، حيث يقول: (إن الفقراء الرومان المنبوذين، واليتامى والمنكوبات اللواتي تدوسهن الأقدام، وحتى الكثيرين من الرومان المتعلمين وأولاد الناس لاذوا بأعدائهم، لقد كانوا يبحثون عن الإنسانية الرومانية بين البرابرة (القبائل الجوالة) حتى لا يهلكوا من قسوة البربرية بين الرومان.. لقد انطلقوا ليعيشوا بين الهمج في جميع الأنحاء ولم يندموا على فعلتهم قط، وفضلوا أن يعيشوا أحراراً تحت

مظهر العبودية على أن يعيشوا تحت قناع الحرية)[1].

ولم تكن معاملة العبيد على درجة واحدة عند الأمم، فلدى الجماعات البدائية كانت معاملتهم حسنة، ولم تكن سلطة السادة مطلقة عليهم، وكانت تعتبر العبد فرداً من أفراد الأسرة، وتميزت روما عندما كانت مدينة صغيرة بمثل هذا النوع من المعاملة مع عبيدها، إلا أن الصورة تغيرت عندما أصبحت إمبراطورية، فقد أصبح العبيد عنصراً أساسياً في اقتصاد الدولة، وبررت روما انحطاط العبد إلى درجة الحيوان لتقوم باستغلاله بالطريقة التي تناسبها، فكان للسيد الروماني كامل الحق في أن يتصرف تجاه عبيده؛ إن شاء أحياهم، وإن شاء قدمهم لمصارعة الأسود حتى الموت[2].

أما الرق لدى الشعوب الشرقية فقد كانت المعاملة التي يلقاها العبيد في الحضارات الشرقية أكثر وصمة من الغرب.

وعليه فإن ما يعرف بحقوق الإنسان من الناحية الواقعية لا يمكن أن يقال إنها كانت معروفة في تلك الحضارات القديمة بالشكل الذي يحفظ كرامة البشر بعيداً عن الجنس أو العرق أو اللون أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد.

أما القوانين أو التشريعات التي حاولت أن تؤكد على أفكار العدالة بوصفها هدف التشريع أو القانون فهي لم تخرج على وجه العموم من الإطار الاجتماعي القائم على وجود طبقات متعددة في المجتمع، كما أنها لم تخرج عن الإطار الاقتصادي لتلك المجتمعات القائمة على الحرب بشكل أو بآخر، وهذا أمر لم تسلم منه حتى المدارس الفلسفية والأفكار التي دعت إليها.

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) د. محمد يوسف علوان، المصدر السابق، ص10.

المطلب الثاني

موقف المسيحية من فكرة حقوق الإنسان

يمكن الإشارة إلى وجهتي نظر تتعلقان بموقف المسيحية من الأفكار العامة التي تقوم عليها فكرة حقوق الإنسان، فيشير جانب إلى أن المسيحية قد ركزت على كرامة الإنسان وعلى المساواة بين البشر على اعتبار أنهم أبناء الله، ووضعت حجر الأساس لتقييد السلطة إذ إن الأخيرة تقر بالنتيجة من أجل خدمة الإنسان ويتوجب عليها بالتالي احترامه، ولا يجوز للسلطة الزمنية أن تتجاوز اختصاصها فتدخل في الأمور الدينية، وإلا فإنها في هذه الحالة ستخالف مبدأ (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وتصبح مقاومتها أمراً مشروعاً[1].

وإن كانت المسيحية التي نادت بمبدأ (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله) وما يمثله ذلك من فصل بين السلطة الدينية والدنيوية فضلاً عن فكرة العدالة، وباتخاذ الأسرة والكنيسة والدولة وسائل لتحقيق السعادة للإنسان واعتبار الناس أخوة متساوين أمام الله في الحياة الأخرى، وفتحت أبواب الكنائس للعبيد ودافعت عن الفقراء والمستضعفين ضد الأغنياء، فتطبيق هذه المبادئ كان من الممكن أن يؤدي إلى نجاح المسيحية في تقليص التفاوت الطبقي وإشاعة العدالة والمساواة في المجتمع إلا أن هذه المبادئ لم تطبق.

وإذا كان المجال قد فتح عصر قسطنطين بحرية الاعتقاد إلا أن ذلك قد زال بعد أن أصبحت المسيحية ديناً رسمياً للدولة وعوقب من يدين بغير دين الدولة بقسوة بالغة، وكان ذلك بداية الاستبداد الذي مارسته الكنيسة حيث عطلت إرادة الفرد وحرمته من

(1) د. غانم محمد صالح، المصدر السابق، ص179.

أية مكانة له عندها(1).

ويؤكد أحد الكتاب على أن الأفكار ذات الطابع السياسي التي طرحها المسيحيون الأوائل لم تكن تعبر بأي شكل من الأشكال عن خصوصية محددة بهم، إذ إنها في حقيقتها أفكار سبق أن طرحها غيرهم، فهم آمنوا شأنهم في ذلك شأن الرواقيين بالقانون الطبيعي ومبدأ المساواة بين البشر وبضرورة التزام الدولة بالعدالة، فضلاً عن مبدأ مهم أضافوه اعتبر المحور الذي دارت خصوصه المناقشات طيلة الفترة التي امتدت حتى القرن العاشر الميلادي، وهو مبدأ طاعة السلطة الشرعية واحترامها تطبيقاً لقول السيد المسيح: (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وإطاعة لوصية القديس بولس القائلة: (لتخضع كل نفس للسلاطين؛ لأنه ليس هناك سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليس أداة خوف للأعمال الصالحة بل للشريرة، أفتريد ألا تخاف السلطان؟ افعل الصلاح فسيكون لك مدح منه؛ لأنه خادم الله للصلاح، ولكن إذا فعلت الشيء فخف؛ لأنه لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم الله المنتقم للغضب من الذي يفعل الشر، لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير، فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضا، إذ هم خدام الله مواظبون على ذلك بعينه، فأعطوا الجميع حقوقهم: الجزية لمن له الجزية، الجباية لمن له الجباية، والخوف لمن له الخوف. والإكرام لمن له الإكرام) (2).

وطبقاً لهذه الكلمات فإن إطاعة السلطان كانت تعد فضيلة مسيحية لم ينكرها أي من زعماء الكنيسة، فهي طاعة بأمر الله، وهنا القول يطبع على التعاليم المسيحية طابعاً يغاير النظرية الدستورية الرومانية التي ترى أن سلطة الحاكم مستمدة من الشعب(3).

وعليه فإن هناك من يرى أن معاملة الرقيق على سبيل المثال كانت أفضل عند الشرقيين منها عند الغرب وخاصة الإمبراطورية الرومانية.

---

(1) المصدر نفسه، ص180.

(2) ??????????????????

(3)??????????????????????

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في الإسلام

المبحث الأول

المنطلقات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام

تمهيد :

إن الكلام في هذه الحقوق الأصلية والجزئية لا حصر له، وإذا كان من الضروري فهم المقصود بحقوق الإنسان في الإسلام بصورة صحيحة فإن البداية يجب أن تكون من المنطلقات الفكرية التي تمثل الجوهر أو الأساس لفكرة حقوق الإنسان، فهذه هي الخطوة الأولى باتجاه دراسة تفاصيل هذه الحقوق، وقبل ذلك معرفة موقف الدولة الإسلامية من هذه المسألة.

المطلب الأول

الأساس الإسلامي لحقوق الإنسان

انطلق الإسلام من قاعدة أساسية ثابتة فيما يتعلق بحقوق الإنسان، وهي أن أصل الإنسان واحد ومصيره واحد.

قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» (المؤمنون: 12).

وقد تبنى الإسلام في نظرته للأمور كافة فلسفة وسطية حيث الاعتدال أبرز ملامحها، بمعنى مجانبة الإفراط والشذوذ والتفكك والتفريط والمبالغة والتسيب، بل يقوم على الاتزان، قال تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس» (البقرة: 143)[1]، وينظر الإسلام إلى الإنسان باعتباره أغلى الكائنات وأعظمها طالما كان مخلصاً لله تعالى الذي سخر له الكون ليحقق له السعادة، قال تعالى: «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (الجاثية: 13).

والحقيقة أن تكريس الكون بما فيه للإنسان إنما هو تكريم له من الله تعالى، ومن تفضيل الله للإنسان أن جعله خليفته في الأرض لما تمتع به من الطاقات والقدرة والاستعداد للقيام بمهام المسئولية في الحكم، قال تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة: 30).

مما تقدم يبدو جلياً أن الأساس الإسلامي لحقوق الإنسان إنما يقوم على التكريم الإلهي للإنسان، فالإنسان هو خليفة الله في الأرض، ومحور الرسالات السماوية ، وله سجدت الملائكة، وفضل على سائر المخلوقات ، وسخر له ما في الكون، وقد شرع الإسلام الكثير

(1) د. أحمد جمال الظاهر، حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 132.

من الأحكام وبين الحقوق والواجبات في جوانب الحياة المختلفة، وألزم المسلمين أداءها والوقوف عندها، والتقيد بها فقال تعالى: «تلك حدود الله فلا تقربوها».

والحقيقة أن مدلول هذه العبارات واحد فحقوق الإنسان في الإسلام تنبع من التكريم الإلهي له بالنصوص الصريحة وهو جزء من التصور الإسلامي لهذه المسألة القائمة في جانب مهم منها على العبودية لله تعالى وفطرة الإنسان التي فطره الله عليها، فكرامة الإنسان هي الأساس لكل الحقوق الأساسية، فهي دليل إنسانية البشر، وإذا كانت الكرامة الإنسانية هي المنبع لحقوق الإنسان جميعاً فقد كانت هذه المسألة ولا زالت غاية جميع القوانين والدساتير وعماد حياة الفرد الاجتماعية، وهذا ما عبرت عنه المواثيق والإعلانات والعهود الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، حيث جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 أن (الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية والثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم)، إن ما تقدم يظهر أن حقوق الإنسان مرتبطة جذرياً بالعقيدة الصحيحة وأن الإيمان بالله تعالى أولاً وبالشريعة المنزلة ثانياً هو مصدر الحقوق وأساسها[1].

إذن حقوق الإنسان التي يقررها الإسلام هي في حقيقتها ليست منة من حاكم أو دولة أو أية جهة محددة، وإنما هي حقوق أزلية فرضتها الإرادة الإلهية فرضاً كجزء لا يتجزأ من نعمة الله على الإنسان حين خلقه في أحسن صورة وأكمل تقويم، فحقوق الإنسان في الإسلام موضوعة ومقررة سلفاً، وهي تتناسب مع كونه إنسانًا متميزاً على سائر المخلوقات، وإذا أوكل له دور في الحياة مما يعني إعطاءه مقومات الحياة الكريمة.

إن الأسس التي تقوم عليها مفاهيم وحقوق الإنسان إنما نجد أساسها في مفاهيم بنى عليها المسلمون حياتهم، فمفاهيم العدل والحرية أساسية لتأسيس الأفكار الخاصة بحقوق الإنسان، وقد جعل الإسلام من العدل أساساً للحكم، قال تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان» (النحل: 9)، والعدل غاية في الإسلام الذي نادى بالحرية والمساواة، ويختلف المفهومان عما هو عليه الحال بالنسبة للمدارس الغربية التي تنادي بالحرية

(1) المصدر نفسه، ص 134-133.

الفردية على حساب المساواة، والمساواة في الإسلام مقيدة وذلك بهدف تحقيق العدل بأن يعطي الحاكم كل ذي حق حقه، ويسمح الإسلام بدخول الأفراد في سباق لتحقيق مصالحهم ولكنه يؤكد على ضرورة مساعدة الإنسان لأخيه الإنسان، وعند عدم تحقيق هذه المساعدة تتدخل الدولة عندها، ومن ثم فإن الشريعة تنص على تحريم القتل حفظاً للنفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق، وتحريم الزنا حفظاً للنسل، وتحريم السرقة حفظاً للأموال، وتحريم القذف حفظاً للعرض، وتحريم الخمر حفظاً للعقل ومعاقبة المرتد حفظاً للدين وهذه كلها ضروريات تحقق العدالة الاجتماعية في جوانب أساسية منها، كما تقرر أحكام الإسلام المساواة بين أفراد المجتمع وجعل التفضيل في العمل الصالح، قال الله تعالى: «يرفع الله الذين آمنو منكم والذين أوتوا العلم درجات»[1].

(1) د. أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، المصدر السابق، ص 188.

المطلب الثاني

حقوق الإنسان والدولة الإسلامية

في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش قرونها الوسطى وقد سيطر على حياتها السلطان المطلق للحاكم والدولة بحيث تلاشت أية ملامح لفكرة الشرعية أو خضوع الدولة للقانون، نشأت في الجزيرة العربية أول دولة قانونية أقامها الرسول محمد ، صلى الله عليه وسلم، بعد هجرته إلى المدينة، وقد وطد دعائمها الخلفاء الراشدون، وكانت دولة قانونية بالمعنى المعاصر، دستورها القرآن وعرفت مبدأ التدرج في القيمة القانونية لقواعد القانون التي تنظم العلاقات بين سلطات الدولة بعضها مع البعض الآخر، وبين الأفراد، وتم الإقرار بالحقوق والحريات الفردية، ووضعت القواعد التي تكفل احترام الدولة وخضوعها للقانون مثل مبدأ الفصل بين السلطات، وتنظيم الرقابة القضائية، وتقرير السيادة الشعبية في قاعدة المبايعة، أي اختيار الشعب للحاكم ومراقبته وعزله، وبذلك يكون القانون قد أرسى دعائم الدولة القانونية لأول مرة في تاريخ البشر، فالرسول، صلى الله عليه وسلم، أقام دولته في المدينة وباشر فيها اختصاصات الرئيس الأعلى للدولة بالمعنى المعاصر، مثل إعلان الحرب، وعقد الصلح، وإبرام المعاهدات، ورئاسة الجهاز التنفيذي والقضائي، والخلاصة أنه ما من مسألة تتعلق بالسياسة الخارجية أو بالشئون الداخلية إلا وكان النبي، صلى الله عليه وسلم، يلجأ فيها إلى الشورى فيما لا وحي فيه[1].

(1)المصدر نفسه، ص 54

والدولة الإسلامية قائمة على دستور ديني هو القرآن الكريم، حيث الشريعة الإسلامية هي عماد الدولة، والسيادة في الدولة الإسلامية ليست للحاكم أو للمحكوم، يقول تعالى: «إنا نزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً» (النساء: 105)، وقد أكد بعض الفقهاء على أن دور الحاكم المسلم لا يزيد عن كونه يراقب تنفيذ أوامر الله ، وعندما يتحقق ذلك فقد وجب على المسلمين طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، فضلاً عما تقدم فإن الشرع الإسلامي هو صاحب السيادة في سياسة الدولة الخارجية، فالحرب والسلم والمعاهدات خاضعة للشريعة وأحكامها.

والشريعة الإسلامية عند فقهاء المسلمين نظام عند الله سابق لوجود الفرد والمجتمع والدولة ، وذهب بعضهم للتأكيد على أن الإسلام أعفى كل شريعة سابقة عليه وما الدولة إلا منفذة لأوامر المشرع الإسلامي وفي كل الأحوال يظل المؤمن ملتزماً بالقوانين الدينية حتى في غياب الدولة[1].

ومن هنا فإن الدولة الإسلامية إنما تقوم طبقاً للفكر الإسلامي على أسس قانونية أو شرعية، ويكفي أن نشير هنا إلى هذه الحقيقة التي عبر عنها أحد الحقوقيين بقوله: (أول دولة قانونية في الأرض يخضع فيها الحاكم للقانون، ويمارس سلطاته وفقاً لقواعد عليا تقيده ولا يستطيع الخروج عليها الأفراد من حقوق وحريات نص عليها الإسلام، ونظمها وقرر الضمانات التي تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء، فالإسلام عرف الحقوق الفردية المقدسة التي تكون حواجز منيعة أمام سلطات الحاكم، فمن الإسلام انتقلت فكرة الدولة القانونية إلى مختلف النظم القانونية في العالم وهي الأفكار التي لولاها ما عرف العالم حقوق الإنسان في أوربا في القرن السادس عشر ، فبعد ظهور الإسلام بعشرة قرون ظهر على السنة الفلاسفة الأوروبيين مصطلح حقوق الإنسان وبدأت المطالبة بحقوق الأفراد وحرياتهم نتيجة شيوع الأنظمة الاستبدادية الظالمة . ونتيجة لذلك ظهرت فكرة العقد الاجتماعي في نشوء الدولة، وهو العقد الذي انتقل بموجبه الأفراد من حياة الفطرة غير المنظمة إلى العيش في مجتمع منظم، غير أن

(1) د. أحمد جمال الظاهر، حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 38.

الخلاف نشأ بين أنصار هذه النظرية بشأن تحديد مضمون هذا العقد الاجتماعي فمنهم من صورة باعتباره تنازلا من الجماعة عن حقوقها السيادية لصالح اختارته وانتهوا إلى المناداة بالسلطة المطلقة في حين ذهب آخرون وبحق إلى القول بأن السيادة غير قابلة للتصرف فيها، ومن ثم لا تملك الجماعة التنازل عنها للحاكم لكنها تفوضه ممارستها بالنيابة عنها وتحت مراقبتها وبشرط أن يكون لها الحق في مقاومته أو إيقاع الجزاء عليه في حالة خرقه لنصوص العقد [1].

وفي الدولة الإسلامية ليس للحاكم سيادة على الشعب إذ إنه مجرد موظف يستمد سلطته من طاعته للشريعة الإسلامية ، وعلى الرعية مساعدته في الخضوع للشريعة، فإذا تصرف الحاكم خلافها فالناس في حل من ولائهم له، ولعل في خطبة الخليفة أبي بكر تعبيراً واضحاً عن القضية حين قال: (أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم؛ فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ... إلى قوله .. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)[2].

أخيراً في حالة قيام ثورة ضده فإن من يقودها يصبح الرئيس الشرعي إذا انتصر على الأول، وهؤلاء الذين قالوا بجواز الخروج والثورة، أما الذين رفضوا الثورة أو الخروج على رئيس الدولة في حالة إخلاله بواجباته لاحظوا في ذلك أمرين: الأول حرصهم على وحدة الأمة الإسلامية وتجنب الفتن إعمالاً للقاعدة الشرعية في تحمل الأضرار الأدنى لتفادي الضرر الأكبر.

أما الأمر الثاني فهي السوابق التاريخية الثابتة أيام الصحابة والتابعين إذ امتنع الصحابة عن الخروج على سلطان الخلفاء الأمويين الذين فسقوا عن أمر ربهم وخالفوا الكتاب والسنة في كثير من أعمالهم.

والحقيقة أن الرأي الأخير ليس بالرأي الراجح في الفقه الإسلامي، فضلاً عن أنه يعتمد على أساس مادي ويرتكز إلى القوة المسلحة التي يتمتع بها الحاكم الجائر في الوقت الحاضر، وهو رأي ضعيف ويتجافى مع الأسس الدستورية في الإسلام التي انتهجها

(1) د. عبدالعزيز محمد سرحان. المصدر السابق، ص 55، 56.

(2) د. أحمد جمال الظاهر، حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 142-141.

الخلفاء الراشدون[1].

مما تقدم يبدو لنا أن الإسلام قد قرر مجموعة من المبادئ العامة التي يعتبرها دعائم ضرورية يلتزم بها نظام الحكم في المجتمع الإسلامي وهذه المبادئ هي:

1 – الشورى: إذ ورد النص على الشورى في القرآن الكريم وفي أحاديث نبوية شريفة، كقوله تعالى: «وشاورهم في الأمر»، وقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم: «ما ندم من استشار ولا خاب من استخار»، ويذهب الرأي الراجح من علماء المسلمين إلى القول بأن الشورى تعد فرضاً واجباً.

2 – العدالة: فقد اشتهر الإسلام بأنه دين العدالة وهو لا يطلب العدالة من رجال القضاء فقط، بل يطلبها من كل من يملك سلطة أياً كانت، إعمالاً لقوله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان».

3 – المساواة: وهي من المبادئ الأساسية المقررة في القرآن والسنة، قال تعالى: «إنما المؤمنون أخوة»، ويقول الرسول، صلى الله عليه وسلم، في خطبة الوداع: «ليس لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى»، فالقرآن والسنة يقرران مبدأ المساواة بوصفه وسيلة لتحقيق العدالة.

4 – الحرية: تضمنت أحكام الإسلام منهجاً يحقق حرية الفرد ويحفظ كرامته وإنسانيته، ولم يضع من القيود التي تحد من هذه الحرية إلا ما يتطلبه الصالح العام، وقد كفل الحرية دينياً فضلاً عن كفالة الحقوق والحريات التقليدية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

5 – مسئولية الخليفة: فهذا مبدأ معمول به في إطار النصوص الشرعية التي وردت في القرآن والسنة والتي توجب الشورى، كما أن الإقرار بهذا المبدأ أمر يفهم من نهج الخلفاء الراشدين واعترافهم بمسئوليتهم عن أعمالهم، ويترتب على تقرير مسئولية الخليفة ما ذهب إليه بعض العلماء من جواز عزل الخليفة إذا فقد صلاحيته للمنصب لأسباب جسدية أو خلقية[2].

---

(1) د. عبدالعزيز محمد سرحان، المصدر السابق ص 58، 59.

(2) د. أنور أحمد رسلان، الحقوق والحريات العامة في عالم متغير، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، ص 31 – 32.

إن المبادئ المذكورة أعلاه تجعل النظام السياسي في الإسلام أكثر النظم السياسية قرباً لمفهوم الديمقراطية الغربية والعكس صحيح، على اعتبار أن الإسلام رسالة سماوية أولاً ، وأن النظام الإسلامي كان أسبق في الظهور والتطبيق ثانياً، ومع ذلك فعلى الرغم من وجود هذا التقارب فإن الاختلاف في بعض الجوانب موجود كذلك، فالديمقراطية هي دولة فقط بينما الإسلام هو دين ودولة معاً ويترتب على هذا بروز بعض الفوارق بين الديمقراطية ونظام الحكم في الإسلام وبالشكل الآتي:

1 – تقترن الديمقراطية بفكرة القومية فالفكرة الأخيرة لعبت دوراً في بروز الدولة القومية، إذ يتحدد شعبها بأنه الشعب الذي يعيش في إقليم واحد يجمع بين أفراده روابط الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة، بينما يتحدد شعب الدولة الإسلامية على أساس وحدة العقيدة.

2 – تهدف الديمقراطية إلى تحقيق غايات دنيوية حيث تلعب الجوانب المادية دوراً مهماً، بينما يهدف النظام الإسلامي إلى تحقيق أغراض روحية وأخرى مادية.

3 – تقرر الديمقراطية سلطة مطلقة للشعب باعتباره صاحب السيادة بينما الأمر ليس كذلك في الإسلام، إذ إن سلطة الشعب مقيدة بالشريعة الإسلامية[1].

وعلى مستوى العلاقات الخارجية يؤكد الإسلام على وحدة الجنس البشري، قال تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا» (سورة النساء)، ويحث الإسلام على ضرورة احترام حقوق الآخرين كحقهم في الحياة والملكية طالما أن حقوقهم لا تضر بحقوق المسلمين، وتقرر الشريعة الإسلامية إمكانية الدفاع عن الدولة الإسلامية، وإذا اعتدى أحد عليها أو على أمنها واستقرارها، كما أن هناك قوانين تلتزم الدولة الإسلامية بها في حالة الحرب، فالإسلام لا يسوغ اللجوء إلى الحرب العدوانية ولا يجيز قتل الأبرياء أو حرق المنازل والأشجار، ولا يقتل الشيوخ والنساء والأطفال الذين لا يقاتلون، ولا يجيز تعذيب سجناء الحرب ولا إساءة معاملتهم!!

(1) المصدر نفسه، ص 33.

المبحث الثاني

تصنيف حقوق الإنسان في الإسلام

تمهيد :

تتعدد حقوق الإنسان بشكل لافت للنظر مع مرور الوقت إلا أن معالجة المسلمين للحقوق السياسية بقي أمراً مطروحاً ومفهوماً في مصادر القاعدة الشرعية التي تستطيع من خلالها سواء عبر المصادر الأصلية أو المصادر التبعية أن تتلمس وجود العديد من هذه الحقوق التي بدأت الاتفاقيات الدولية ودساتير العالم تشير إليها بينما كان الإسلام قد تحدث عنها ونوه إلى أهميتها قبل قرون عديدة، كما يمكن تصور وجود ضمانات قانونية وقضائية لحماية الحقوق التي أقرها الإسلام، من ثم سنبحث في تفاصيل بعض الحقوق الأساسية في الإسلام فضلاً عن الضمانات القانونية والقضائية.

المطلب الأول

صور من حقوق الإنسان في الإسلام

توجد العديد من الحقوق التي يجب أن يتمتع بها كل إنسان لكي يعيش بكرامة وأمن، ويمكن ردها إلى مجموعات محددة نستعرض البعض منها من خلال استعراض موقف الإسلام بالشكل الآتي:

الفرع الأول: الحقوق الشخصية

إن حقوق الإنسان والنظر إليها يجب أن يتم في إطار واحد وككل لا يتجزأ، ومع ذلك فإن بعضها أهم من البعض، والحقيقة هي أن الحقوق الأساسية أو ذات الطابع الشخصي هي التي تحافظ على المصالح الضرورية شرعاً وبشكل خاص في الدين والنفس ومنها:

أ- حق الحياة: هذا الحق هبة من الله تعالى إلى الإنسان، وقد أجمعت على هذا الشرائع والأديان، وهو مأخوذ من الحديث الشريف: «كل المسلم على المسلم حرام؛ دمه ، وماله، وعرضه»، وهو ما جاء في خطبة الوداع: «إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»، وينبني على هذا الحق مجموعة من الأحكام الشرعية المهمة هي:

1 - تحريم قتل الإنسان، لقوله تعالى : «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق» (الأنعام 151)، وأن هذا الحق يتساوى فيه الناس جميعاً بمجرد الحياة، لا فرق بين شريف ووضيع، وبين عالم وجاهل، وبين عاقل ومجنون، وبين بالغ وصبي، وبين ذكر

وأنثى، وبين مسلم وذمي.

2 – تحريم الانتحار، فالحياة هبة الله والروح أمانة في يد صاحبها، فلا يجوز له الاعتداء عليها، بل ويعاقب من يحاول الانتحار، وقد روى الشافعي أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، قال: «من قتل نفسه بشيء من الدنيا عُذب به يوم القيامة»، ويلحق بالأمر المتقدم تحريم الإذن بالقتل، حيث إن الله هو المحيي والمميت، فإن أذن شخص لآخر بأن يقتل الأول منهما الثاني فقد اختلف الفقهاء في العقوبة التي توقع على الجاني، فاعتبر الحنفية ذلك شبهة تدرأ العقوبة، ولا يقتل الجاني، بل يلزم بالعقوبة تعزيراً، وقال المالكية: لا يعتبر الإذن شبهة، لأنه باطل، ولا يبيح الفعل، فالجاني يعد قاتلاً ويستحق القصاص.

3 – وحرمت المبارزة، وهي الاقتتال بين شخصين بهدف إثبات حق أو لدفع عار أو إهانة.

ولأجل المحافظة على حق الحياة لكل إنسان فقد أباح الشارع له بعض المحظورات للحفاظ عليها، فأجاز له أكل المحرمات، كالميتة والخنزير والخمر ، حفاظاً على حياته، كما أجاز للمريض الفطر في رمضان حفاظاً على صحته، ويتصل حق الحياة بالكرامة الإنسانية وضرورة المحافظة عليها ، فالتكريم للإنسان جاء من الله تعالى، وقد روي أن جنازة مرت بالنبي، صلى الله عليه وسلم، فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال» «أوليس إنساناً"؟

كما يثبت حرمة إفناء النوع أو الجنس البشري تحت أي ظرف ولأي سبب، ومن هذا المنطلق حرم جمهور العلماء فكرة تحديد النسل، والقضاء على الذرية، ولم يسمحوا به إلا في حدود ضيقة.

وحرم الإسلام انطلاقاً من الأفكار المتقدمة المثلة بالميت والقتيل، ولو كان من الأعداء المحاربين في المعركة، وبهذا المعنى قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الإثم»، انطلاقاً من فكرة تكريم الإسلام للإنسان حياً وميتاً، ثم حث الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، على حماية عرض الميت بقوله: «اذكروا محاسن

(1) د. أحمد جمال عبد الظاهر، حقوق الإنسان، المصدر السابق ص 143-142.

موتاكم»، ومنع وطء القبور والجلوس عليها حيث قال: «لئن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتتخلص إلى جلده، خير له من أن يجلس على قبر».

وقد نص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان في المادة (2) فقرة (4) على: (يجب أن تصان جنازة الإنسان من الانتهاك، كما يحرم تشريحه إلا بمجوز شرعي، وعلى الدولة ضمان ذلك)[1].

وقد نصت المادة 33 من مشروع الدستور الإسلامي الذي وضعته لجنة من العلماء في الشريعة على أن: (تعذيب الأشخاص جريمة، ولا تسقط الجريمة أو العقوبة طول حياة من يرتكبها، ويلتزم فاعلها أو الشريك فيها بالمسئولية عنها في ماله، فإن كانت بمساعدة موظف أو بموافقته أو بالسكوت عنها، فهو شريك في الجريمة جنائياً ومسئول مدنياً، وتسأل معه الحكومة بالتضامن)[2].

فالإسلام انطلاقاً من احترامه للحق في الحياة يقرر تحريم التعذيب والعقوبة والمعاملات غير الإنسانية.

(ب) حق الحرية: يعتبر هذا الحق من أكثر الحقوق التصاقاً بحق الحياة فهو من الحقوق الأساسية للإنسان ويعد حقاً عاماً شاملاً وأصلا لحقوق متعددة تدخل تحت عناوين مختلفة منها حرية الاعتقاد والتدين وحرية التفكير المرتبط بالعقل والبحث والاختيار لكشف الحقائق، وحرية التعبير والدعوة إلى الخير، إعمالاً لقوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (آل عمران 104)، وبقدر تعلق الأمر بالحرية الشخصية فهي محترمة في الإسلام بقيدين:

1 – أن تتوقف حرية الشخص عند حرية الآخرين.

2 – ضرورة تقييد هذه الحرية بالأنظمة والأحكام والقوانين العادلة التي تراعي المصالح العامة.

وقد كفل الإسلام حق الحرية الشخصية فالناس متساوون في هذا الحق، إذ إن الأصل هو الحرية حتى يعلم أنهم غير أحرار.

(1) د. محمد الزحيلي، المصدر السابق ص 141 – 150.

(2) د. عبدالعزيز محمد سرحان، المصدر السابق، ص 122.

أما موقف الإسلام من الرق فيجب أولاً أن نعترف بالحقيقة وهي أن الإسلام لم يستحدث نظام الرق، ولكنه شجع على القضاء عليه، كما أن الأديان السابقة للإسلام لم تحرمه، ولما جاء الإسلام كان المجتمع العربي وحاله في ذلك حال بقية المجتمعات الأخرى يأخذ بالرق، إذ كان النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والقانوني لا يجد في إقرار مبدأ الرق جانباً سيئاً، وليس في القرآن الكريم نص صريح يدل على فرض نظام الرق على أي فئة من البشر حتى ولو كان مشركاً يقاتل المسلمين على الرغم من وجود آيات أخرى فيها إشارة إلى الرق، ولكنها جاءت لبيان بعض الأحكام كقوله تعالى: «والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم» (المؤمنون، 6-5)، أو في الآيات التي تدعو إلى تحرير الأرقاء كقوله تعالى: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة» (سورة المجادلة: 3)، وهناك آيات تدعو إلى تحرير الرق كقوله تعالى: «حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فأما منًّا بعد وإما فداء» (سورة محمد : 4).

ولم يفرض القرآن الرق على أسرى الحروب وإنما اضطر المسلمون إلى اللجوء لفرض الرق على أسرى الحروب من باب المعاملة بالمثل، أما التعذيب أو التنكيل بأسرى الحروب بعد استرقاقهم فقد أدانه الإسلام بشدة.

وقد وسع الإسلام في أبواب العتق من باب اعتباره من الكفارات، حيث كانت منافذ العتق قبل الإسلام ضيقة تنحصر، أو هي تكاد أن تكون كذلك، في إرادة السيد، وقد اتبع الإسلام في توسيع منافذ العتق عدة أساليب منها:

1 – الحث والترغيب دون أن يقيد ذلك بكفارة الذنب كقوله تعالى: «فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة» (سورة البلد).

2 – الأخذ بنظام الكفارات بصدد الذنوب الكبيرة، كالقتل الخطأ إعمالاً لقوله تعالى: «ومن يقتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله» (سورة النساء 9) [1].

وقد انفرد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان في مادته العاشرة بتثبيت حكم الردة وما

(1) المصدر نفسه، ص 133-132.

قال به علماء المسلمون بهذا الخصوص إذ نصت على: (لما كان على الإنسان أن يتبع دين الفطرة، فإنه لا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه عليه، كما لا يجوز استغلال فقره أو ضعفه أو جهله لتغيير دينه إلى دين آخر، أو إلى الإلحاد).

فحرية العقيدة في الإسلام هي من جنس حرية الرأي مقيدة بعدم الردة، فالنظام الإسلامي الذي منح غير المسلمين حرية العقيدة وسمح لهم بالعيش في الدولة الإسلامية، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، فهو لم يسمح لهم ولا لسواهم أن يدخل أحدهم في الإسلام متى شاء بنية الخروج منه متى شاء بدعوى حرية العقيدة أو الرأي، فالإسلام وضع هذا القيد حماية لمصلحة الجماعة ودرءًا للمفسدة، وبيان ذلك أن الردة عن الإسلام وإعلانها على وجه الخصوص إنما هي مفسدة للجماعة وإضرار بها مع سبق الإصرار؛ لأن المرتد ما كنا نعرفه ولولا إعلانه لردته المتعمدة بهدف التشكيك بعقائد الناس التي اتخذت الإسلام أساساً في قيامها وبقائها، والدليل على أن المرتد المعلن ردته يقصد فعلاً هذا الإضرار بمصالح جماعة المسلمين قوله تعالى: «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون» (آل عمران: 73)، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد أكد على حرية العقيدة في أول إعلان دستوري لحقوق الإنسان عندما أسس دولته في المدينة، إذ أكد هذا الإعلان على أن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم[1].

أخيراً من المفيد أن نسجل شهادة المستشرق البريطاني الكبير السير أرنولد بهذا الصدد حيث يؤكد على: (إننا إذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق)[2].

(1) المصدر نفسه، ص 164-163، الهامش رقم (100).

(2) د. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 389.

الفرع الثاني: الحقوق السياسية

والمراد بها الحقوق التي تنظم علاقة الإنسان بالدولة والمجتمع، وإذا كانت إقامة الدولة من الضرورات فإنها لا تقوم إلا بالأنظمة والقوانين، ومنها ما ينظم علاقة الأفراد بالدولة، وقد تتعارض هذه الأنظمة والقوانين مع حقوق الإنسان ذات الطابع الشخصي، ومن هنا تنشأ الحقوق السياسية للأفراد في الدولة.

إن ميدان الحقوق السياسية ميدان واسع، وسوف يقتصر حديثنا هنا على ما تمنحه الدولة للأفراد من حقوق ذات صلة شخصية بهم ضمن مفهوم وحدود المصلحة العامة كحرية الرأي والتعبير والحق في الاشتراك في شئون الحكم (الشورى).

أ- حرية الرأي والتعبير وحق الشورى .

إن الإسلام يعتبر الحكم مشاركة بين الحاكم والمحكوم، وأن الحاكم إنما يقوم وجوده على أساس تحقيق مصالح الناس، ومن هذا المنطلق وضع الفقهاء القاعدة الفقهية التي تقول: «تصرفات الإمام منوطة بالمصلحة».

ومن ثم فإن حرية الرأي والتعبير تتمثل في قدرة الإنسان في إبداء وجهة نظره بوسائل مختلفة، ومن بين المسائل التي يمكن أن يعبروا عن وجهة نظرهم بخصوصها المسائل المتعلقة بسياسة الحكم، وقد كان الخلفاء يطلبون نصيحة الناس وآراءهم في المسائل المختلفة.

إن الضمان لحرية التعبير أنه يعد واجبًا من واجبات الأمة، وهو واجب ديني كما أنه من جهة ثانية لا يعتمد على إذن من سلطان طالما أن القصد منه رضا الله تعالى والتذكير بطريق العدل والحق، كما أن لحرية التعبير حدوداً لا يجب أن يتم تجاوزها، ومن ذلك أن تتقيد بالحق والحجة والبرهان كما ينبغي ألا تؤدي إلى حرمان الآخرين من إبداء رأيهم، كما يجب أن يكون الرأي المعبر عنه بعيداً عن الظن والوهم وسوء النية، قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (الحجرات 6).

ويرتبط بالحق في حرية الرأي والتعبير ما يعرف بحق الشورى الذي يعني ضرورة التشاور بين المسلمين من الرعية والحكام، إذ إن أساس الشورى طبقاً للرأي الراجح في الفقه الإسلامي إنما يوجد في آيات قرآنية، قال تعالى: «وشاورهم في الأمر»، كما أن سيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، تؤكد هذا المنهج.

والحقيقة أن حرية الرأي في الميدان السياسي كانت مكفولة في عهد الخلفاء الراشدين، فمما يذكر أن الإمام علي بن أبي طالب حين خرج عليه الخوارج، وكانوا نحو ثمانية آلاف بعد قبوله تحكيم الحكمين في النزاع الذي قام مع معاوية، لم يعمد الإمام علي إلى استعمال القوة معهم بصورة تلقائية بل بعث إليهم الصحابي الجليل عبدالله بن عباس ليناظرهم، فرجع منهم أربعة آلاف، فبعث إلى الآخرين أن ارجعوا فأبوا فأرسل إليهم: (كونوا حيث شئتم، بيننا وبينكم ألا تسفكوا دماً حراماً ولا تقطعوا سبيلاً ولا تظلموا أحداً، فإن فعلتم نبذت الحرب معكم)، كما قال لهم: (لا نبدأكم بقتال ما لم تحدثوا فسادًا)، هذه الحادثة تظهر أن حرية الرأي في الميدان السياسي كانت مكفولة في عهد الخلافة الراشدة، ومع ذلك فإنه لا يمكن الادعاء بأن هذه الحرية كانت مكفولة في الغالبية العظمى مما تلا هذا العهد من تاريخ المسلمين، ولقد كان الخليفة منذ عهد الخلافة الأموية يطلب إلى الناس قبل وفاته مبايعة ولي عهده، وهذه المبايعة لم تكن في حقيقة الأمر تتم في حرية تامة، إنما كان (الإكراه فيها أكثر وأغلب) على حد تعبير ابن خلدون، وفي العهد العباسي قل من الوزراء من لم يلق حتفه على يد أحد الخلفاء، ومع ذلك فقد عرف في بعض العهود بعض العلماء الذين تكلموا بشئون الحكم، وانتقدوا تصرفات الخلفاء والأمراء دون أن يصيبهم أذى كالحسن البصري في عهد الأمويين، إلا أن هذه الحالة تمثل الاستثناء من القاعدة[1].

ب- موقف مشروع الدستور الإسلامي من الحقوق السياسية:

إن تقييم أي تجربة لا بد أن يتم من خلال فهم النظرية أو الأسس الفكرية التي جاءت بها ومقارنتها مع الأسس العلمية أو الجانب التطبيقي، وهذا لم تعتمده بعد أي دولة

(1) المصدر نفسه ص 284 - 285.

إسلامية، إذ يحتوى هذا الدستور على رؤية متكاملة في هذا المجال.

فالمادة الرابعة منه تنص على قيام الشعب بمراقبة الإمام ومساعديه ومحاسبتهم، كما أن الشعب مصدر السلطات، حيث تقر المادة 29 منه حريات سياسية مهمة، كحرية الفكر وإبداء الرأي وإنشاء الجمعيات والنقابات والانضمام إليها، وحرية الانتقال والاجتماع، كما تقر المادة 41 منه حرية الصحافة، وتمنع الدولة من محاربة وقتل خصومها السياسيين اقتصادياً، إذ تنص المادة 17 منه على (حق العمل والكسب والتملك مكفول لا يجوز المساس به...)، وفي المادة 42 نص على أن (للمواطنين حق تكوين الجمعيات والنقابات) وفي المادة 49 التي نصت على (لا جناح على من أبدى رأيه ضد البيعة للإمام قبل تمامها) كما لا يقر الإسلام بالحصانة المطلقة لرئيس الدولة، إذ نصت المادة 45 على (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا للإمام في أمر مقطوع بمخالفته للشريعة)، والنص في المادة 51 على (يخضع الإمام للقضاء وله الحضور بوكيل عنه)، أما المادة 94 فقد أكدت على عدم جواز منع القضاء من سماع الدعوى ضد الإمام والحاكم، كما يقر الإسلام ومشروع الدستور الإسلامي الحق في الشورى والرقابة على دستورية القوانين في المواد 61، 71، 83، 84[1].

فضلاً عما تقدم تمنع نصوص مشروع الدستور الإسلامي الحاكم من وضع يده على أموال العامة أو قبول الهدايا، كما لا تجيز الشريعة ومشروع الدستور الإسلامي العبث بالسلطة القضائية بهدف التنكيل سياسياً بالأفراد أو حقوقهم السياسية المكفولة لهم شرعاً، كما لا يجوز إنشاء محاكم استثنائية[2].

(1) انظر في مسئولية الخليفة، المصدر نفسه ص 467 - 470.

(2) د. عبدالعزيز محمد سرحان، المصدر السابق، ص 177-176.

الفرع الثالث: حقوق الأسرة

تعد الأسرة النواة الحقيقية التي أقر الإسلام من خلالها منظمة الزواج والإنجاب وقرر فيها المساواة بين الزوجين في الحقوق والواجبات، قال تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»، ولكن هذه المساواة ليست مطلقة في الجزئيات بل يفضل كل منهما الآخر في جانب، وقد جاء الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان فنظم جانباً من الأحكام المتعلقة بالأسرة والزواج بشكل موجز في مادته الخامسة وفي فقرتين هما:

1 – الأسرة هي الأساس في بناء المجتمع والزواج أساس تكوينها، وللرجال والنساء الحق في الزواج، ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية.

2 – على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمام الزواج، وتيسير سبله وحماية الأسرة ورعايتها.

ويتفرع من حقوق الأسرة في الأمومة والأبوة إذ جاء الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان مذكراً بما تقدم في فقرته الثالثة من المادة السابعة منه التي نصت على (للأبوين على الأبناء حقوقهما، وللأقارب حق على ذويهم، وفقاً لأحكام الشريعة).

وهذا النص يحيل على الشريعة، وقد انفرد بالإشارة إلى الأقارب، بينما ثبتت الفقرة الثانية من المادة السابعة الحق للأب باختيار نوع التربية لأولاده، وهو ما انفرد به الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، حيث نصت هذه الفقرة على (للآباء ومن بحكمهم، الحق في اختيار نوع التربية التي يريدون لأولادهم، مع وجوب مراعاة مصلحتهم، ومستقبلهم، وفي ضوء القيم الأخلاقية، والأحكام الشرعية).

أما حق الطفولة فقد ثبت للأولاد في الشريعة الإسلامية، إذ يجب على الوالدين رعاية الصغير منذ الصغر وتربيته وتوجيهه وتعريفه بالحلال والحرام وتعليمه ممارسة العبادات وإقامة الصلات الاجتماعية القوية وتحفيظه القرآن والتسوية بين الأولاد، والحقيقة أن حقوق الأبناء المقررة شرعاً هي حق التربية وحق النسب وحق الرضاعة وحق الحضانة.

وقد أكد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان هذه الحقوق في الفقرة الأولى من المادة السابعة التي نصت على أن (لكل طفل منذ ولادته حق على الأبوين، والمجتمع، والدولة

في الحضانة والتربية والرعاية المادية والعلمية، والأدبية، كما تجب حماية الجنين والأم وإعطاءها عناية خاصة)[1].

الفرع الرابع: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

أكدت الشريعة الإسلامية ضرورة ضمان مجموعة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ويمكن الإشارة إلى بعض بصورة موجزة وهي:

أ- حق العمل: أمر الله تعالى الإنسان بالعمل، قال تعالى: (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)، وهناك العديد من الأحاديث النبوية الشريفة التي حثت على العمل، إذ قال الرسول، صلى الله عليه وسلم: «أفضل الكسب بيع مبرور، وعمل الرجل بيده» وقال، صلى الله عليه وسلم: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، وضرب الرسول، صلى الله عليه وسلم، المثل بنفسه فكان يرعى الغنم قبل البعثة ويقول: «ما من نبي إلا رعى الغنم»[2].

ولا تتقيد حرية الحق في العمل إلا بموجب القيود العامة في الحلال والحرام وضمن الأحكام الشرعية وألا يؤدي العمل إلى الإضرار والضرر بالغير، لقوله، صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»[3].

وقد أفرد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان مادتين لتأكيد حق العمل إذ نصت المادة 13 على أن العمل حق تكفله الدولة والمجتمع وللإنسان حرية اختياره، وحق العامل في الأمن والسلامة، وحق كل فرد بأجر متساو للعمل، دون أي تمييز بين ذكر أو أنثى والحق بالأجر العادل والمرضي الذي يكفل العيشة اللائقة للعامل وأسرته مع طلب الإخلاص والإتقان في العمل، ووجوب تدخل الدولة لفض النزاع ورفع الظلم، كما نصت المادة 14 على حق الإنسان بالكسب المشروع دون احتكار أو غش[4].

(1) انظر في حقوق الأسرة في الإسلام، الدكتور محمد الزحيلي، المصدر السابق ص 276-206.
(2) المصدر نفسه، ص 283-282.
(3) المصدر نفسه، ص 286.
(4) المصدر نفسه، ص 294.

ب- حق الضمان الاجتماعي: عرف هذا الحق في الفكر الإسلامي المعاصر تحت عنوان: (العدالة الاجتماعية في الإسلام) أو (التكافل الاجتماعي في الإسلام)، وأعلن رسوله الله، صلى الله عليه وسلم، حق التكافل الاجتماعي لعمال الدولة على وجه الخصوص فقال: «من ولي لنا عملاً، وليس له منزل، فليتخذ له منزلاً، أي من بيت المال، أو ليس له زوجة فليتزوج، أو ليس له دابة فليتخذ دابة»، وفي حديث آخر لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم»[1].

وقد أكد الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على الحق في الضمان الاجتماعي في المادة 17 التي نصت على:

1 - لكل إنسان الحق أن يعيش في بيئة نظيفة من المفاسد والأوبئة الأخلاقية تمكنه من بناء ذاته معنوياً، وعلى المجتمع والدولة أن يوفرا له هذا الحق.

2 - لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية بتهيئة جميع المرافق العامة التي يحتاج إليها في حدود الإمكانات المتاحة.

3 - تكفل الدولة لكل إنسان حقه في عيش كريم، يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله، ويشمل ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية[2].

جـ- يراد بحق التملك الاعتراف بحق الملكية الفردية للإنسان، وتمكين المالك من سلطة التصرف بالشيء والاستفادة منه واستغلاله، والأصل في الملكية أن تكون للأفراد، وهي الملكية الفردية، وأقر الإسلام كذلك الملكية العامة للدولة في الأموال التي تعد أساسية لتلبية حاجات الأمة والتي تعد مصدر الثروة، وقد نصت المادة 15 من الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على هذا الحق بالشكل الآتي:

1 - لكل إنسان الحق في التملك بالطرق الشرعية والتمتع بحقوق الملكية بما لا يضر به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع، ولا يجوز نزع الملكية إلا لضرورات المنفعة العامة، ومقابل تعويض فوري وعادل.

2 - تحرم مصادرة الأموال وحجزها إلا بمقتضى شرعي.

(1) المصدر نفسه، ص 298-297.

(2) المصدر نفسه، ص 302 - 303.

كما أكدت المادة 16 في الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على إقرار حقوق الملكية الفكرية إذ نصت على أن: (لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرة إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني، وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة عنه على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة)[1].

إن ما تم ذكره من تفاصيل لبعض الحقوق التي أقرت من جانب الشريعة الإسلامية لا يعني بأي حال من الأحوال أنها جميع الحقوق التي يتمتع بها الإنسان في ظل آخر الرسالات السماوية.

(1) المصدر نفسه، ص 318.

المطلب الثاني

ضمانات حقوق الإنسان في الإسلام

لم يقم الإسلام بتأكيد حقوق الإنسان المختلفة أو بيانها فهي ليست مجرد شعارات تطرح في مناسبات معينة، ومن هنا قرر الإسلام أنه لا فائدة من منح الحقوق أو النص عليها إذا لم تتوافر الضمانات القضائية اللازمة لحمايتها ووضعها موضع التطبيق، وسواء تم ذلك عبر الإيمان والقناعة أو من خلال الرهبة والقوة، فلا ينفع التكلم بالحق إذا لم يكن هناك نفاذ له، والدين بغير قوة تحميه فلسفة محضة.

ومن هنا فإن القضاء يعدو بحق من أهم الضمانات التي يمكن أن تحمي حقوق الإنسان وتقيم الشرع وتطبق الأحكام العامة، ولذلك فقد اعتبر الإسلام القضاء من أركان الدولة، وهو من وظائف الأنبياء، قال تعالى: «ي داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله» (ص 26)[1].

والإسلام مفتوح الأبواب لجميع الناس، لا يدفع أحد المتنازعين أية رسوم مقابل الخدمة القضائية، فالدولة تتحمل نفقاته، إذ إنه لا يقل أهمية عن الأمن والتعليم والصحة العامة التي تتكفل الدولة بها، وقد رغب الرسول، صلى الله عليه وسلم، في القضاء العادل حيث قال: «ليوم واحد من إمام عادل أفضل، أو خير، من عبادة ستين سنة»، وقال، صلى الله عليه وسلم، كذلك: «إن الله مع القاضي ما لم يجُر، فإذا جار تبرأ الله منه»[2].

---

(1)??????????????????????

(2) انظر في حقوق الأسرة في الإسلام، الدكتور محمد الزحيلي، المصدر السابق ص 276-206.

وفي مقدمة الضمانات المقررة في الإسلام لحماية حقوق الإنسان هو حق التقاضي المكفول في الشريعة لكل مواطن في الدولة الإسلامية، مسلماً كان أم غير مسلم، وهنا روى وكيع عن شريح، قال: (لما رجع علي من قتال معاوية وجد درعاً له افتقده بيد يهودي يبيعها، فقال علي: درعي، لم أبع، ولم أهب! فقال اليهودي: درعي، وفي يدي، فاختصما إلى شريح، فقال له شريح حين ادعى: هل لك بينة، قال نعم، قنبر (مولاه) والحسن ابني، فقال شريح: شهادة الابن لا تجوز للأب، فقال علي: سبحان الله رجل من أهل الجنة)[1].

والحقيقة أن المساواة بين الخصوم وإقامة العدالة بينهم مهما تفاوتت مكانتهم الاجتماعية والدينية، سبب مباشر لرغبة كثير من الناس في اعتناق الإسلام والانضواء مع المسلمين في العقيدة.

ومن الضمانات الأخرى لحقوق الإنسان هي المساواة بين المتقاضين بغض النظر عن الغني والفقير أو المكانة الاجتماعية أو اختلاف الدين والمذهب والجنسية والحاكم والمحكوم إعمالاً لقوله، صلى الله عليه وسلم: «من ابتلي بالقضاء بين المسلمين، فليعدل بينهم في لفظه وإشارته ومقعده»[2].

وكذلك فالأصل براءة الذمة حيث لا يقام حد أو قصاص على أحد إلا إذا ثبت ذلك أمام القاضي بالأدلة، أما إذا لم يتحقق ذلك فلا مجال لفرض العقوبة عليه كما لا يجوز اللجوء إلى ضرب المتهم أو تعذيبه لانتزاع الإقرار منه، وشملت ضمانات التقاضي فيما يتصل بحقوق الإنسان جميع المشاركين في العمل القضائي ومنهم الشهود، قال تعالى: «ولا يضار كاتب ولا شهيد» (البقرة 282).

كما أقرت مبادئ الشريعة جوانب مهمة من حقوق الإنسان عند تنفيذ الأحكام القضائية وبهذا يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة».

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى الحقيقة ومضمونها أن قضية حقوق الإنسان في الإسلام

(1) المصدر نفسه، ص 377.
(2) المصدر نفسه، ص 380.

إذا ما كان هناك خلل فيها فإن هذا الخلل كان مرده الدولة الإسلامية ابتداءً من بدايات الحكم الأموي، وهو بدوره ناتج عن المشاكل السياسية التي تولدت عن قضية الخلافة والحكم، الأمر الذي انعكس بشكل أو بآخر على المسائل الإنسانية الأخرى الخاصة بحقوق الإنسان، أما الإسلام فالواقع أنه كنظام اجتماعي واقتصادي وسياسي قد وضع الخطوط العريضة للعدالة داخل المجتمعات الإسلامية على المستوى النظري بهدف تحويل العالم إلى مجتمع إسلامي موحد.

الفصل الثالث

تطور الحقوق والحريات

تمهيد :

لم تكن الحقوق والحريات التي حصل عليها الإنسان وليدة زمن واحد أو مكان واحد، إذ إن تطور الحقوق والحريات عملية تمت في أماكن عديدة من العالم تبعاً لتطور تاريخ الأمم والشعوب وما مر عليها من أحداث سياسية واقتصادية واجتماعية، وسوف نحاول في هذا الفصل أن نتتبع مراحل التطور التي مرت بها هذه الحقوق والحريات من خلال متابعة الإعلانات التي ظهرت نتيجة الثورات والأحداث السياسية، فضلاً عن المدارس والمذاهب والنظريات الفلسفية والفكرية.

المبحث الأول

المذاهب والمدارس والنظريات الفلسفية والفكرية

تمهيد :

ساهمت المذاهب والنظريات الفلسفية والفكرية التي ظهرت منذ نهايات العصور الوسطى الأوروبية في بلورة اتجاه يخدم بشكل أو بآخر بعض مفاهيم حقوق الإنسان أو الأسس التي قامت عليها هذه الأفكار في العهود اللاحقة، ومن ثم فإن التعرض لبعض التيارات أو الأفكار التي شهدتها هذه الفترة أمر يساعد في فهم جانب من الأصول الفكرية لتطور الحقوق والحريات.

المطلب الأول

العصور الوسطى

يقصد بالعصور الوسطى تلك الفترة التي تمتد في الربع الأخير من القرن الخامس الميلادي وحتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث فترات أساسية:

الفترة الأولى: تمتد حتى القرن العاشر للميلاد شهدت أوروبا خلالها غزو الجرمان من الشمال والفتوحات العربية في الجنوب، وفي هذه الفترة شهدت الكنيسة تأكيداً لمركزها في إطار الإمبراطورية، وكان هناك إصرار على ضرورة الطاعة للكنيسة والولاء لها كما تم تقبل أية سلطة حتى لو كانت ظالمة ورفض مقاومتها حتى لو جاءت من غير مؤمن، فضلاً عما تقدم فقد سعت الكنيسة إلى اكتساب امتيازات قبل السلطة الزمنية، ومما ساعد الكنيسة في تركيز هيمنتها خلال هذه الفترة سيطرة الإقطاع.

الفترة الثانية وهي التي تلت القرن العاشر والتي تمتد إلى القرن الثالث عشر للميلاد، وخلالها تنامت واشتدت قوة الكنيسة حيث شهدت صراعاً بينها وبين رجال الدولة بحيث أصبحت نظرية السيفين التي وصفها جلاسيوس الأول والتي تقرر نوعاً من المساواة بين السلطتين الدينية والدنيوية موضوعاً منتهياً.

الفترة الثالثة: امتدت من بداية القرن الرابع عشر وخلالها نشهد المراحل الأولى لانهيار السلطة البابوية، وقيام النظام الاستبدادي مع دعوات لإقامة مجتمع عالمي وحكومة إلهية

واحدة في مقابل دعوات أخرى أساسها إقامة الدولة القومية[1] واعتبارها نظامًا مقدسًا، وأن الملوك هم ظل الله فهم لا يخضعون لسلطة الكنيسة ولا يسألون أمام بابواتها، وقد أدى هذا الصراع بين الدولة والكنيسة إلى ظهور أفكار جديدة ذات طابع سياسي على يد بعض المفكرين.

فنحن نجد في كل مجتمع عقيدة سياسية وصياغة قانونية للأفكار السياسية المتبناة، إذ تميل هذه الصياغة إلى جانب المحكومين من الدولة الحرة بينما هي تتزع نزعة عكسية في الدول الاستبدادية أو الشمولية، والعقيدة السياسية في الدول الحرة تعد مصدراً أساسياً من مصادر ضمانات الأفراد، إذ إنها تؤكد قيام النظام السياسي بأسره على احترام الشخصية الإنسانية الحرة لما تتميز به، ومن ثم يجب أن تتمتع بأوفر قسط ممكن من الحرية[2].

الفرع الأول: جريجوري

كان جريجوري من أقوى البابوات، وقد نصب عام 573 عمدة على روما غير أنه اعتزل هذا المنصب ليتفرغ كليةً للدين، وفي عام 590 تولى منصب البابوية، وتضمنت كتاباته أقوى الحجج المؤيدة لواجب احترام السلطة الزمنية، فهو الوحيد من بين الشخصيات البارزة في الكنيسة الذي تكلم عن قداسة الحاكم السيئ الخلق ليس في الطاعة وحدها، وإنما في ضرورة كون هذه الطاعة صامته وسلبية، والرعايا يجب عليهم أن يطيعوا كما يجب عليهم الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم فما يقومون به، وكان جريجوري يحتج على أوامر الإمبراطور إذا كان يعتقد أنها تناقض القانون، لكنه مع ذلك يطبقها ويبدو أن نظريته تتلخص في اعتبار الإمبراطور يمتلك السلطة اللازمة لإصدار الأوامر التي يراها حتي إن كانت هذه الأوامر غير قانونية ما دام يتحمل مسئولية ذلك وإذا قامت هذه المسئولية إلى تعرضه للعنة روحية، فليست سلطة

(1) غانم محمد صالح، المصدر السابق، ص 177-175.

(2) نعيم عطية، النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة، مجلة المحاماة المصرية، العدد (1) 1953، ص 63.

الحاكم مستمدة من الله فقط، لكنها أعظم سلطة على الأرض باستثناء سلطة الله[1].

الفرع الثاني: توماس الإكويني

هو من أعظم فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادي، وتقوم فلسفته على التوفيق بين العقل والإيمان، وقد انصبت معالجات هذا المفكر على توضيح جوانب متعلقة بالدولة والمجتمع ونظم الحكم وعلاقة الدولة بالكنيسة وغيرها من المواضيع، وهو يرى أن السلطة السياسية حق من الحقوق الإنسانية، وهذه الحقوق الإنسانية تعتبر جزءاً من الحقوق الطبيعية الصادرة عن الذات الإلهية، كما أن الله لا يمكن أن يعد مسئولاً عن أي شكل من أشكال الحكومات، لأنه لم يكون بفعل إداري هذا الشكل وذلك، كما أن الله لم يقرر أفضلية أحد الأشكال على غيره من أشكال الحكومات[2]، ويعتقد بأن فكرة الدولة وأصولها تتصل بشكل أساسي، بنزعة الاندفاع الاجتماعي للإنسان، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعة لا يستطيع العيش خارج إطار الجماعة، وهذا يعني أن الدولة عبارة عن حدث طبيعي تقتضيه طبيعة الحياة الإنسانية، وتتمثل في كونها تنظيمًا ارتضاه الأفراد بحريتهم لتحقيق هدف الأفراد للحصول على السعادة.

إن الفكرة المتقدمة تتحقق من خلال إعمال مبدأ انتخاب الحاكم، فالملكية التي يريدها الإكويني تكون انتخابية على أن يعاون الملك مجلس أرستقراطي منتخب، والنظام المذكور هو ملكية معدلة بأرستقراطية وديمقراطية، كما يظهر الإكويني معارضته للحكم الاستبدادي، ويمنح الشعب الحق في مقاومة الحاكم المستبد الذي يتجاوز حدود سلطته بشرطين أساسيين هما: ألا تمارس هذا الحق طائفة معينة من الشعب بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب، كما يجب أن يأخذ القائمون بالمقاومة على مسئوليتهم ألا ينتج عن حركتهم تلك مساوئ تفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعادلها، وهو يقول: إن للشعب حقًّا قانونيا في إرغام الحاكم الذي يستمد سلطته من الشعب على التزام الشروط

(1) غانم محمد صالح، المصدر السابق 189.
(2) المصدر نفسه ، ص 26.

التي بموجبها تنازل له عن السلطة[1].

الفرع الثالث: مارسليو بادوا

دون هذا الإيطالي أفكاره في كتاب أصدره عام 1324 عنوانه: «المدافع عن السلام» وكان هدفه هو هدم السيطرة البابوية، وصولاً إلى تحديد دقيق وفعال لما تدعيه السلطة الروحية من حق في السيطرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة على أعمال الحكومة الزمنية، حيث ذهب إلى وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة، وبهذا يكون قد وصل إلى مرحلة متقدمة في دفاعه عن السلطة الزمنية[2].

وهو أول من نادى في العصور الوسطى بمبدأ حق الشعوب في السيادة، إذ ميز بين الأمة، وهي مصدر السلطة، وبين الحكومة، وهي الأداة المنفذة لإرادة الأمة، وقرر بادوا حق الشعب في السلطة التشريعية وسيادة هذه السلطة على السلطة التنفيذية، إذ إنه طبقاً لآرائه يختار الشعب السلطة التنفيذية ويكون له حق الإشراف عليها وتكون هي مسئولة أمامه، كما نادى بحق الشعب في معاقبة الحكام إذا انتهكوا القوانين التي سنها الشعب، ويكون حق الشعوب خلع حكامها وإبعادهم عن السلطة[3]، فنظرة بادوا إلى القانون باعتباره من الضروري أن يصدر عن هيئة دستورية.

الفرع الرابع: وليم أوكام

ولد هذا الفيلسوف عام 1290 في مقاطعة أوكام التابعة لولاية بوركتشارير وتوفي عام 1349، وقد عكست كتاباته عدم رضا جانب كبير من المسيحيين عن سيطرة البابا التي شاع الاعتقاد أنها شر على الكنيسة وأوروبا معاً، ومن ثم فقد حاول أوكام أن يحدد مجال اختصاص كل من السلطتين الزمنية ممثلة بالإمبراطور أو الملك والسلطة الدينية ممثلة بالبابا.

(1) غانم محمد صالح، المصدر السابق ، ص 206 207-.
(2) المصدر نفسه، ص 213.
(3) أنور أحمد رسلان، المصدر السابق، ص 27-26.

إلا أنه في كل الأحوال لم يكن يفكر في إلغاء أو تذويب سلطة الكنيسة في الدولة، وإنما أراد إصلاح الأوضاع القائمة عبر فصل مجال اختصاص كل من السلطتين الدينية والزمنية[1].

إن فلسفة أوكام السياسية عكست حالة الفكرة السياسي الذي كان قائماً في القرن الرابع عشر بصورة واضحة، وهي لم تكن تخرج في جوهرها عن مناقشة طبيعة العلاقة بين السلطتين الدينية والدنيوية على الرغم من أن السلطة الفعلية لباباوات روما على الملوك كانت قد تلاشت تقريباً، إلا أن الجديد في فلسفة أوكام أنها طرحت في المناقشات السياسية العلاقة بين الملك ورعاياه، وكذلك حق هؤلاء الرعايا في مقاومته إذا ما اتخذ قراراً يمس ضمائرهم حول ما يعتقدون أنه يمثل حقيقة العقيدة المسيحية[2].

أخيراً يمكن القول بأن العصور الوسطى قد تميزت بأفكار طرحت من جانب مفكرين وفلاسفة ورجال دين عبرت عن وجود أنواع مختلفة من +الثنائية، فهناك رجال الدين وسلطاتهم في مواجهة السلطة الزمنية، أو العلمانيين أو ما يمكن أن يعبر عنه بثنائية البابا إزاء الإمبراطور، والحقيقة أن نهايات العصور الوسطى خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر قد شهدت تحولات عميقة ومهمة، إذ عصفت الأزمات الاقتصادية بالقارة الأوروبية فضلاً عن انتشار الأوبئة التي قضت على ثلث سكان فرنسا وبريطانيا، كما أن بذخ الكنيسة كلها عوامل قادت إلى التفكير بأساليب مختلفة والقبول بآراء جديدة ساعدت على بروز الدولة القومية مع بدايات عصر النهضة التي وضعت الأسس الفكرية الأولى للنظام السياسي والاقتصادي لأوروبا، وما صاحب ذلك من صراع مباشر بين الملوك من جهة، والشعوب من جهة أخرى، بدل الصراع الذي كان قائماً بين البابا والإمبراطور.

(1) المصدر نفسه، ص 221.
(2) المصدر نفسه، ص 224.

المطلب الثاني

الفرع الأول: الأصول الفكرية للحقوق والحريات العامة في عصر النهضة

مع فجر عصر النهضة وبدايات العصور الحديثة حدث تقدم في مجالات مختلفة شهدتها القارة الأوروبية، وعلى وجه الخصوص في مجال الأفكار والنظريات السياسية، الأمر الذي أثرى الجدل الفكري المتعلق بمفهوم الحقوق والحريات العامة، ومن أبرز مفكري هذه المرحلة ميكافيللي وبودان وهوكر:

1 – نيقولا ميكافيللي: ولد المفكر الإيطالي ميكافيللي في فلورنسا 1469، في وقت كانت قد قامت فيه الدولة القومية المستقلة في كل من إنجلترا وفرنسا، بينما ظلت إيطاليا تعاني من الانقسام مما أثر على وضعها المستقبلي في القارة الأوروبية، وهو ما أثر بدوره على الفلسفة السياسية، ولذا نادى هذا المفكر بسبب ذلك باتباع سياسة واقعية مؤسسة على القوة والحذر، وهما الصفتان اللتان اعتبرهما ضروريتين للحاكم[1].

آمن ميكافيللي أن الأنبياء المسلحين هم الذين كانت لهم الغلبة والسلطة، بينما فشل غيرهم (غير المسلحين) وهم الذين لم يمتلكوا القوة، وقد أسند الضعف الذي عانت منه إيطاليا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى الكنيسة الكاثوليكية ورجال دينها الذين صنعوا كما قال (الإيطالي اللاديني الشرير)، كما أن الكنيسة كانت السبب الأساسي في تقسيم إيطاليا إلى دويلات وإمارات مجزأة متقاتلة معاً، والحل في نظره يكمن

(1) أنور أحمد رسلان، المصدر السابق، ص 76.

في إيجاد أمير قوي قادر على توحيد هذه الإمارات المتنازعة، ومن ثم فقد كانت دعوة هذا المفكر صريحة لحاكم فلورنسا الأمير مديسي لتحرير إيطاليا من الفرنسيين والإسبان وتوحيد هذا البلد بكامله، وكانت نصيحته للأمير المذكور أن يكون ماكراً كالثعلب لا طيباً، وأن يكون قوياً كالأسد ولا يثق بأحد، كما أشار عليه أن يكون مخادعاً ومدعيا للتدين وحب الدين، أي أن الغاية تبرر الوسيلة، وكل ذلك من أجل بناء دولة آمنة قوية ومستقرة يحكمها دستور يحفظ حقوق الأمير والنبلاء وبقية أفراد الشعب بنسب تتفق مع ما يتمتعون به من مراكز وقوة [1].

2 – جان بودان: ولد هذا الفقيه عام 1530 وتوفي عام 1596، وهي الفترة التي تميزت بانشقاق الكنيسة بعد أن ظهر المذهب البروتستانتي المنادي بحرية العقيدة وضرورة تخليص المسيحية من الشوائب والادعاءات التي علقت بها نتيجة الصراع بين الكنيسة والأمراء واستخدام بعض رجال الدين الأمير كوسيلة للتمتع بالثروة والسلطة، وقد انتقل هذا الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت إلى فرنسا، وبلغ ذروته بمذبحة سانت بارتليمي سنة 1572، وفي خضم هذا الصراع الدموي نشأ حزب سياسي أكد على ضرورة التعايش والاعتراف بحرية العقيدة لكل طرف من الأطراف المتنازعة، وكان جان بودان فقيه هذا الحزب والمنظر الفكري لآرائه.

ألف بودان كتابه الشهير (الجمهورية) في ستة أجزاء عام 1576، وكان من أنصار نظرية التطور العائلي في أصل نشوء الدولة، وبموجبها فإن الأسرة هي أصل نشوء الدولة، إذ إن الدولة تتألف من مجموعة من الأسر المرتبطة مع بعضها بمصالح مشتركة وتخضع لسلطة عليا واحدة، ويعتبر بودان من أنصار النظام الملكي الذي يفضله على النظام الشعبي والنظام الأرستقراطي، فالملكية هي النظام الطبيعي المتفق مع الطبيعة، فالعالم يحكمه إله واحد، ومن ثم فإن الدولة يجب أن يكون لها رئيس واحد كذلك يعترف الجميع به ويخضعون له[2].

إن الملكية التي نادى بها بودان هي ليست نظاماً يتنكر فيه الملك للقوانين الطبيعية

(1) أحمد جمال الظاهر، المصدر السابق، ص 253-252.

(2) أنور أحمد رسلان المصدر السابق، ص 81.

والإلهية، ولعل إبراز بودان لفكرة السيادة يعد المساهمة المميزة له في المجال القانوني والسياسي، فهي العنصر الذي يميز الدولة في المجتمعات البشرية الأخرى، ويعرفها بأنها السلطة المطلقة الدائمة في الدولة، وهي الخاصية الرئيسية التي تظهر الدولة على غيرها من التجمعات التنظيمات البشرية الأخرى، فالسيادة هي سلطة عمل القوانين لكل أفراد الشعب، وتتصف بأمرين؛ الأول أنها سلطة دائمة فعنصر الدوام هو الذي يربط السيادة بالدولة، والأمر الثاني أن السيادة سلطة مطلقة نسبياً إذ لا تنقيد سلطة صاحب السيادة إلا بالقوانين الإلهية والطبيعية، وقد لعبت فكرة السيادة دوراً في تحرر الشعوب[1].

3 – ريتشارد هوكر: ولد ريتشارد هوكر سنة 1544 وتوفي 1600م، وهو يفترض وجود حالة الطبيعة الأصلية التي يخضع فيها الناس إلى القوانين الطبيعية فقط، وقد أدرك الأفراد ضرورة إزالة الآثار الضارة الناتجة عن العلاقات فيما بينهم، وهذا ما لم يكن من السهل إتمامه دون وجود اتفاق بينهم لتنظيم نوع من الحكومة العامة وإخضاع أنفسهم لها، وهو يشير بكلامه هذا إلى وجود شكل من أشكال العقد الاجتماعي[2].

الفرع الثاني: الأصول الفكرية للحقوق والحريات العامة في القرنين السابع عشر والثامن عشر

في نهايات عصر النهضة الأوروبية وبدايات العصور الحديثة كان هناك أساس لتقييد صاحب السيادة ببعض القيود التي أشرنا إليها كالقانون الطبيعي وأوامر الله والقوانين الأساسية للدولة، والحقيقة أن هذه القيود لم تكن حديثة النشأة وعلى وجه التحديد القيود المستمدة من القانون الطبيعي، بل هي تمتد في جذورها التاريخية الأولى إلى عهد الإغريق والرومان، إلا انها عادت للظهور مرة أخرى لمقاومة الطغيان والاستبداد والحكم المطلق على يد الفقيهين جروشيوس ويفندورف، إذ ظهر على يد الأول ما بات يعرف بمذهب الحقوق الطبيعية، حيث نشر جروشيوس سنة 1625 كتابه الشهير (حقوق الحرب

(1) أنور أحمد رسلان المصدر السابق، ص 83-82.

(2) أبدوريا، ترجمة نوري محمد حسنين، المدخل إلى العلوم السياسية، النظريات الأساسية في نشأة الدولة، وتطور الأحكام والنظم والقوانين والدساتير من أهم دول العالم، الطبعة الأولى، بغداد 1988، ص 22.

والسلم)، أما الثاني فقد نشر سنة 1673 كتابه (حقوق الطبيعة والبشر)، ثم توالت المؤلفات التي تتحدث عن الحقوق الطبيعية للبشر، إذ نشر مؤلف سنة 1748 كتاباً في أصول الحقوق الطبيعية، وفاتل الذي وضع كتابه المسمى (حقوق البشر أو مبادئ السنة الطبيعية) في الموضوع ذاته [1].

١ - جوهانس ألثيوسيس:

هو مفكر ألماني استعمل فكرة التعاقد الاجتماعي في بناء نظامه السياسي عام 1603، وقد طبقت هذه النظرية عملياً من قبل الآباء الحجاج على الباخرة (**May Flower**) عام 1620، حيث أشير إلى: (ونحن أيضاً نقوم أحياناً بالاتفاق وإبرام العهد فيما بيننا أمام الله ونلزم أنفسنا معاً في رباط سياسي مدني)[2].

ويطرح هذا المفكر قيداً يرد على سلطات الدولة، إذ يقرر عدم وجود فرد أو كائن ذي سلطات مطلقة لا حدود لها إلا الله الذي هو الإله الواحد، أما سلطان الرجال فلا يمكن أن يكون مطلقاً لا ترد عليه القيود، وطبقاً لوجهة نظره توجد قواعد ثلاث تحد من سلطات صاحب السيادة؛ وهي القواعد الإلهية، وقواعد العدالة الطبيعية، والقوانين الأساسية للدولة، مع أنه لم يضع تعريفاً دقيقاً لما أطلق عليه القوانين الأساسية للدولة.

٢ - جون ميلتون:

ولد هذا الفيلسوف عام 1608 وتوفي عام 1674، وأشار إلى الطبيعة التعاقدية التي قادت إلى ظهور الدولة، ومن ثم فإن أفكاره بهذا الخصوص يمكن أن تمثل حلقة من حلقات نظرية العقد الاجتماعي التي طورت بعد ذلك على يد هوبز ولوك وروسو، فميلتون يشير في كتاب له صدر عام 1649 إلى أن الناس ولدوا أحراراً، وأن الخطأ الأول كان قد نهض مع خطيئة آدم، ولكي يستطيع الأفراد الطيبون العيش بسلام وتجنب الأشرار والسيئين، فقد اتفقوا على صيغ عامة لربط أنفسهم بهدف الخلاص من الأذى المشترك، وليدافعوا عن أنفسهم ضد أي معارض أو معتد أو مخل بهذا الاتفاق[3].

(1) إيسمن، ترجمة محمد عادل زعيتر، أصول الحقوق الدستورية، المطبعة المصرية، ص 157.
(2) أبدوريا، المصدر السابق، ص 16.
(3) أبدوريا، المصدر السابق، ص 16.

٣ - توماس هوبز:

ولد عام 1588 وتوفي 1679، حيث عاش هذا الفيلسوف الإنكليزي خلال الحرب الأهلية 1651-1642، وربما كان لهذا الأمر تأثير على تأييده لفكرة الحكم المطلق، إذ كانت أعظم الحاجات الملحة في تلك الفترة تتمثل في حكومة قوية تحافظ على القانون والنظام[1].

والحقيقة أن هوبز كان قد بدأ التعبير عن آرائه في السياسة عندما ترجم أعمال ثيوسيديدس، مشيراً إلى عيوب وشرور الديمقراطية إثر مطالبة أعضاء البرلمان الإنجليزي سنة 1628 بتنفيذ وثيقة الحقوق، وفي سنة 1615 نشر كتابه (التنين -- **L viathan**)، الذي لم يلق القبول والترحيب به، لا في فرنسا التي كان يعيش فيها بسبب هجومه على الكنيسة الكاثوليكية، ولا من أقرانه الإنجليز المقيمين في فرنسا، مما اضطره للرجوع إلى إنجلترا بعد أن وعد كرومويل ألا يعمل في الحقل السياسي[2].

في تبريره لكيفية قيام الدولة وما يتمتع به الحاكم من سلطان مطلق يؤكد هوبز على أن الإنسان ليس كائناً اجتماعياً بطبيعته كما تصوره أرسطو، لكنه مخلوق أناني محب لنفسه لا يعمل إلا بالقدر الذي تتحقق فيه مصالحه الشخصية، وهذا ما قاد إلى أن تكون حياة الإنسانية الأولى حياة صعبة يسودها الفوضى والاضطراب، حيث سيطر الأقوياء فيها على الضعفاء، وبما أن الفرد أناني بطبعه، فإن هذه الصفة قد ولدت لدى الأفراد ضرورة التعاقد على أن يعيشوا تحت رئاسة أحدهم يتنازلون له عن حقوقهم الطبيعية كافة، وترتب على ذلك التعاقد أن تحول الأفراد للعيش في حياة اجتماعية بدل العيش في حياة الفطرة التي كانت تقود إلى حرب الكل ضد الكل، وفي الحالة الطبيعية يقرر هوبز أنه لا توجد ملكية ولا عدالة أو ظلم، لكن هناك حرب ضروس وقاسية، وفي مثل هذه الظروف لا يظهر من الفضائل إلا القوة والخداع، وهكذا فقد تخلص الأفراد من شرور حياة الفطرة الأولى عن طريق الانصياع لقوة مركزية قادرة على حفظ الأمن وتوفير

(1) المصدر نفسه، ص 17.

(2) أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، المصدر السابق ص 254.

الاستقرار لمصلحة الجميع، وهو ما تم عن طريق العقد الاجتماعي.

٤ - جون لوك:

ولد لوك عام 1632 وتوفي عام 1704 وهو أكبر أعداء الحكم المطلق، وممثل الحركة الليبرالية في أوروبا، الذي جاءت أفكاره متطابقة مع آراء أنصار المذهب الحر، فقد كرس حياته للدفاع عن الحرية ومعاداة الاستبداد والتحكم، كما يرجع إليه الفضل في إعطاء الثورة الإنجليزية سندها الفكري والفلسفي ضد أسرة آل ستيوارت، عندما عبر عن فلسفته في كتابه عن الحكومة المدنية الصادر سنة 1690، وقد أسهم في تحليله لفكرة العقد الاجتماعي في إقامة نظرية السيادة الشعبية، كما شارك في إقامة مبدأ الفصل بين السلطات[1].

ينطلق لوك من مبدأ أن الحكومة المدنية إنما هي نتيجة عقد اجتماعي، وهو يتفق مع هوبز في وجود حياة فطرية عاشها الإنسان قبل أن ينتقل إلى حياة الجماعة، وأن العقد الاجتماعي هو الذي نقل الأفراد للعيش من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة أو المجتمع المنظم سياسياً، لكنه اختلف مع هوبز في أن حياة الفطرة لم تكن حياة فوضى سادت فيها سيطرة الأقوياء على الضعفاء، إذ إن لوك يرى أن حياة الفطرة كانت حياة فاضلة يسودها القانون الطبيعي وأهم مبادئه الحرية والمساواة، وبما أن الأفراد أرادوا الانتقال إلى حياة أفضل فقد عمدوا إلى تنظيم الحريات التي يوفرها لهم القانون الطبيعي ولدفع الاعتداء الذي يمكن أن يقع عليهم، فقد تعاقدوا فيما بينهم على أن يقيموا سلطة تتمثل في شخص أو مجموعة من الأشخاص يمثلون المجتمع بأكمله.

وبناءً على ما تقدم فالعقد الاجتماعي عند لوك قد تم بين الشعب من جانب والحاكم من جانب آخر من أجل إقامة العدل وتنظيم الحريات التي كان الأفراد يتمتعون بها في حياة الفطرة، فلوك يعتبر الحاكم طرفاً في العقد بعكس هوبز، وترتب على العقد الاجتماعي طبقاً لمفهوم لوك أن الأفراد أو الشعب لم يتنازل للحاكم عن حقوقه كاملة ولكنه تنازل له عنها بالقدر الذي يقيم السلطة وهذا ما لم يقل بعد هوبز، كما أكد لوك أن سلطة الحكام

(1) أنور أحمد رسلان، المصدر السابق، ص 86-85.

مقيدة وليست مطلقة، وأساس التقييد هو ما تضمنه العقد من التزامات متبادلة، إذ إن الحاكم مقيد باحترام حقوق الأفراد التي لم يتنازلوا عنها، كما أنه ملزم بإقامة العدل بينهم في مقابل التزام الأفراد بواجب الطاعة تجاه الحاكم في حدود العقد، أما إذا تجاوز الحاكم صلاحياته بموجب العقد واعتدى على حقوق وحريات الأفراد فإن الحق سيكون ثابتاً لهم في مقاومة الحاكم وعزله[1].

٥ - مونتسكيو:

ولد مونتسكيو عام 1689 وتوفي عام 1755، وهو يعد صاحب الفضل الحقيقي في تقديم تحديد واضح لمبدأ الفصل بين السلطات، عندما عرض فهمه لهذا المبدأ في كتابه الشهير (روح القوانين) الصادر سنة 1748، وهو يقر بوجود ثلاث سلطات، حيث تتكون السلطة التشريعية من مجلسين باعتبار وجود ناس متميزين عن عامة الشعب بسبب المولد أو الثروة، ومن ثم فإن لهم مصلحة خاصة من الضروري تمكينهم من الدفاع عنها، وعنده فإن اختصاصات المجلسين متساوية إلا أنه عند التعارض سيقتصر اختصاص المجلس الثاني على الاعتراض فقط، أما السلطة التنفيذية فهي توضع بيد الملك ويسميها السلطة المنفذة للقانون العام، أما السلطة القضائية فيسميها السلطة المنفذة للقانون الخاص[2].

ويؤكد مونتسكيو أن الحرية تتحقق بتقيد السلطة، أياً كانت هذه السلطة، فجمع السلطة في يد واحدة يعد خطراً على الحرية، ولا يمكن أن توجد الحرية مع جمع السلطات (الثلاث)، فالفصل طبقاً لرأيه هو الوسيلة الوحيدة الفعلية لتأمين الحرية، وهو يبرر هذا المبدأ بثلاثة اعتبارات هي:

1 - أن التجارب البشرية قد أثبتت أن من يتمتع بسلطات واسعة غير محددة سيسيء استعمالها، وهذا ما يجعل من الضروري أن يقوم النظام السياسي على أساس مبدأ الفصل بين السلطات.

---

(1) إحسان حميد المفرجي، محاضرات في القانون الدستوري ألقيت على طلبة المرحلة الأولى في كلية القانون، جامعة بغداد 1988-1987.

(2) -22 المصدر نفسه، ص 91.

2 – أن مبدأ فصل السلطات هو الوسيلة الوحيدة التي تكفل احترام القوانين وتطبيقها بصورة صحيحة.

3 – اعتقاد مونتسكيو أن النظام الإنجليزي في عصره الذي كان معجباً به يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات.

ولتحقيق هذا المبدأ يشير مونتسكيو إلى ضرورة أن تتمتع كل سلطة بقدرة البت في الأمور التي تدخل في اختصاصها، فالبرلمان يسن القوانين، وهكذا بالنسبة لبقية السلطات، كما أنه يجب أن تتمتع كل سلطة بقدرة المنع أي أن لكل سلطة سلطة منع السلطات الأخرى من أن تتدخل باختصاصاتها[1].

والخلاصة أن آراء مونتسكيو تنتهي إلى إقرار أمرين:

الأول: التخصص بالنسبة لكل سلطة في مباشرة وظيفتها، فضلاً عن ضرورة التعاون مع السلطات الثلاث، أما الأمر الثاني فهو الرقابة المتبادلة بين السلطات الثلاث[2].

٦ – جان جاك روسو:

ولد روسو عام 1712 وتوفي عام 1778، وهو يمثل مرحلة مهمة في تاريخ الفكر الديمقراطي، إذ يعد كتابه (العقد الاجتماعي) الصادر عام 1762، من أوضح وأقوى الكتب التي كتبت عن نظرية السيادة الشعبية، ولهذا فإنه لا يمكن إنكار أثره على التطور الديمقراطي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما لعب روسو دوراً فكرياً مهماً في التمهيد للثورة الفرنسية، فكثيراً من قادتها يعدون من مؤيدي روسو والمعتنقين لآرائه، وقد صدر إعلان الحقوق الفرنسي عام 1789، ليسجل الكثير من آراء هذا الفيلسوف كسيادة الشعب، والحريات الفردية، والقانون يعبر عن الإرادة العامة[3].

فروسو دعا للديمقراطية المباشرة، وأنكر نظرية الحق الإلهي للحكام، وكان يعتقد أن الديمقراطية المباشرة هي النظام الأمثل للحكم، أما الحكومة التمثيلية فيسميها انتخاب الأرستقراطية[4]، وهذا يعني أنه لا يوافق على النظام النيابي، وهذا الاتجاه يتفق مع ما

(1) المصدر نفسه، ص 92 – 93.
(2) المصدر نفسه، ص 95.
(3) المصدر نفسه، ص 95.
(4) أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، المصدر السابق ص 257.

كان يعتقده حول فكرة السيادة، إذ إنها عند رسو غير قابلة للتصرف، كما إنها غير قابلة للانقسام، وعلى هذا الأساس فإن السيادة لا يمكن نقلها لأنها تجد التعبير عنها في الإرادة العامة، ولا يتصور أن تحل إرادة شخص محل إرادة شخص آخر، فروسو بالنتيجة يرفض النظام النيابي القائم على فكرة الديمقراطية غير المباشرة التي قال بها لوك ومونتسكيو[1].

بدأ روسو كتابه العقد الاجتماعي بعبارة: (ولد الإنسان حراً إلا أنه مكبل بالأغلال في كل مكان، وعلى ذلك فهو، الإنسان، يتصور نفسه سيد الآخرين الذي لا يعدو أن يكون أكثرهم عبودية)[2].

ويستهدف روسو إقامة ديمقراطية مباشرة من خلال فكرته عن العقد الاجتماعي، فهو يقول بتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية، لا لشخص معين بالذات، ولا لأشخاص معينين بالذات، كما ذهب هوبز ولوك، ولكن التنازل المذكور للمجتمع بأكمله، وهذا هو أساس مبدئه الشهير ألا وهو مبدأ السيادة الشعبية.

يضاف إلى ذلك أن الأفراد حين تنازلوا عن حقوقهم الطبيعية لم يفقدوا جميع تلك الحقوق عملياً، إذ إنهم استعاضوا عنها بحقوق مدنية تضمن لهم حياة أفضل، وهي حقوق أكثر فعالية من تلك الحقوق التي كانوا يتمتعون بها في حياة الفطرة، فالحقوق المدنية مضمونة من جانب السلطة السياسية، والتعاقد عند روسو وظيفته تتمثل في إحلال الإرادة العامة محل الإرادة الفردية، ويؤكد روسو أن حياة الفطرة كانت حياة سعيدة، وأن السلطة لا يمكن أن تركز على القوة أو على حق الفتح، وإلا فإن هذا سيقود إلى إنكار الحق بصورة كلية، وطالما أن الأفراد في حياة الفطرة كانوا أحرارًا متمتعين بكامل حريتهم ومتساوين مع بعضهم فهم لا يستطيعون الانتقال إلى حياة الجماعة أو حياة المجتمع المدني المنظم إلا بموجب اتفاق حر يتم بينهم، وهذا ما حصل عندما تم الاتفاق بإجماع الإرادات الحرة للأفراد، وهو اتفاق يتم لصالح الجماعة لا لمصلحة فرد أو مجموعة من الأفراد، وهدف هذا التعاقد تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لمصلحة المجتمع، وما دام هذا التنازل يتم دون تحفظ من قبل الأفراد فليس لأحدهم أن يطالب

(1) أنور أحمد رسلان، المصدر السابق، ص 95.

(2) أحمد جمال الظاهر، دراسات الفلسفة السياسية ، المصدر السابق، ص 258.

بشيء، وبهذا الشكل يتحقق مبدأ المساواة، كما أنه ما دام كل فرد قد تنازل عن حقوقه للمجتمع فإنه لن يكون هناك من يدفعه إلى التعدي على الآخرين وفي هذا تحقيق لمبدأ الحرية، إلا أن التنازل عن الحقوق الطبيعية يقابله كما ذكرنا تمتعهم بحقوق مدنية، حيث يقوم الشخص العام الذي أقاموه بحمايتهم، وبذلك يكون روسو قد اختلف مع لوك الذي قصر هذا التنازل عن بعض الحقوق دون البعض الآخر، وبذلك فإنه طبقاً للعقد الاجتماعي الذي طرحه روسو فإن السلطة أو السيادة تكون للجماعة، أي أنه أقر بمبدأ السيادة الشعبية الذي يعبر عنه بمبدأ سيادة القانون بوصفة تعبيرًا عن الإرادة العامة[1].

ويلاحظ على عقد روسو الاجتماعي أن هدفه الحرية، ولكنه في حقيقة الأمر يعلي من شأن المساواة حتى وإن كان ذلك على حساب الحرية[2].

والخلاصة أن النظام الذي جاءت به أفكار روسو يقوم على فكرتين أساسيتين هما:

1 – الحرية الديمقراطية، ويراد بها الاستقلال الفردي بمعنى خضوع الفرد للقانون الذي يشارك في صنعه، كما أنها تعني تأكيد حرية الفرد بشرط ألا تتجاوز حرية غيره، ومن ثم فالحرية بهذا المعنى لا توجد في النظام النيابي.

2 – المساواة: ويراد بها المساواة في الاستقلال الفردي، والمساواة في الحريات، فهي تفهم بمعنى رفض أن تكون الحرية امتيازاً للبعض دون البعض الآخر، ولا ضمان في أن تكون الحرية للجميع إلا بالمساواة[3].

وينتهي روسو إلى الربط بين الحرية والمساواة عن طريق عمومية القانون واستبعاد كل سلطة شخصية[4].

أخيراً من الضروري الإشارة إلى أن الإرادة العامة الحرة التي يتحدث عنها روسو هي عبارة عن قوة ميتافيزيقية خارجة عن نطاق الطبيعة، كما أن روسو لا يعتقد بمبدأ فصل السلطات[5].

---

(1) إحسان حميد المفرجي، المصدر السابق.

(2) أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية المصدر السابق ص 258.

(3) أنور أحمد رسلان، المصدر السابق، ص 96.

(4) المصدر نفسه، ص 96.

(5) أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، المصدر السابق، ص 258.

٧ - آدم سميث :

ولد سميث عام 1723 وتوفي عام 1790 [1] وهو اقتصادي أسكتلندي شهير نظر إلى المجتمع الإنجليزي خارج نطاق الطبقة المسيطرة، وهو يعتقد أنه مجتمع مليء بالصراع لا يحكمه قانون مستقر أو متزن وأخلاقيات أفراده سيئة جداً، فالنساء والأطفال يعملون في مناجم الفحم ويتقاضون أجوراً بخسة ولا يرون النور، والحقيقة أن الحياة الاجتماعية في بريطانيا في القرن الثامن عشر كانت توصف بأنها من أسوأ ما يمكن أن يشاهده ويعيشه إنسان.

أصدر سميث كتابه الشهير المعروف باسم (ثروة الأمم) الذي ناقش فيه قضية هامة تتلخص في كيفية استمرار المجتمع في مسيرة الحياة رغم التباين الموجود بين أفراده واختلاف توجهاتهم، بمعنى كيف يضع الفرد نصب عينيه البحث عن منفعته الخاصة أولاً بحيث تأتي في النهاية مصلحة المجتمع [2].

يقول سميث إن الأفراد لا يتعاطفون معهم لأنهم إنسانيون ولكن التعاطف ناتج عن حب مصلحتهم الخاصة، وهذه هي التي تدفع الأفراد إلى العمل، إلا أن المجتمع الذي يعمل أفراده بدافع المصلحة الخاصة هو مجتمع ضعيف ومتضعضع، ولكن المنافسة بين الأفراد هي التي تخلق المجتمع القوي، إذ إن الباحثين عن المصلحة الخاصة مقيدون بما يمليه عليهم اعتبارات المنافسة مع الآخرين التي تفرض عليهم تقديم أفضل ما عندهم أثناء العمل تحقيقاً لمصلحتهم الخاصة على المدى الطويل، وهذه المصلحة الخاصة طبقاً للاعتبارات المتقدمة تولد بطبيعتها نتيجة للمنافسة في السوق نتائج لصالح المجتمع وهو ما يطلق عليه بالانسجام الاجتماعي [3].

---

(1) هو أحد الأساتذة المرموقين في جامعة جلاسكو وكان صديقاً لديفيد هيوم حيث كان الطلبة يقصدونه في روسيا ومن أرجاء القارة الأوروبية لسماع أحاديثه، أضف إلى ذلك أنه كان له شخصية مميزة فهو معروف بأنه لا يتذكر شيئاً وغائب الذهن في معظم الأحيان، فقد روي أن صديقاً له قدم له كوباً من الزبدة والخبز المغليين وقد علق سميث على ذلك بعد أن شرب الكوب بأنه أسوأ كوب شاي شربه في حياته، على الرغم من هذه الصفات فإن هذا لم ينقص من قدرته في البحث والتأمل، قد تركزت محاضراته على الفلسفة الأخلاقية، وقد تضمنت آراءه الفلسفية في الدين الطبيعي والأخلاق والقانون التشريعي والاقتصادي السياسي.

(1) المصدر نفسه، ص 214 - 215.

(1) المصدر نفسه، ص 318.

أما هدف سميث الأول في هذا الكتاب فكان إبعاد العوامل المؤثرة كسيطرة الدولة أو غيرها على فعاليات السوق التجاري، فهو يؤكد أن عدم التدخل في قوانين السوق أمر مهم لتأخذ عوامل التقدم مجراها من دون تدخل من أحد، وبهذا الأسلوب ينتشر الغنى ولا ـكون هناك هوة كبيرة بين الرأسمالي وبين الفقير، وأفكار بهذا الشكل تنطبق على بريطانيا في القرن الثامن عشر.

سميث رأى كذلك ضرورة انتصار العقلانية، فهو القائل: لا تحاول أن تعمل صالحاً، ولكن دع العمل الصالح يبرز من خلال الأنانية، وقد ناصر سميث تحرير الرقيق وذلك أن هذه الخطوة أصح على المدى الطويل[1].

مما تقدم يبدو واضحاً أن أفكار سميث قد لعبت دوراً مساعداً في بلورة النظرية التقليدية لحقوق الأفراد العامة إذ إنها تدعو إلى دور محدود أو ثانوي للدولة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، فالدولة التي أرادها سميث هي دولة حارسة وتوضع في خدمة المجتمع، فالدولة تمنح المجتمع شكله القانوني بإمساك النظام فيه، ويبقى للمجتمع أولويته على الدولة ويخضعها لسلطانه والتعبير الاقتصادي لهذه القاعدة (دعه يعمل، دعه يمر)[2].

٨ - جيريمي بينثام:

ولد بينثام عام 1748 وتوفي عام 1832، وهو فيلسوف ورجل قانون بريطاني اهتم بدراسة طبيعة علم العقاب وأنظمة السجون، وقام عام 1776 بنشر كتابه (شيء عن الحكومة) هاجم فيه صيغة القانون في إنجلترا في ذلك العهد، وقبيل عام 1780 صاغ بينثام نظرياته حول فلسفة التشريع، وتتسم فلسفته التي يطلق عليها اسم مذهب المنفعة بتحقيق أعظم الخير لأكبر عدد من الناس، وبات العقاب إنما هو عمل من أعمال الشر وهو عمل غير مشروع في ذاته ولا يمكن تبريره إلا إذا كان ذلك العقاب يحول دون وقوع شرور أكبر، وهكذا يبدوا جلياً أن بينثام تمكن في العصر الذي عاش فيه من تحديد الحاجة

(1) المصدر نفسه، ص 319.

(1) نعيم عطية، النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة، المصدر السابق ص 66.

إلى جمع القانون الجنائي وتنسيقه وإجراء الإصلاحات عليه، وكان لهذا الفيلسوف تأثير كبير في جيل من الحقوقيين الذين كانوا مثله دائمي الهجوم على سوء استخدام العدالة وأساليب الالتفاف حول القوانين[1].

٩ - جون ستيوارت ميل:

ولد جون ستيوارت ميل عام 808 وتوفي عام 873، حيث ربط بين الديمقراطية والدولة المثالية، فهو في كتابه (الدولة التمثيلية) يقرر أن أفضل أنواع الدول والحكومات هي التي تكون السيادة فيها أو القوة المركزية العليا لتسيير شئون الدولة في يد أفراد المجتمع، حيث لكل مواطن الحق في المشاركة السياسية، وهو يؤكد بأن النظام الديمقراطي وإن كان ليس النظام المثالي إلا أنه أفضل الأنظمة الموجودة وهو ينطلق من ضرورة أن يتمتع الجميع بالحرية والمساواة[2].

وأخيراً يبدو من خلال استعراض الآراء المتقدمة لفكرة الديمقراطية وارتباطها بحقوق الأفراد الخوف الكبير من حكم الطغاة، هذا الحكم الذي لا يظهر فقط من خلال حكم الفرد الواحد أو المجموعة الصغيرة من الأفراد بل إن هذا الشكل من أشكال الحكم يمكن أن يظهر من خلال حكم الكثرة على حساب القلة [3].

(1) ألان بالمر، ترجمة سوسن فيصل السامر، يوسف محمد أمين موسوعة التاريخ الحديث، الجزء الأول، دار المأمون ص 105 - 106.

(2) أحمد جمال الظاهر، دراسات الفلسفة السياسية، المصدر السابق ص 260-259.

(3) المصدر نفسه ص 261.

المطلب الثالث

النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة

تطرقنا في المطلب السابق إلى الأصول الفكرية للحقوق والحريات الأساسية للأفراد، وقد ظهر جلياً المحاولات المستمرة لإبراز القيمة العليا للفرد باعتباره الهدف النهائي، وما الدولة إلا وسيلة لتأمين حقوق الأفراد والموازنة بينها ولتحقيق المصالح المشتركة أو الصالح العام، وهذه مسألة ارتبطت في قيامها بإعلانات حقوق الإنسان والمواطن، وبظهور حركة الإصلاح الديني البروتستانتي قبل ذلك، وظهور الطبقة البورجوازية، فهناك علاقة متبادلة بين هذه العوامل وإن كان من الصعب تحديد طبيعة هذه العلاقة فيما إذا كانت مجرد علاقة تزامن تاريخي أم أنها علاقة السبب بالنتيجة[1].

وهنا من الضروري الإشارة إلى أبرز الشخصيات الفكرية التي ذكرنا والتي مثلت أفكارهم الأسس الفكرية لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وقد تأثر بعضهم بالآخر، فروسو يعتبر جروشيوش أستاذ علم السياسة، وليس تأثير لوك في مونتسكيو بخاف على أحد، بل إن لوك قد أثر في روسو كذلك إلى حد كبير، فيما تأثر الأخير بهوبز عندما اقتبس منه فكرة العقد الاجتماعي والمجتمع المدني، ولكن الفرق يبقى قائماً بين علماء الحقوق الطبيعية وفلاسفة فرنسا في القرن الثامن عشر إذ تحاشى علماء الحقوق الطبيعية الوصول إلى النتائج المنطقية الصريحة لأفكارهم نتيجة تمتعهم بحماية أمراء أوروبا إلا أن

(1) سعد زيداني، إطلاله على الديمقراطية الليبرالية، المستقبل العربي، العدد 193، أيار – 1990، ص 17-16.

النتيجة قد أدت إلى تبلور مفهوم يمكن أن نطلق عليه النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة [1].

وعليه سنحدد في هذا المطلب مفهوم النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة والانتقادات الموجهة إليها.

الفرع الأول: الأسس التقليدية لنظرية حقوق الأفراد العامة

إذا كانت البذور الأولى للمذهب الفردي قد ظهرت خلال العصر الوسيط من خلال طبيعة السياسة المتمثلة بانحلال السلطة المركزية منه وإحلال الولايات محلها، الحركة الفكرية التي نشطت أثناءه عندما أورد اللاهوتيون المبادئ الطبيعية[2].

إلا أن هذه الأفكار لم تتبلور بشكل كامل إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين سبق لنا أن تعرضنا لأفكارهم.

إن المذهب الفردي التقليدي ذو أسس متعددة، فقد وجد أساسه أولاً في نظرية القائلين بالقانون الطبيعي، ومضمونها وجود قانون يحمل بعداً أخلاقياً كبيراً ومفاهيم منطقية، وهو سابق على كل تشريع وضعي ومستقل عنه، وهذا ما يرتب التزاماً على الدولة بضرورة احترامه، ثم جاءت نظرية العقد الاجتماعي التي بلغت أوجها على يد جان جاك روسو، كما قدر الاعتراف بالحقوق الفردية من خلال ضرورة أن يتم النظر إلى كل إنسان باعتباره متمتعًا بالكرامة الإنسانية كونه أسمى مخلوقات الله عز وجل[3].

فالشخصية الإنسانية شخصية حرة وعاقلة، ومن ثم فهي تتمتع بحقوق تستمدها من ذات القيمة الإنسانية السامية، ويتعين على كل نظام حكم أن يحترم هذه الأسس من خلال التعبير عنها في قوانينه، ولعل أكثر الأفكار شيوعاً في نطاق المذهب الفردي التقليدي هما حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، فالحقوق الطبيعية للإنسان واحدة بالنسبة لجميع أفراد الجماعة وفي كل زمان ومكان، وهذا يعني وجود قانون نموذجي واحد يسمى

(1) إيسمن، المصدر السابق، ص 159.

(2) نعيم عطية، النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة، المصدر السابق، ص 64-63.

(3) أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، المصدر السابق ص 570

القانون الطبيعي وهو شبيه بتسميتنا لحقوق الإنسان بالحقوق الطبيعية، ويرتب ذلك التزاماً على الفقه بضرورة البحث عن مضامين هذا القانون واستجلاء قواعده، وعلى المشرعين تسجيل هذه القواعد في قوانينهم الوضعية، وحيث إن الأفراد يولدون أحراراً فإن القيود الواردة على حرية كل فرد التي تستلزمها الحياة الاجتماعية من الضروري أن تكون متساوية بالنسبة للجميع، لأنها إذا لم تكن في حقيقة الأمر بهذا الشكل أي متساوية فسيختلف هذا لكل فرد من حرية عما لغيره، فالمساواة إذن وإن لم تكن في الواقع حقاً طبيعياً إلا أنها واجبة للإبقاء على حقوق الفرد الطبيعية، إذ إن القاعدة القانونية إذا لم تقم على المساواة فقد انتقضت بشكل أو بآخر من الحقوق الطبيعية لفرد من الأفراد [1].

فالقانون الطبيعي هو المثل الأعلى الذي يراد الوصول إليه وتحقيقه، فباسم هذا القانون يدان الواقع الموجود بهدف إقامة نظام آخر بديل له، ففي القرن الثامن عشر كان القانون الطبيعي يمثل طموحات الطبقة الثالثة (الطبقة البرجوازية)، فباسمه وانطلاقاً منه أريد إدانة النظام الملكي المدعوم من الطبقة الأرستقراطية، والحقيقة أن هناك محاولات قد تمت في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية لإحياء فكرة القانون الطبيعي نتيجة المآسي التي تركتها الحرب في نفس الشعب الألماني ففي هذا القانون يجد الأفراد مثلاً أعلى، وتكمن وراءه أيضاً آمال وطموحات الطبقات الجديدة التي تسعى إلى تحقيق نظام قانوني جديد، فالإنسان حين يجد نفسه مطوقاً ومحاصراً بالأوضاع الطبيعية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي فإنه يسعى إلى تجاوز هذه الأوضاع باسم البحث عن العدالة المطلقة وقد أحسن من قال: (إن تاريخ القانون الطبيعي هو قصة بحث الإنسان عن عدالة مطلقة وفشله في ذلك)[2].

كما تجد النظرية التقليدية لحقوق الأفراد العامة أساسها في العقد الاجتماعي إذ إن الجماعة لا تقوم على إرادة للفرد، لكنها تفترض توافق أكثر من إرادة فرد على تأسيس الجماعة، وهذا ما تم بواسطة العقد الاجتماعي، وكما كان الفرد هو سابق في وجوده للجماعة، أو هو علة الجماعة أو سبب وجودها، فإنه يجب إخضاع الغايات والأهداف

(1) أحمد أنور رسلان، المصدر السابق، ص 104.

(2) منذر الشادي، مذاهب القانون، وزارة العدل، بغداد 1986، ص 39-38.

الجماعية للغايات والأهداف الفردية، ومهمة الجماعة تقتصر على ضمان غايات الأفراد وترك إرادتهم حرة في تحقيقها، ومن ثم فإن حرية الأفراد هي أساس وجود الجماعة وقوانينها[1].

فالنظرية التقليدية تخلص إلى:-

1 - أن سيادة الدولة وسلطتها العامة تجد الأساس القانوني لها في تراضي الأفراد المكونين لها والمعبر عنها بالعقد المنبرم بينهم.

2 - أن الجزء الذي يحتفظ به الفرد من حريته هو حق طبيعي له وهذا يعلو على سيادة الدولة وسلطتها العامة ويقيدها، فلا سلطان مطلق للدولة أو من يمثلها سواء كان ملكاً أو أميراً أو غير ذلك من المسميات، إلى أن هناك حدوداً لسيادة الدولة.

وإذا كانت النظرية الفردية ذات أسس متعددة فإنها تبقي ذات وحدة حقيقية تظهر من خلال النتائج الآتية:

1 - أن الدولة ليست مطلقة السلطان، وهذا يرتب نتيجة مضمونها عدم إمكان أن تفرض قواعد قانونية للتطبيق كما تريد أو دون قيود، وهذا الأمر يشمل كذلك الفئات أو المسميات الأخرى كالأمة والجنس والطبقة والأسرة.

2 - يجب احترام الحقوق الفردية على مستوى الأهداف والوسائل، فلا يمكن تبرير الاستبداد لمجرد السعي إلى خلق أوضاع أفضل في المستقبل لحياة تسودها مبادئ الحرية، فالغاية لا تبرر الوسيلة.

3 - أن كل عمل يستهدف تحقيق المصلحة العامة يفترض وجود تضحيات من جانب الأفراد ولكن هذه التضحيات مقيدة بضرورة مراعاة الحقوق الفردية[2].

4 - أن دور الدولة هو دور قانوني في العلاقات الاجتماعية، وأساس هذه النتيجة بني على بعض الملاحظات الاقتصادية، بمعنى وجود الانسجام الاجتماعي سيقوم عندما تعمل بالقاعدة الاقتصادية التي تقول دعه يعمل دعه يمر[3].

---

(1) نعيم عطية، الأسس التقليدية لنظرية حقوق الأفراد العامة في الفكر الدستوري الفرنسي، المصدر السابق، ص 570 - 571.

(2) المصدر السابق، ص 573-572.

(3) نعيم عطية، النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة، المصدر السابق ص 66.

الفرع الثاني: الانتقادات الموجهة إلى النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة

يمكن إجمال أهم الانتقادات التي وجهت إلى النظرية التقليدية في حقوق الأفراد العامة بالآتي:

1 – حالة العزلة لا وجود لها، ففكرة الإنسان المنعزل الذي يعيش في حالة طبيعية سابقة على دخوله لحياة الجماعة هي فكرة ميتافيزيقية، أي أنها فكرة تعدو الطبيعة وتتجاوز المسلمات الفعلية.

2 – الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وهو لم يعيش منعزلاً قط، إذ إن طبيعته لا تمكنه من ذلك، فما يمكن أن يعتد به الباحث ليس هو الفرد في حد ذاته بل الإنسان في المجتمع.

3 – المساواة المطلقة بين أفراد الجماعة غير واقعية، فالأفراد يختلف بعضهم عن البعض الآخر، ولا تعمل المدنية على إزالة هذه الاختلافات بل تزيدها.

4 – أن فكرة وجود قانون مثالي عام هي فكرة من نسج الخيال ولا وجود لها.

5 – فكرة الحق الطبيعي السابق على الجماعة غير صحيحة.

6 – انتفاء الالتزامات الإيجابية على عاتق الدولة إذ إن الأخيرة هي عبارة عن دولة حارسة حسب النظرية التقليدية، وقيام الدولة بأي عمل إيجابي يعتبر حسب معيار هذه النظرية إخلالاً بالأساس الذي قامت عليه.

7 – عدم قدرة النظرية الفردية على تقييد الدولة بالقانون.

8 – انهيار فكرة المجال الفردي، فلم يعد هناك في تطور الفكر القانوني الحديث مجالاً معيناً يمنع أن تنظمه الدولة.

المطلب الرابع

المفهوم الماركسي لحقوق الإنسان

بدأ ماركس وأنجلز تأسيس التصور المتعلق بحقوق الإنسان في أفكارهما بإدانة ما وصفاه بالنظرة البورجوازية لحقوق الإنسان، واصفين إياها بالزيف والخداع، وتبدأ نقطة البداية في المذهب الماركسي بقضية حقوق الإنسان من تصور للحرية مضمونه أن الإنسان عاش أسيراً للطبيعة حتى استطاع أن يفهم بعض جوانبها وأسرارها عندما تمكن من تسخيرها أو جزء منها لمصلحته، غير أنه سرعان ما ظهرت مشاكل على المستوى الاجتماعي نتيجة نمو الملكية الخاصة وما أفرزته من طبقات اجتماعية، عاش أفرادها أسرى لوضع اجتماعي قائم على الاستغلال، وقد اعتقد ماركس وأنجلز أن هذا الاستغلال يبلغ ذروته في النظام الرأسمالي.

المبحث الثاني

حقوق الإنسان في تشرعات وإعلانات الحقوق والثورات والدساتير

تمهيد :

لم تكن الحقوق والحريات التي حصلت عليها الشعوب وليدة منحة من الملوك، لكنها كانت نتيجة لانتفاضات وثورات قامت ضد الملوك أصحاب السلطان المطلق، تم من خلالها تقييد هذا السلطان بصورة تدريجية، وسيكون من المناسب التعرض لتطور مسعى الشعوب في المطالبة بحقوقها وحرياتها في أشهر البلدان التي شهدت تطورات بهذا الخصوص وهي إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا.

المطلب الأول

إنجلترا

الفرع الأول: العهد الأعظم ١٢١٥

من أقدم الوثائق التي ثبتت مجموعة من الحريات وارتبطت بالنزاع الذي نشب بين الملك جون والأشراف، نتيجة قيام الملك بفرض الضرائب التعسفية وزج خصومه في السجن دون سبب مشروع، مما أدى إلى ثورة الأشراف والقبض عليه حيث ألزم بتوقيع هذه الوثيقة المكتوبة، وثم تجديد وتأييد العمل بما ورد فيها في الأعوام 1216، 1217، 1225، 1297 مع إدخال بعض التعديلات، وأهم نصين جاء بهما العهد الأعظم هما نص المادة (39) التي أكدت عدم جواز القبض على شخص أو حبسه أو تجريده من حريته أو حرمانه من حماية القانون أو نفيه إلا بحكم قضائي صادر عن المحلفين طبقاً للقانون، أما نص المادة (40) فقد جاءت على لسان الملك ومضمونها (لن نرفض أو نتعصب أو نتساهل في تطبيق القانون وإيفاء العدالة).

إن قيمة هذه الوثيقة مستمدة من تسجيلها لمبدأ خضوع الملك لحكم القانون، وأن مقاومة استبداده لا يعتبر عملاً غير مشروع، فضلاً عن ضرورة أخذ موافقة دافعي الضرائب على أية ضريبة يراد فرضها[1].

(1) المصدر نفسه، ص 382-381.

الفرع الثاني: عريضة الحقوق ١٦٢٨

أصبح وجود ممثلين لعامة الشعب في البرلمان إلى جانب الأشراف مقرراً منذ سنة 1311، وبذلك أصبح لدى البرلمان سلاح يشهره بوجه الملك عند مساسه بحريات الشعب ألا وهو الامتناع عن الموافقة على ما يحتاج الملك إلى جبايته من الضرائب[1].

وقد صدرت عريضة الحقوق بتاريخ 7 حزيران/ يونيو 1628 بعد صراع بين الملك شارل الأول (1625-1649) والبرلمان، إذ اشترط البرلمان لقاء موافقته على المال الذي طلب من جانب شارل الأول لتمويل حربه ضد إسبانيا أن يوافق على مضمون عريضة الحقوق التي تضمنت مجموعة من الحقوق والحريات الخاصة بالمواطنين، وقد قبل الملك بهذا العرض، غير أن النزاع تجدد بين الطرفين بخصوص إمكان قيام الملك بفرض الضرائب، مما أدى إلى اتهامه بجريمة خيانة حقوق الشعب وحرياته، وانتهى الأمر بإلقاء القبض عليه ومحاكمته أمام البرلمان الذي قضى بإعدامه[2].

وأهم البنود التي تضمنتها هذه الوثيقة:

1 - عدم قيام الملك بطلب الهبات والقروض الإجبارية.

2 - عدم قيامه بسجن أي شخص إلا بتهمة حقيقية محددة.

3 - عدم إعلان الأحكام العرفية وقت السلم.

4 - احترام الحرية الشخصية.

5 - عدم فرض ضرائب جديدة إلا بموافقة البرلمان[3].

الفرع الثالث: إعلان الحقوق أو قائمة الحقوق ١٦٨٩

وثيقة إنجليزية مهمة أقرت من جانب البرلمان في شباط/ فبراير 1689، انتهت بها سلطة الملوك المطلقة، إذ أعلن أعضاء البرلمان (من أجل إقرار وتأكيد حقوقهم

(1) نعيم عطية، إعلانات حقوق الإنسان والمواطن في التجربة الدستورية الأنجلو سكسونية، المصدر السابق، ص 382.
(2) المصدر نفسه، ص 382 383-.
(3) فيصل شطناوي، حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، الطبعة الثانية، 2001، ص 41.

وحرياتهم القديمة) بطلان سلطة الملك المزعومة في تعطيل القوانين أو عدم العمل بها أو الاستغناء عنها دون موافقة البرلمان، وإبطال العمل بالمحاكم الاستثنائية وعدم مشروعية جباية الملك للضرائب بدون موافقة البرلمان، وأن من حق أفراد الشعب تقديم العرائض والتظلمات إلى الملك دون جواز تعرضهم للعقاب من أجل ذلك، وأن الانتخابات البرلمانية يجب أن تكون حرة، وعدم عرقلة حرية الرأي والمناقشة وكافة الإجراءات، ووجوب مراعاة العدالة وعدم الإفراط في العقوبات والغرامات والرسوم التي تقتضى من الأفراد، وبهذه الوثيقة أرسيت دعائم الحرية الفردية في إنجلترا [1] إذ يعتبر إعلان الحقوق في نظر الفقهاء الإنجليز دستور إنجلترا الحديث.

والحقيقة أن المناسبة التي دعت البرلمان إلى إصدار هذه الوثيقة كانت قد ارتبطت بدعوة الشعب الإنجليزي للملك وليم أوف أورانج وزوجته ماري لتبوؤ العرش بعد تنازل الملك جاك الثاني عنه، حيث رأى البرلمان أن هذه مناسبة لتحرير الروابط بين الملك والشعب وتأكيد حقوق الأفراد [2].

الفرع الرابع: قانون الحرية الشخصية أو الهابياس كوربوس

هي الوثيقة الرابعة التي وفرت ضمانة أساسية لحماية الحرية الشخصية من تعسف السلطة، إذ صدرت عام 1679 وعدلت عام 1816 ، وبموجبها منع اعتقال أي شخص دون مذكرة قانونية، ومن حق الموقوف طلب إعادة النظر في توقيفه كما يلتزم القضاء بالتعامل مع الموقوف بحسن نية (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، وقد اقتصر تطبيق هذا القانون عند صدوره عام 1679 على المواد الجنائية، ثم امتد بعد التعديل الذي جرى عليه عام 1816 إلى المواد الأخرى، أي لو كان الاعتقال لسبب آخر عدا ارتكاب جريمة [3].

(1) نعيم عطية، إعلانات حقوق الإنسان والمواطن في التجربة الدستورية الأنجلو سكسونية، المصدر السابق، ص 384.
(2) المصدر نفسه، ص 384.
(3) المصدر نفسه، ص 385.

الفرع الخامس: السمات المشتركة لوثائق الحقوق الإنجليزية

1 – لا تتطرق هذه الوثائق عند تثبيتها لمجموعة الحقوق التي تجيء بها لأية تبريرات فلسفية أو نظرية، لكنها فقط تسجل على الملك مجموعة من التجاوزات والإساءات التي تعددها هذه الوثائق حصراً وتطلب من الملك أو السلطات الإقرار بعدم العودة إلى اتباعها لأنها لا تنسجم مع الحريات وعادات المملكة، ويرضخ الملك لهذه المطالب تحت تأثير الظروف بتوقيعه للوثيقة التي تقدم إليه.

2 – إن هذه الوثائق ذات صيغة إنجليزية بحتة، حيث لا تتوجه بخطابها إلى شعوب أخرى، وهذا ما تختلف فيه هذه الوثائق عن إعلانات الحقوق التي صدرت بعد الثورة الفرنسية في فرنسا.

3 – تتجه الوثائق الإنجليزية إلى تقييد سلطات الملك دون البرلمان إذ إن الشعب الإنجليزي يعتبر أن البرلمان يمثله، ومن ثم فهو لا يفكر في اتخاذ أي تدابير يحد فيها من سلطاته المطلقة، وهذه ميزة أساسية تميز الوثائق الدستورية الإنجليزية عن مثيلاتها في أمريكا وفرنسا، كما أن التفرقة المقررة بين القاعدة القانونية الدستورية والقاعدة العادية وما تقتضيه هذه التفرقة من علوية القاعدة الدستورية على القاعدة القانونية العادية، ولهذا السبب يقال في إنجلترا إن البرلمان يستطيع عمل كل شيء إلا تحويل الرجل إلى امرأة.

4 – تعد هذه الوثائق نصوصاً تشريعية يجوز للأفراد التمسك والاحتجاج بها أمام القضاء لإلزام الإدارة بمضمونها.

5 – تعد هذه الوثائق وكذلك الحال مع الوثائق الأمريكية التي تضمنت حقوق المواطنين من أكثر الوثائق المحترمة من جانب الجهات التي أصدرتها، وذلك أن البرلمان مع سلطاته الواسعة لا يمس بهذه الحقوق بسبب التقاليد المعمول بها في إنجلترا أو نظام المجلسين، كما أن أي حزب يمس هذه الحريات سيجد نفسه قد خسر الانتخابات، إذ إن الشعب الإنجليزي لا يقبل أي مساس بحرياته فضلاً عن أهمية وجود صحافة حرة، كما يلعب القضاء الإنجليزي دوراً مهماً في المحافظة على هذه الحقوق والحريات[1].

(1) المصدر نفسه، ص 388-387.

المطلب الثاني

الولايات المتحدة الأمريكية

تعد آراء توماس جيفرسون الأساس الفكري للديمقراطية في أمريكا، فالديمقراطية عند جيفرسون عبارة عن وسيلة لبلوغ غاية تتمثل في حرية الإنسان، ويمكن الإشارة إلى بعض المشرعات وإعلانات الحقوق الأمريكية للتعرف على مضامينها وهي:

الفرع الأول: دستور أو شرعة فرجينيا

يكتسب هذا الدستور الصادر بتاريخ 12 حزيران/ يونيو 1776 أهمية خاصة في ميدان الحقوق الفردية، فهو أول دستور تضمن إعلاناً معتبراً لحقوق الإنسان، إذ تضمنت نصوصه تعداداً لغالبية الحقوق الفردية التي أقرت بها مدرسة الحقوق الطبيعية، حيث يشير إلى (أن الأفراد بحسب الطبيعة متساوون في الحرية والاستقلال، ولهم حقوق معينة لصيقة بهم لا يملكون عند دخولهم إلى حالة الاجتماع أن يحرموا بأية صورة من صور العقود ومن هذه الحقوق على الأخص الاستفادة من الحياة والحرية ووسائل اكتساب الملكية وكذلك تقصي السعادة والأمن والحصول عليها).

كما أشار هذا الدستور إلى أن الشعب مصدر السلطات، وعلى حرية الانتخابات، وعلى ضرورة أن تتم المحاكمة أمام قاض حسن النية، وعلى حرية الصحافة، وعلى عدم جواز حرمان الفرد من حريته أو حياته إلا طبقاً للقانون وبعد محاكمة يتوافر فيها عنصر المحلفين، وعلى حرية كل فرد في التعبير عن آرائه على أن يتحمل مسئولية إساءة هذه

الحرية.

والحقيقة أن دستور فرجينيا قد عد النموذج الذي سارت عليه الدويلات الأمريكية الأخرى التي تضمنت دساتيرها نصوصاً مماثلة[1].

الفرع الثاني: إعلان الاستقلال ١٧٧٦

جاء هذا الإعلان بعد الثورة الأمريكية، حيث عهد الكونغرس بوضعه إلى لجنة مكونة من خمسة أشخاص بينهم جون آدمز وبنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون الذي كان له الأثر الكبير في وضع هذا الإعلان، ومن قراءة الإعلان يلاحظ أنه مليء بالأفكار المعبرة عن نظرية الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي، إذ قرر المساواة والإقرار بفكرة وجود حقوق غير قابلة للتخلي عنها في الحياة والحرية، فضلاً عن تثبيت الحق للمحكومين في مقاومة الطغيان.

إذ إن إعلان الاستقلال قد بين الأسباب التي دعت الشعب الأمريكي إلى الثورة مع التصريح بحقوقه السياسية المقدسة [2].

فقد ورد في ديباجة الإعلان: (إننا نعتبر الحقائق الآتية أمراً واضحاً من تلقاء نفسه، فإن الناس كافة قد خلقوا متساوين، وإن الخالق قد حباهم بحقوق مؤكدة غير قابلة للتخلي عنها، ومن ضمن هذه الحقوق، الحياة والحرية وتقصي السعادة، ولضمان هذه الحقوق شيدت الحكومات التي تستمد سلطتها المشروعة منه لرضاء المحكومين، فإذا أصبحت حكومة ما، مهما كان الشكل الذي تتخذه هدامة لتلك الأغراض كان من حق الشعب أن يعدلها أو يلغيها، وأن يقيم محلها حكومة جديدة)[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 427-426.

(2) المصدر نفسه، ص 425-424.

(3) أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، الدول وأنظمتها، الجزء الأول، الطبعة الثانية، بيروت، 1968 ، ص 435.

الفرع الثالث: السمات المشتركة لإعلانات الحقوق الأمريكية

يمكن إجمال السمات المشتركة لإعلانات الحقوق الأمريكية ودساتير الولايات التي صدرت بعد نجاح الثورة الأمريكية بالآتي:

1 – تمثل الدساتير الأمريكية الحالة الأولى التي عرف فيها التاريخ الدستوري دساتير مكتوبة ملزمة، أما قبل ذلك فقد اقتصر الأمر على مجرد مجموعة قواعد عرفية أو تشريعات في مسائل معينة كانت تسمى القوانين الأساسية للمملكة.

2 – قامت إعلانات الحقوق الأمريكية على أسس فلسفية وتبريرات عقائدية من نظرية الحقوق الطبيعية للأفراد إذ رأى واضعو تلك الإعلانات، كما فعل جيفرسون في إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر عام 1776، ألا تقتصر الإعلانات على مجرد تعداد للحريات الفردية، بل اهتموا ببيان الأساس الفلسفي بها.

3 – وجهت إعلانات الحقوق الأمريكية إلى الأمريكيين فقط حالها حال إعلانات الحقوق الإنجليزية، وهذا عكس ما ذهبت اليه إعلانات الحقوق الفرنسية بعد هذا التاريخ.

4 – قيدت إعلانات الحقوق الأمريكية سلطات الدولة التنفيذية والتشريعية تجاه الأفراد، وهذا تقدم يسجل لصالحها في مواجهة إعلانات الحقوق الإنجليزية التي حدت من سلطات السلطة التنفيذية، وتعد الإعلانات الأمريكية المحاولة الأولى لتسجيل حقوق الأفراد في وثيقة دستورية وضمانها ضد استبداد الأغلبية البرلمانية لا ضد استبداد الملوك فقط، فهي ترفض أن الشعب هو صاحب السيادة المطلقة التي لا ضابط لها، لكنها تؤكد أن الشعب رغم كونه صاحب السيادة فهو يخضع لقاعدة قانونية عليا مضمونها حقوق الإنسان.

5 – اعتبرت إعلانات الحقوق الأمريكية قواعد قانونية ملزمة، ومن ثم فإن لأي مواطن أمريكي الحق بالتمسك بها أمام القضاء فهي قواعد دستورية تعلو التشريعات العادية، ولذا يمكن الطعن بأي قانون عادي يخالف هذه الإعلانات وما جاءت به من

حقوق ثبتت بواسطتها لمصلحة الأفراد[1].

الفرع الرابع: الدستور الاتحادي ١٧٨٧

أقر الدستور الاتحادي الأمريكي عام 1787 الذي وضعه ماديسن بعد أن اجتمع ممثلو الولايات المنفصلة عن إنجلترا في مؤتمر فيلادلفيا، وأقروا بتاريخ 17 أيلول/ سبتمبر 1787 استبدال ميثاق التعاهد القديم بدستور جديد، باستثناء ولاية رود آيلاند، التي لم تلتحق بالاتحاد إلا في سنة 1799، ولا يحتوي هذا الدستور إعلاناً لحقوق الأفراد إلا أنه احتوى بضعة نصوص تتعلق بضمانات الحرية الفردية، فقد سجلت المادة الأولى من فقرتها التاسعة ضرورة (الهابياس كوربوس) وعدم جواز سريان القوانين على الماضي، ونص على ضرورة توزيع الأعباء الضريبية تبعاً لقدرة المكلفين، وعلى عدم جواز إنفاق المال العام في غير الأغراض المحددة طبقاً للقانون، وعلى عدم منح الألقاب[2].

وفي 25 أيلول/ سبتمبر 1789 تبنى الكونجرس الأمريكي دفعة واحدة عشرة تعديلات أقرت وفاء لوعد قطع لبعض الولايات القلقة على استقلالها وحريات مواطنيها، وقد أصبحت هذه التعديلات نافذة في 15 كانون الأول/ ديسمبر 1791 وفقاً للمادة الخامسة من الدستور، وهذه التعديلات تتعلق ثمانية منها بضمانات الحقوق والملكية الفردية، والاثنان الأخيران بحقوق الدول في أمورها الداخلية [3].

وقد نصت هذه التعديلات على أنه ليس لمجلس الشيوخ سن قوانين تفرض اتباع دين معين، أو تمنع حرية النقد حديثاً أو كتابة، أو تحد من حرية الصحافة أو تمنع أفراد الشعب من التجمع بهدف التعبير عن المطالبة بحقوقهم، كما حظر على مجلس الشيوخ سن قانون يمنع المواطنين من حمل السلاح أو شرائه أو بيعه، كما لا يحق لممثلي الدول

(1) فيصل شطناوي، المصدر السابق ص 45.

(2) نعيم عطية، إعلانات حقوق الإنسان والمواطن في التجربة الدستورية الأنجلو سكسونية، المصدر السابق، ص 428-429.

(3) المصدر نفسه، ص 431 – 432، أدمون رباط، المصدر السابق ، ص 444

دخول أحد بيوت المواطنين دون موافقته، كما لا يجوز للدولة البحث عن أوراق أو ممتلكات المواطنين، وفي حالة ارتكاب جريمة فالمجرم يملك الحق في المطالبة بالإسراع في محاكمته، وله الحق في أن يعرف الجرم الذي ارتكبه أو المخالفة التي قام بها، وله الحق في مقابلة الشهود الذين يودون أداء الشهادة ضده وسماع أقوالهم، كما أن له الحق في الحصول على شهود لمصلحته، وله الحق في تعيين من يدافع عنه [1].

أما التعديل الرابع عشر الذي تبناه الكونغرس عام 1868 فقد قضى ولو من الناحية الشكلية على مشكلة السود الدستورية بأن نصت هذه الإضافة أو التعديل على أن كل من ولد أو توطن في الولايات المتحدة وخضع لسلطتها هو مواطن من مواطني الولايات المتحدة، كما أنه مواطن للولاية التي يقيم فيها، ومضت الإضافة في فقرتها الثانية لتقول إن أية ولاية لا تمتلك أن تصدر أو تطبق أي تشريع من شأنه أن يحد من المزايا أو الخصائص التي يتمتع بها المواطنون، فلا يحق لأية ولاية أن تجرد شخصًا من حياته أو حريته أو حقه في الملكية دون مراعاة الضمانات الشرعية الكافية، وبذلك توافرت الحماية الدستورية لحقوق المواطن المدنية ضد حكومة الولاية التي ينتمي إليها الشخص بعد أن كانت هذه الحماية قاصرة طبقاً للبنود العشرة الأولى من الدستور على حكومة الاتحاد، فالإضافة الرابعة عشر اهتمت بتقرير حقهم في المساواة التامة أيضاً[2].

أما التعديل الخامس عشر فقد صدر عام 1870 وأقر مبدأ المساواة في الانتخابات بين البيض والملونين، والتعديل التاسع عشر الصادر عام 1920 الذي منح الإناث حق الانتخاب على قدم المساواة مع الذكور[3].

(1) المصدر نفسه ، ص 445.

(2) فيصل شطناوي، المصدر السابق ، ص 47-46.

(3) نعيم عطية، إعلانات حقوق الإنسان واعواض في التجربة الدستورية الأنجلو سكسونية، المصدر السابق ص 440-439.

المطلب الثالث

فرنســا

تعد التجربة الفرنسية في مجالات إعلان الحقوق من أكثر التجارب ثراء، إذ إن مفهوم حقوق الإنسان قد تبلور في فترة تاريخية ارتبطت في ظهورها على المستوى العالمي بالثورة الفرنسية، إذ يعد إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر بتاريخ 26 آب/ أغسطس 1789 الإعلان الأكثر شهرة، لأنه أحرز قيمة عالمية، كما أن أغلب دساتير دول العالم تتضمن قائمة من الحقوق الفردية التي صيغت بعبارات يبدو تأثرها بنصوص إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789[1].

عليه يمكن الإشارة إلى بعض المراحل المهمة في التجربة الفرنسية المرتبطة بحقوق الإنسان وهي كالآتي:

الفرع الأول: إعلان حقوق الإنسان والمواطن [٢٦ آب/أغسطس ١٧٨٩]

هو الإعلان الأول لحقوق الإنسان والمواطن الذي صدر بعد الثورة الفرنسية الكبرى، والذي تصدر دستور 3 أيلول/ سبتمبر 1791[2].

وقد جاءت عبارة حقوق الإنسان في عنوان الإعلان الفرنسي أو في مقدمته التي نصت على أن (تجاهل أو نسيان أو احتقار حقوق الإنسان هي الأسباب الوحيدة للمصائب العامة ولفساد الحكومات)، كما جاءت عبارة حقوق الإنسان في هذا الإعلان في بعض

(1) أدمون رباط، المصدر السابق ص 446.

(2) عبدالحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، ص 333.

مواده، فالمادة الثانية التي نصت على أن (غاية كل اجتماع سياسي هي المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية والتي لا يأتي عليها التقادم).

يتضمن هذا الإعلان مقدمة وسبع عشرة مادة، والأسس التي تقوم عليها نصوصه تتلخص بالنقاط الآتية:

1 – لكل إنسان حقوق طبيعية مقدسة خالدة غير قابلة للتغير بسبب تبدل الزمان، كما لا يمكن التخلص منها، وهي الحياة والحرية والمساواة.

2 – هدف المجتمع السياسي يتمثل في الحفاظ على حقوق الإنسان، إذ إن الإنسان هو الغاية.

3 – لا توجد حدود تقيد من حرية الإنسان إلا الحدود الناجمة عن ممارسة الغير لحقوقه الطبيعية.

4 – القانون لا يمكن أن يؤثر في حريات الأفراد، فهو لا يستطيع أن يضع حاجزاً إلا إزاء الأعمال المضرة بالمجتمع وعند الضرورة.

ضمن هذا الإعلان مجموعة من الحقوق، فقد أعلنت المادة الأولى إقرار المساواة المدنية بين المواطنين، إذ نصت على أن (الناس يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق)، وهنا يؤكد العلامة إيسمن **Esmein** أن المساواة المدنية تتضمن افتراض التساوي بين الأفراد في أهلية اكتساب الحقوق المحمية قانوناً، فهي لا تعني المساواة في الثروة، لكنها تعني حماية الجميع حماية متساوية بالنسبة لما يتمتعون به من حقوق، أي أن المساواة المدنية تضمن حماية ما يتمتع به الأفراد من مزايا أو حقوق بنفس الطريقة وبنفس القوة، وهذه المساواة المدنية لا تتحقق إلا بالاعتراف بتكافؤ الفرص بالنسبة للمزايا الاجتماعية التي تقدمها الدولة.

والحقيقة أن وثيقة حقوق الإنسان الصادرة في السنة الثالثة للثورة قد تضمنت الإشارة إلى حق المساواة، وكذلك فعلت الجمعية الوطنية الفرنسية سنة 1793[1].

ويترتب على المساواة المدنية النتائج الآنية:

(1) إسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1982، ص+47.

1 – مساواة جميع المواطنين أمام القانون بمعنى أن المشرع يسن قوانينه دون تمييز بين شخص وآخر أو طبقة وأخرى.

2 – المساواة أمام المؤسسات العامة أي أن على مؤسسات الدولة عند قيامها بأداء واجباتها ألا تميز بين الأفراد من حيث الخدمات التي تقدمها أو المقابل لها، كما أن المساواة أمام المؤسسات العامة للدولة مؤدي إلى تحريم إقامة قضاء خاص لبعض الأفراد تمييزاً لهم عن الآخرين[1].

أما المادة الثانية فقد بينت أن هناك حقوقًا طبيعية لا يمكن التنازل عنها وهي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الطغيان، كما أن مبدأ مساواة الإنسان هو الأساس الوحيد الذي تقوم عليه هذه الحقوق[2].

أما المادة الرابعة فقد عرفت الحرية باعتبارها (الحق في عمل كل ما من شأنه ألا يضر بحقوق الغير، ومباشرة الحقوق الطبيعية لكل فرد ليس لها من حدود إلا تلك التي تكفل تمتع أفراد الجماعة الآخرين بنفس هذه الحقوق، ويجب ألا تقرر حدود الحقوق الطبيعية إلا بواسطة القانون).

والحقيقة أنه بدون الحرية السياسية تصبح الحريات الأخرى مجرد منحة تستطيع السلطة أو من يمثلها استردادها بأي وقت، ولهذا فقد عبر مونتسكيو عن هذه المسألة خير تعبير عندما قرر أن أنظمة الحكم الديمقراطية هي مصدر ضمانات الحريات جميعاً، كما أن الحرية السياسية لا يمكن أن تتحقق بصورة فعلية إلا في ظل توافر الحريات الأخرى، فالانتخاب يقتضي قيام صحافة حرة والاعتراف بحرية الاجتماع[3].

وهذا كلام يجعل من الصعب قبول ما عبر عنه نابليون حين قرر أن (الديمقراطية عندنا تتوج في شخص رئيس الدولة الذي اختارته الأمة)[4].

فضلاً عما تقدم فقد أشار الإعلان إلى حريات أخرى بينتها المواد السابعة والثامنة

(1) مصطفي كامل ليلة، المصدر السابق، ص 381.
(2) المصدر نفسه، ص 382-381.
(3) فيصل شطناوي، المصدر السابق، ص 52.
(4) مصطفي كامل ليلة، ص 387.

والتاسعة حيث لا يمكن اتهام أي إنسان أو توقيفه واعتقاله إلا في الحالات المحددة طبقاً للقانون، كما لا يمكن معاقبة أي إنسان إلا طبقاً للقانون وأن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، كما تمنع المادة العاشرة إزعاج أي إنسان بسبب آرائه الدينية، ونصت المادة الحادية عشرة على أن حرية التعبير عن الأفكار والآراء هي من الحريات الأساسية، ومن ثم فإن لكل مواطن الحق في التعبير والكتابة والنشر بحرية تامة بشرط عدم التجاوز على حريات الآخرين وفقاً للقانون، والحقيقة أن السبب الذي جعل واضعي الإعلان الفرنسي يركزون على حرية التعبير ويقررون لها مادة خاصة يعود إلى وضع الكنيسة المهيمن التي لم تكن تسمح بمثل هذا الحق فضلاً عن تسلط الإقطاع.

أما المواد الثانية عشرة والثالثة عشرة والرابعة عشرة والخامسة عشرة فقد أكدت على تأمين الحماية الضرورية لحقوق الإنسان، فضلاً عن الضرائب والنفقات العامة ومحاسبة الموظفين عن أعمال إدارتهم المتعلقة بشئون الأفراد، بينما تكلمت المادة السادسة عشرة عن مبدأ الفصل بين السلطات باعتباره المعيار الحقيقي للنظام السياسي.

أما المادة السابعة عشرة فقد تحدثت عن الملكية عندما نصت على (لما كانت الملكية حقاً مضموناً ومقدساً فلا يمكن لأحد أن يحرم منها إلا حينما تقتضي الضرورة العامة الثابتة قانوناً هذا الأمر بصورة واضحة وشرط أن يمنح له تعويض عادل ومسبق)[1].

الفرع الثاني: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الدساتير الفرنسية

عرفت فرنسا منذ عام 1789 حتى عام 1875 ثلاثة عشر دستوراً مكتوباً، ولا يكاد يخلو دستور فرنسي ابتداء من الدستور الأول الذي صدر بعد الثورة الكبرى وصولاً لدستور ديجول النافذ لعام 1958 من تسطير مجموعة من الحقوق والحريات الأساسية، ومن أبرز هذه الدساتير التي يمكن الإشارة اليها:

(1) المصدر نفسه، ص 389.

١ - دستور ٣ أيلول/سبتمبر ١٧٩١:

هو أول دستور صدر بعد الثورة الفرنسية الكبرى ونص على أن السيادة للأمة، وهذه الأخيرة تتمتع بشخصية قانونية مستقلة عن شخصية الأفراد المشرفين على شئونها، إلا أن الاقتراع لم يكن عاماً وشاملاً ومباشراً، أي أن الأفراد لم يكونوا يتمتعون بحق شخصي بممارسة الانتخاب، لأن السيادة هي في الأمة وليس بكل فرد، وقد نص هذا الدستور على مبدأ الفصل بين السلطات بالشكل المعمول به في الدستور الأمريكي[1].

أن واضعي دستور 1791 لم يبدلوا شيئاً في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 عندما جاء دستور 1791 لكنهم وضعوه كما هو في رأس هذا الدستور، وبهذا الشكل فقد جسد دستور 1791 إعلان الحقوق الصادر عام 1789 بصيغة دستورية ملزمة بعد أن أثار الإعلان مسألة القيمة القانونية الحقيقية لنصوصه، ونص الدستور المذكور على جملة من المبادئ الأساسية فالسيادة تعود للأمة كما ذكرنا (المادة الثالثة) وذكر هذا الدستور مبدأ الفصل بين السلطات في المادة السادسة عشرة، وقد بقي هذا الدستور نافذاً حتى تم التصويت على دستور 24 حزيران/ يونيو 1793.

٢ - دستور ٢٤ حزيران/يونيو ١٧٩٣:

أعلن عن حقوق الإنسان في مقدمة هذا الدستور الذي تألف من (35) مادة، إذ تميز باتجاهه الاجتماعي، فاعترف بحق العمل والحق في المساعدات الاجتماعية، وبحق التعليم لجميع المواطنين، كما تبنى هذا الدستور فكرة الاقتراع العام دون أن تطبق بعد صدوره، وثبت الحق في مقاومة الطغيان إذا قامت حكومة بانتهاك حقوق الشعب، وأدخل أسلوب الاستفتاء الشعبي في العملية التشريعية.

فهذا الدستور وصف بأن جانباً مهماً منه قد استمد من أفكار روسو، وقد وافق الشعب على هذا الدستور بعد أن عرض عليه، غير أنه لم يقترن بالتنفيذ نظراً لتمرد المدن الكبرى وخطر الغزو الخارجي مما دفع الساسة (المؤتمر) إلى اتخاذ القرار في العاشر من تشرين الأول 1793 بإرجاء تطبيقه وتشكيل حكومة ثورية اشتق من هذه الحكومة لجنة

(1) فيصل شطناوي ، ص 54-53.

عرفت باسم لجنة السلامة العامة التي خضعت لسيطرة روبسبير، وعرف هذا العهد بعهد الرعب، إذ بقيت الحكومة الثورية في السلطة حتى السادس والعشرين من تشرين الأول 1795 [1]، حيث صدر بعد دستور 1793 دستور 22 آب/ أغسطس 1795 ثم دستور 13 كانون الأول 1799 الذي عكس طموح نابليون بونابرت وتميز بدكتاتورية السلطة التنفيذية التي جسدها الجنرال الشاب مع الاحتفاظ ببعض مظاهر الديمقراطية ثم دستور 4 حزيران/ يونيو 1814 الملكي، الذي رفض الملك فيه مبدأ السيادة الوطنية وأصر على اعتبار نفسه مصدر السلطة، لكنه مع ذلك أقر بالحريات العامة التي حصل عليها الشعب الفرنسي واعترفت بها الدساتير الفرنسية التي صدرت بعد الثورة الفرنسية الكبرى بحرية الصحافة والحرية الشخصية والحرية الدينية والمساواة أمام القانون، ثم جاء بعد هذا الدستور الملكي دستور ملكي آخر هو دستور 1830 وبموجبه عرفت فرنسا لأول مرة النظام البرلماني بصيغة معينة[2].

٣ - دستور ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٤٨:

ثم بين هذا الدستور بعد ثورة 1848 البرجوازية التي قادت إليها مسألة التمسك بالأرستقراطية الانتخابية وتم القضاء مرة أخرى على النظام الملكي وما رافقه من ممارسات صنفت بأنها مضادة للديمقراطية ولحقوق الإنسان وحرياته.

يبدأ هذا الدستور بإعلان لحقوق الإنسان عبرت عنه مقدمته المؤلفة من ثماني مواد فضلاً عن فصله الثاني الذي يبدأ بالمادة الثانية وينتهي بالمادة السابعة عشرة[3].

وبموجب هذا الدستور فقد تم ترسيخ مبادئ إعلان عام 1789 ومعالجة جوانب جديدة واستقر حق الاقتراع العام وخفض سن الانتخاب إلى 21 سنة وسن الترشح إلى 25 سنة، كما بررت فكرة الجمهورية بالتقدم والعدالة الاجتماعية وثبت مشرع دستور 1848 الحقوق التقليدية ووضحها، وهي الحرية والأمن وأشار إلى إلغاء الرق في فرنسا، وبموجب المادة العاشرة أشير إلى مبدأ المساواة، ونص الدستور على حق التجمع فضلاً

(1) إسماعيل الغزال، المصدر السابق، ص 270-269.
(2) المصدر نفسه، ص 272-271.
(3) المصدر نفسه، ص 278-272.

عن إلغاء عقوبة الإعدام عن الجرائم السياسية، كما أشار الدستور إلى ضرورة أن تقوم الحكومة بتقديم العون والمساعدة للمواطنين المحتاجين وللعاجزين عن العمل[1].

٤ - دستور ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦:

بعد أن ألغى دستور 1875 في 10 تموز/ يوليو 1940 تم انتخاب جمعية تأسيسية عام 1945 كلفت بمهمة وضع دستور جديد لفرنسا، حيث أبرز مشروع دستور نيسان/ أبريل 1946 الذي وافقت عليه الجمعية التأسيسية في العام نفسه وعرض على الشعب في 5 أيار/ مايو 1946 إلا أنه رفض وصادف انتقادات شديدة وبشكل خاص فيما يتعلق بحرية التعليم التي لم يتم الاعتراف بها في نصوص هذا الدستور بصورة صريحة، فضلا عن المواد التي تناولت حق الملكية، فإذا كانت الغالبية الطاغية من صغار الملاك لم يكن يعتبرهم قيام الدولة بتأميم الصناعات والملكيات الكبيرة، أي أن حقهم في الملكية يستمد وجوده من المشرع الذي يستطيع أن يجردهم منها في أي وقت، وكان من الأسباب المهمة للرفض أن جزءاً مهماً من الناخبين الفرنسيين كان يطالب بالمزيد من الحريات والحقوق[2].

والحقيقة أن مشروع دستور 19 نيسان/ أبريل المرفوض من قبل الشعب الفرنسي قد تضمن مقدمة أو ديباجة ثم إعلان للحقوق بدأ بفصل أول تحدث عن الحريات تلاه فصل ثان تحدث عن الحقوق ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي وقام بتنظيم الحقوق والحريات في هذا المشروع على أساسين؛ الأول ضرورة تأكيد احترام الشعب الفرنسي وإيمانه بالمبادئ الحرة نظراً لما لاقاه الإنسان من عبودية وتسلط، ثم الاعتداد بالتطورات التي أصابت مفاصل الحياة من الوجهة الاجتماعية الاقتصادية، وضرورة إيجاد نوع من التوافق بينها وبين المبادئ التقليدية التي قامت عليها نظرية حقوق الإنسان وحرياته العامة، أي إيجاد صيغة توافق بين المبادئ الفردية الحرة والمبادئ الاشتراكية[3].

أما بخصوص دستور 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1946 الذي وافق عليه الشعب

(1) المصدر نفسه، ص 279.

(2) فيصل شطناوي، المصدر السابق ص 61، نعيم عطية، المصدر السابق ص 15.

(3) المصدر نفسه، ص 1007.

الفرنسي والموضوع بعد رفض مشروع دستور 19 نيسان المشار إليه آنفاً فقد قامت الجمعية التأسيسية التي انتخبت بتاريخ 2 حزيران/ يونيو 1946 بمعالجة مشروع دستور 19 نيسان/ أبريل تغير من جوهر المشروع السابق فالمبدأ العام هو محاولة إيجاد صيغة توافقية بين الماركسية والأفكار التي يقوم عليها المذهب الحر.

والحقيقة أن الصراع قد احتدم بين الأيديولوجيتين عندما قامت الجمعية التأسيسية بمراجعة إعلان الحقوق، ولتفادي الخلاف فقد تم العدول عن إيراد إعلان مفصل للحقوق في الدستور المراد إعداده مع القبول بإيراد القواعد الأساسية التي تضمنها الإعلان في مقدمة الدستور، حيث بدأت المقدمة بالتأكيد على أن (يعلن الشعب الفرنسي من جديد أن لكل إنسان بلا تمييز بسبب الأصل أو الدين أو العقيدة حقوقاً مقدسة لا يمكن أن يجرد منها، ويؤكد رسمياً حقوق وحريات الإنسان والمواطن المقررة بإعلان الحقوق الصادر عام 1789 والمبادئ الأساسية المعترف بها في قوانين الجمهورية).

ثم تضيف المقدمة النص الآتي: (وفضلاً عن ذلك يعلن كضرورة خاصة لعصرنا المبادئ الأساسية والاقتصادية والاجتماعية التالية:

1 – يضمن القانون للمرأة حقوقاً مساوية للرجل في كافة الميادين.

2 – كل فرد يضطهد في سبيل حريته له حق الالتجاء إلى أراضي الجمهورية.

3 – على كل فرد واجب العمل وله حق الحصول على العمل ولا يظلم فرد في عمله أو مهنته بسبب أصله أو آرائه أو معتقداته.

4 – من حق كل فرد أن يدافع عن حقوقه ومصالحه بواسطة النقابة التي يختار الانضمام إليها.

5 – حق الاعتصام تنظمه قوانين خاصة.

6 – كل خدمة وكل مشروع تتسم ممارسته بطابع أهلي أو ينطوي على احتكار يجب أن تؤول ملكيته إلى الجماعة.

7 – تكفل الأمة للأفراد وللعائلات الأسباب الضرورية لتقدمهم، وتضمن للجميع ولا سيما للأمهات وللعمال المسنين حماية الصحة والضمان المادي والراحة والإجازة،

وكل إنسان يجد نفسه عاجزاً عن العمل بسبب سنة أو عدم قدرته البدنية أو العقلية أو لسوء حالته الصحية له حق الحصول على المقومات الضرورية لمعيشته، وتضمن الأمه للصغير والكبير فرصاً متكافئة للتعليم والتثقيف والتدريب وتأخذ الدولة على عاتقها تنظيم التعليم ومجانيته في كافة مراحله)[1].

القيمة القانونية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن 1789 ومقدمة دستور 1946 الفرنسي.

أثير البحث أولاً في فرنسا حول القيمة القانونية التي تملكها إعلانات الحقوق ومنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789، ثم أثير الجدل بعد ذلك حول القيمة القانونية لديباجة أو مقدمة دستور 1946 الفرنسي التي تضمنت مجموعة من الحقوق والحريات العامة.

فبخصوص إعلان الحقوق الصادر عام 1789 رأي وايمان عدم إمكان اعتبار نصوصه ذات طابع قانوني وضعي، ومن ثم فهي غير واجبة النفاذ، إذ انها مجرد إعلان عن مبادئ لكنها تفتقر للصفة القانونية الملزمة، فهذه المقدمة أو الديباجة هي عبارة عن إعلان وهي لا تعدو أن تكون قواعد فلسفية أو برامج لا شأن للقانون بتنظيمها، ولو أراد المشرع أن يسبغ عليها الصفة القانونية لنظمها في صلب الدستور خاصة إذا أراد أن يراعي الناحية الشكلية، وليحسم أي خلاف قد يثار في المستقبل بهذا الشأن عن طريق نصوص وعناوين واضحة ومحددة لا أن يوردها في المقدمة، إذ إن العبارات المنمقة والرنانة قد تثير مسامع الإنسان البسيط لا رجل القانون الذي عليه أن يستعمل منهجيته في التفريق بين ما هو ملزم وما هو اختياري غير ملزم، وهذا الأمر ينطبق على إعلانات الحقوق كذلك، فهي ذات طبيعة فلسفية مثالية غير ملزمة وهذا في أقل تقدير بالنسبة للمدرسة الشكلية التي يمثلها (كاري دي مالبيرج وإيسمان).

أما المدرسة الموضوعية التي مثلها (العميد ليون دوجي وموريس هوريو) فهما يذهبان إلى عكس ما ذهبت اليه المدرسة الشكلية [2] إذ يؤكد العميد دوجي على أن إعلان

(1) المصدر نفسه، ص 1016 – 1017.

(2) حسان محمد شفيق العاني، الحريات العامة، محاضرات ألقيت على طلبة المساحة في كلية القانون، جامعة بغداد في السنة الدراسية، 1997-1996.

الحقوق أسمى مرتبة وأكثر قوة من النصوص الدستورية ذاتها، ولهذا فإن الحقوق والحريات العامة التي لم ينص عليها دستور 1875 الفرنسي تعتبر أعلى شأناً من ذلك الدستور نفسه بل هي قيد على الجمعية التأسيسية التي وضعته [1].

أما مقدمة دستور 1946 الفرنسي فهو لم ينص على الحقوق والحريات العامة في نصوصه، لكنه أعلن عنها في ديباجة بعكس مشروع الدستور الذي رفضه الشعب الفرنسي في العام ذاته (مشروع دستور نيسان/ أبريل 1946) والحقيقة أن الفقهاء مختلفون حول القيمة القانونية لهذه الديباجة أو المقدمة رغم كونها جزءًا مرتبطًا بالدستور سواء عند وضعها من جهة واحدة أو عند الاستفتاء عليها من قبل الشعب، حيث تم الاستفتاء عليها مع الدستور ولم تفصل عنه، وهي بذلك ليست وثيقة منفصلة كما كان عليه حال إعلان 1789 [2].

(1) عثمان خليل، القانون الدستوري، الكتاب الأول، القاهرة 1956 ص 36 .
(2) المصدر نفسه، ص 136.