

## جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة

### كلية الشريعة والاقتصاد

### قسم الشريعة والقانون

### مادة الفلسفة السياسية \* فلسفة حقوق الإنسان\*

### ما تبقى من المقياس

د. عبد الرحمن خلفه

لطلبة ماستر 1 حقوق الإنسان والأقليات

المحاضرة الخامسة: فلسفة الدولة وحقوق الإنسان عند أبي الوليد بن رشد الحفيد

توطئة: بعدما تعرضنا في المحاضرة السابقة لآراء فلاسفة الإسلام؛ لاسيما الفارابي وابن سينا في الفلسفة السياسية وحقوق الإنسان نتعرض في هذه المحاضرة لآراء الفيلسوف ابن رشد الحفيد؛ وذلك وفق ما يأتي:

### المبحث الأول- فلسفة ابن رشد السياسية<sup>1</sup>:

لم يشذ الفيلسوف ابن رشد عن سابقه الفارابي وابن سينا في تصوره للدولة/المدينة مفهوما وشروطا وظائفا؛ لأنه نهل من المصادر ذاتها التي نهل منها؛ وهي الفلسفة اليونانية لاسيما الأفلاطونية والأرسطية، والثقافة الإسلامية شريعة وفقها وتجارب سياسية؛ لذلك كانت آراؤه تنحى نحو التنظير للمدينة الفاضلة مستهدفا نقد الواقع السياسي المعيش تحت جبة الفلسفة، ومتوخيا وضع بديلا فكري سياسي لما يجب أن يكون عليه حال الدولة المسلم؛ ولئن وقف من سبقه عند التنظير المجرد بعيدا عن الإسقاطات الواقعية فإن ابن رشد لم يتوان في كل مرة عن الإسقاط المباشر على واقعه المعيش؛ حيث يقيس كل مرة حال مدينته بالأندلس والمدينة الفاضلة التي يتوخاه، وبين حكام عصره والحكام الأفاضل الذي يتوخاهم في فلسفته السياسية، وفي هذا المبحث عرض لمعالم تصوره للدولة وشرط رئيسها كما رسمها ابن رشد في كتاب الضروري أو شروحه.

أولا- الفضائل الأربع للمدينة الفاضلة: تأثرا للفلسفة الأفلاطونية وضع ابن رشد أربع فضائل لمدينة الفاضلة وهي: (الحكمة، والعدالة، والشجاعة، والعفة)<sup>2</sup>.

ثانيا- شروط حاكم المدينة/الدولة الفاضلة عند ابن رشد:

1- أن يكون ميالا بالفطرة إلى دراسة العلوم النظرية من أجل الوصول إلى إدراك طبيعة الشيء الموجود

بإطلاق وتمييزه عما هو بالعرض.

<sup>1</sup> - راجع هذا المبحث في: عملنا في فرقة البحث المعنونة ب (مفهوم الدولة...) التابعة لمخبر الدراسات الشرعية بكلية الشريعة والاقتصاد بجامعة الأمير بقسنطينة 2015-2018م.

<sup>2</sup> - عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة، تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، 152، عالم الكتب الحديث،

- 2- أن يكون جيد الحفظ ولا يعتوره النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه
- 3- أن يكون محبا للعلم ولتحصيل العلوم بشتى أنواعها وفروعها
- 4- أن يكون محبا للصدق وأهله، كارها للكذب
- 5- أن يكون كارها للذات معرضا عنها
- 6- أن يكون غير محب للمال؛ لأن المال هو غاية كل رغبة
- 7- أن يكون كبير النفس
- 8- أن يكون شجاعا
- 9- أن ينهج بملاء عزيمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته<sup>3</sup>

هذه شروط أفلاطون التي أوردها ابن رشد، قبل أن يضيف إليها شروطا أخرى فقال: (ويكن أن نضيف إلى ذلك كله أن يكون بليغا حسن العبارة جيد الفطنة قادرا على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكنه ذلك)<sup>4</sup> وأوجز هذه الشروط بقوله: (وباختصار يجب أن تتوفر فيه الخصال التي أكدناها للحراس، وهي القوة للنفس والجسد)<sup>5</sup>

لكن ابن رشد رأى أن هذه الشروط (ممتعة الوجود في شخص واحد، وأن هذه الشروط تجعل قيام المدينة الفاضلة أمرا ممتعا)<sup>6</sup>. وقال: (ولقد قيل إنه من الصعوبة بمكان أن تجد مثل هؤلاء الرجال؛ لذا فقد صح القول إنه من الصعب أ، تقام مثل هذه المدينة)؛ بل إنه رأى قيامها أمرا مستحيلا وعلل ذلك بقوله: (إنه [وجود المدينة] مقترن بوجود مثل هؤلاء الرجال، وإن كان أمثالهم لا يمكن أن يكونوا موجودين إن لم يترعرعوا في هذه المدينة، ومن هنا وجب القول إنه لن يكون هناك إمكان لقيام مثل هذه المدين، وبالتالي فإن ما قلناه من قبل في ذلك يمكن أن تتبين لنا الآن استحالة)<sup>7</sup>.

وعلى الرغم من أن ابن رشد مال إلى استحالة وجود المدينة الفاضلة تبعا لاستحالة وجود صاحب الخصال الفاضلة؛ إلا أن الباحث عبد القادر بوعرفة يرى أن ابن رشد عدل عن الشروط التعجيزية التي سطرها أفلاطون إلى شروط أخرى ممكنة التوفر سطرها أرسطو فتبناه وهي:

- 1- حسن الخلق: سلامة الجسم وقوته وحسن القوام
- 2- حسن الخلق: الميل إلى الصفات الحسنة والابتعاد عن الرذائل

<sup>3</sup> - ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، محاوره الجمهورية، 140-142، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم

الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2002م

<sup>4</sup> - ابن رشد، المصدر نفسه، 142.

<sup>5</sup> - ابن رشد، المصدر نفسه، 142.

<sup>6</sup> - عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة، تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، 158.

<sup>7</sup> - ابن رشد، المصدر السابق، 142.

3- حب العلم والتعلم: لكونهما شرطين أساسيين لتحصيل العلوم النظرية والعملية

4- أن يكون محبا للصدق وكارها للكذب<sup>8</sup>

لكننا لا نميل إلى هذا الرأي؛ لأن ابن رشد الذي مثل لاستحالة وجود المدينة الفاضلة تاريخيا تجريبيا بوضعية مدنه في الأندلس آنئذ، فقال: (وإن هذه الحال لتشبه ما هو قائم في زماننا وفي شريعتنا)<sup>9</sup>؛ لم يستبعد قيام هذه الدولة/المدينة إن ظهر هؤلاء الرجال في حقبة ما من حقب التاريخ، (وإن حدث وقام مثل هؤلاء الرجال حكاما فاضلين في زمان ما وبدون أي تحديد، عندها من الممكن أن تقوم مثل هذه المدينة)<sup>10</sup>. كما أن الشروط الأرسطية التي أرودها ابن رشد لا تخرج في مجملها عن الشروط الأفلاطونية؛ ولا تقل مثلية عنها، ولو كانت موجزة مجملة. لقد انتهى أفلاطون ومن تأثر به من فلاسفة الإسلام الذين سبقوا ابن رشد على غرار ابن سينا والفارابي وابن باجة إلى استحالة تأسيس المدينة الفاضلة في حياة الأفراد والمجتمعات، فأبقوها في عالم المثل؛ لكن ابن رشد كان (حلمه في تجربته السياسية يتجلى في تأسيس مدينة فاضلة انطلاقا من الضروري في علوم عصره.. فقد آمن بإمكانية قيام مدينة السعادة في الأندلس من خلال تربية الإنسان على الفضيلة العلمية والأخلاقية، بغية حصوله على الضروري الذي سيمكنه من تحقيق كماله، ولعله ينتقل إلى الأفضل)<sup>11</sup>

ويرى البعض أن (وذلك لأن الفلاسفة في الأندلس مارسوا تجربة سياسية منبثقة عن الواقع. ويمكن القول أن ابن رشد تجاوز تلك النظرة الميتافيزيقية إلى علم السياسة، كما كان عليه الأمر عند الفارابي، وذلك بفصله عن فلسفة واجب الوجود، لأنه كان يتقاسم مرتبة أشرف العلوم مع علم ما بعد الطبيعة، هذا العلم الذي اعتبره على رأس هرم نظرية العلم، بوصفه العلم المسؤول عن تدبير شؤون المدينة ومصلحة الإنسان وسعادته في هذا العالم، حيث نظر ابن رشد إلى العلوم على أنها وجدت من أجل إسعاد الإنسان وتحقيق كماله، لكن ذلك لن يتم في غياب مدينة فاضلة تتسع لأكثر من فرد واحد، شريطة أن يكون رئيسها أو ملكها فيلسوفاً، وهذا موقف يختلف عن موقف ابن باجة، بل إنه أقرب إلى رأي أفلاطون. لكن ابن رشد سعى إلى تشييد هذه المدينة انطلاقاً من تحريض الإنسان على امتلاك الضروري في العلوم، خاصة علمي الأخلاق والسياسة، أو ما يُعرف في المتن الرشدي بالعلم المدني الذي يحتل بخصوصيته مكانة مهمة في المتن الرشدي. وقد قسّم ابن رشد هذا العلم إلى علم الأخلاق وعلم السياسة. ويرى المؤلف أن ابن رشد استند إلى نظرية العلم، أي إلى الصنائع التي تتعاون في ما بينها لتفسير نظريته في توحيد السياسة بالأخلاق والفلسفة، وذلك من أجل أن يوضح أهمية التعاون في إطار وحدة الغاية. لكن رؤية ابن رشد لعلم السياسة كانت رؤية معقدة وغامضة في نفس الوقت، خاصة وأنها تمتد على مساحة شاسعة من متنه، وسعت إلى توحيد السياسة بالفلسفة، وبما يجعل العلم خادماً للنظر وللأخلاق. وعليه يحضر التساؤل في ما

<sup>8</sup> - عبد القادر بوعرفة، المدينة والسياسة، تأملات في كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، 158.

<sup>9</sup> - ابن رشد، المصدر السابق، 142.

<sup>10</sup> - ابن رشد، المصدر السابق، 142-143.

<sup>11</sup> - عزيز الحدادي، ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام، 209، دار الطليعة، بيروت، ط1، حزيران، 2010..

إذا كانت رؤيته سبباً مباشراً في إبعاد الدراسات الرشدية من الاهتمام بالسياسة المدنية عند هذا الفيلسوف، وعن ما إذا كانت هناك أسباب أخرى<sup>12</sup> ..)

وعلى الرغم من تأخر ابن رشد زمنياً عن سابقه إلا أن فلسفته السياسية كانت أكثر واقعية مما طرحاه، لما قدمناه سابقاً من لجوء ابن رشد كل مرة إلى محاولة الإسقاط عن الواقع المعيش؛ حتى لا تظل آرائهم مجرد نظريات مثالية تنظر لمدينة طوباوية لا علاقة لها بواقع الناس المتشابك، حتى لو وصف بأنها مدينة فاضلة؛ فقد تجمعت فيه مؤهلات كثيرة افتد بعضها من سبقوه لحقل الفلسفة والتنظير؛ فعلاوة على كونه فقهياً وأصولياً ينحى عادة نحو الواقع والتزليل عليه، فإنه ناقد فلسفي وأصولي كبير، فقد مارس النقد الأصولي والفقهية أثناء تعاطيه مع الدرس الفقهي والأصولي لاسيما في كتابه (بداية المجتهد)، وهو كتاب فقه مقارن، حيث كان ينتقد الآراء ويقارن ويوصل ويرز سبب الاختلاف، وكتب الضروري في أصول الفقه، الذي مارس فيه النقد، وأثناء تعاطيه مع فكر الغزالي وموقفه من الفلسفة؛ حيث مارس عليه نقد علميا في (تخافت الفلاسفة)، وبين الكثير من مزالقه في تكفير وتبديع الفلاسفة وتضليلهم أو حتى إعدارهم، وبذلك تكون فلسفته السياسية أقرب إلى كل العصور لواقيتها، ولا غرو أن من ثمار ذلك استلهم الغرب لفلسفته السياسية وتبنيها باعتبارها رشدية تؤصل للحكم الرشيد.

### المبحث الثاني: فلسفة حقوق الإنسان عند ابن رشد<sup>13</sup>:

نتلمس فلسفة ابن رشد الحقوقية في الدرس المقاصدي خصوصا؛ على اعتبار أن مقاصد الشريعة وكلياتها من حفظ الدين والنفوس والعقل والمال والنسل، هي حقوق للإنسان، تحرص مختلف الوثائق الدولية اليوم على تكريسها وحمايتها؛ حيث نجد جذور النظرية عند الإمام ابن رشد الحفيد، ماثورة في بعض مصنفاته، لاسيما (فصل المقال)، و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، و(تلخيص كتاب السياسة)، وشروحه على كتب فلاسفة اليونان، إذ لا شك أن المقاصد التي قررها في جانبها النفسي الخلقى والبدني المتمحورة أساسا حول إقامة العدل والتعاون واعتبار الإنسان مدني بالطبع، هي أسس المدينة الفاضلة التي شرحها ابن رشد على كتب أرسطو، على غرار كتاب السياسة في تدبير الرئاسة، وكتاب السياسات، وكتاب الأخلاق، وكتاب الخطابة، وشرحه على كتب أفلاطون، ككتاب الجمهورية، ومختصر كتاب السياسة، وهي ذات المعاني الذي ترددت في كتاب المدينة الفاضلة للفارابي كما سبق ذكره المتأثر الكبير هو الآخر بأرسطو وأفلاطون والمتشبع بالثقافة الإسلامية التي سعى جاهدا للتوفيق بينها وبينهم. كما أنها هي ذاتها تلك المقاصد التي أصل لها ابن رشد في غير الشروح من كتبه، حيث يقول: ( فقد تبين في القسم الأول من هذا الكتاب ( الأخلاق ) من هذا العلم ( العلم المدني ) أن الكمالات الإنسانية هي في الجملة أربعة أنواع : فضائل نظرية (عقلية) وفضائل علمية (فكرية) وفضائل خلقية وصنائع عملية

<sup>12</sup> - عمر كوش، <https://www.albayan.ae/paths/books/2011-01-02-1.508280>، وانظر/ عزيز

الحداوي، مرجع سابق

<sup>13</sup> - راجع هذا المبحث في: عبد الرحمن خلفه، نظرية المقاصد عند موسى بن ميمون ومرجعيتها في المنظومة الأصول-فقهيّة والفلسفية الإسلامية، (مقال)، مجلة المعيار عدد 35، الصادر في شعبان 1435هـ/جوان 2014م، كلية أصول الدين بجامعة الأمير بقسنطينة.

وأن هذه الكمالات إنما هي من أجل النظرية وهي مقدمة لها على نحو ما تتقدم المقدمات النتائج<sup>14</sup> . ويقول أيضا : ( الإنسان كائن مدني بالطبع .. وهذا الشيء نحتاجه ليس لكمالاتنا الإنسانية فقط وإنما لضرورات الحياة أيضا ، وهذا الشيء يشترك فيه الإنسان مع الحيوان إلى حد ما مثل الحصول على الطعام واللباس والمأوى ... وإنه لمن المستحيل على الإنسان بمفرده أن يوفر كل متطلبات عيشه من حيث المأكل .. فإنه لا يستقيم ذلك إلا لجماعة من الناس)<sup>15</sup> .

قبل أن يفصح عن نظريته للمقاصد ووسائلها، وهي ذات النظرة المحايدة لنظرية حقوق الإنسان، إذ يقول : (وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي ، وهذه تنقسم قسمين : أحدهما أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه ، والقسم الثاني أفعال نفسانية ، مثل الشكر والصبر ، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهي عنها ، والعلم بهذه هو الذي سمي الزهد ، وعلوم الآخرة ، وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه)<sup>16</sup> .

ويقول أيضا في الكتاب ذاته : ( الشرع يصلح النفوس والطب يصلح الأبدان ، .. والشرع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس ، وهذه الصحة هي المسماة (( تقوى )) ، وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها في غير ما آية ، فقال تعالى : (( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون )) ( البقرة 183 ) .. )<sup>17</sup> . وهكذا يقرر ابن رشد أن أحكام الله تعالى معللة في مصالح العباد وإصلاح النفوس في الدنيا والآخرة في العاجل والآجل معا<sup>18</sup> .

ويتضح لنا من تحليل النصين أن موقف ابن رشد من مقاصد الشريعة ينبني على ما يأتي :

- 1- تحديد مقصد الشرع بتعليم العلم الحق والعمل الحق .
- 2- العلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات .
- 3- ينقسم العمل الحق إلى دنيوي وأخروي .

<sup>14</sup> - ابن رشد ، جوامع سياسة أفلاطون ، 74 ، .

<sup>15</sup> - ابن رشد، تلخيص السياسة، مصدر سابق، 68 - 69.

<sup>16</sup> - ابن رشد ، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ن قدم له وعلق عليه البير نصري نادر ، 49 ، 50 ، دار المشرق بيروت ، ط 6 ، 1991 م ..

<sup>17</sup> - ابن رشد ، المصدر السابق ، 40 .

<sup>18</sup> - طراد حمادة ، ابن رشد في كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، 186 ، ط 1 ، 1423 هـ / 2002 م دار الهادي ، بيروت ، لبنان . ابن رشد ، فصل المقال ، 50 ، 10 .

- 4- ترتبط طرق التصديق وطرق التصور بمقصود الشرع بتعليم جميع الناس ( .. وجب أن يكون الشرع يشمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأجزاء طرق التصور ) .
- 5- يصلح الشرع النفوس كما يصلح الطب الأبدان ودواء النفوس بالتقوى .
- 6- صرح الكتاب العزيز بطلب التقوى في الأفعال الشرعية في غير ما آية .
- 7- على هذه التقوى تترتب السعادة الأخروية والشقاء الأخروي<sup>19</sup> .
- 8- الإنسان مدني بالطبع وهو في حاجة ماسه في حياته للتعاون والاجتماع .
- 9- كمال الإنسان في الفضائل النظرية ، والفضائل العملية والخلقية والصناعية مكتملة لها .
- 10- ضرورة الطعام والشراب واللباس للإنسان وهو ما يشترك فيه إلى حد ما مع الحيوان .

ويقول في خاتمة كتابه بداية المجتهد : ( وينبغي .. أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية ، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره ، وفي هذا الجنس تدخل العبادات ، وهذه هي السنن الكرامية ، ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة ، وهذه صنفان : السنن الواردة في المطعم والمشرب ، والسنن الواردة في المناكح ، ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور ، فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال والتي تقتضي العدل في الأبدان ، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات ، لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل ، ومنها السنن الواردة في الأعراض ، ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقومها ، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل ، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه ، وتدخل أيضا في باب الاشتراك في الأموال ، وكذلك الأمر في الصدقات ، ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية ، وهي المعبر عنها بالرياسة ، ولذلك لزم أن تكون أيضا سنن الأئمة والقوام بالدين ، ومن السنن المهمة في حين الاجتماع السنة الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن ، وهو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف .. )<sup>20</sup> . فابن رشد لما تفحص هذه السنن وجد أن مقصدها الأصل يتعلق بحفظ مناعة العمران وتواصله ، ولذلك كانت هذه السنن أو الكليات شاملة لجميع مناحي النشاط البشري : الدينية والأخلاقية والاجتماعية التي تمس الذات الحسية والمعنوية للفرد<sup>21</sup> .

ففي مقاله الأخير هذا يقترب ابن رشد مما ذهب إليه الغزالي وفلاسفة الإسلام ، ولكنه بصيغة أكثر أخلاقية ، ويقرر أن من مقاصد الشريعة الإسلامية جملة أمور ، هي :

- 1- حفظ الدين ( تشريع العبادة لتعظيم الله تعالى وشكره )
- 2- حفظ النفس ( المحققة لفضيلة العفة ) ، بتوفير الضرورات من طعام وشراب ونكاح

<sup>19</sup> - طراد حمادة ، مرجع سابق ، 185- 186 .

<sup>20</sup> - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، 463/2 - 464 ، ط 1371 هـ / 1952 م ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة .

<sup>21</sup> ، سيف الدين ماجدي ، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين ، 151 ، ط 1 ، 2008 م ، دار علاء الدين دمشق .

- 3- حفظ الأموال : ومنها الزكاة والصدقات ، لتحقيق فضيلة السخاء ، واجتناب رذيلة البخل .
- 4- حفظ الأعراض
- 5- تحقيق فضيلة العدل ، لذلك شرع القصاص والعقوبات والحروب
- 6- تحقيق التعاون الاجتماعي الذي يعد شرط الحياة .

كما أن ابن رشد سبق عصره حين دعا إلى حقوق المرأة في عهده مقدما تصورا جديدا يخالف المؤلف عصرئذ؛ حين رفض استصحاب الحال الذي درج عليه المجتمع الإسلامي الذي نظر بدونية للمرأة حيث رأى ابن رشد ان المرأة مساوية للرجل في النوع ومختلفة معه فقط في الدرجة، وهي لو أتيح لها ما أتيح للرجل تصلح لشؤون الحكم والعلم والسياسة بل إن بعض الأعمال تقها المرأة أكثر من الرجل، وقد حمل وضعها قسطا من المسؤولية في تخلف مجتمع قرطبة وقتئذ حين أضحت المرأة عالة على الرجل وحصر دورها في الإنجاب وبعض الوظائف التي حبست عليها حتى غدت كالنبات ثابت ودوره فقط إعطاء الثمار<sup>22</sup> .

---

<sup>22</sup>،مصطفى بن تمسك، شروط الحكم الراشد (مقال) من كتابه ابن رشد السياسة والدين بين الفصل والوصل، منشورات مؤمنون بلا حدود، 15 ديسمبر 2015م ص18 وما بعدها، وانظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، مرجع سابق، 124-125.

## المحاضرة السادسة: الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان

### \* الحق الإلهي \* الحق الطبيعي \* الحق المدني في إطار العقد الاجتماعي

أشرنا فيما سبق إلى أن لحقوق الإنسان جذورا في تاريخ الفكر البشري؛ لاسيما في الفكر الفلسفي اليوناني والإسلامي؛ بيد فلسفة الحق تطورت بعدئذ بتطور العلوم والمعارف الإنسانية والطبيعية والرياضية؛ وخلال هذه المسيرة أمكن رصد ثلاثة أنواع من الحقوق واكتبت مسيرة البشرية، وهي الحق الإلهي \* الحق الطبيعي \* الحق المدني في إطار العقد الاجتماعي

**أولا- الحق الإلهي:** ويسمى الحق الإلهي للملك *Divine right of kings*، هو مفهوم ديني وسياسي يستمد من خلاله الملوك الذين يحكمون بسلطة مطلقة شرعيتهم ويعتبرون أي نوع من العصيان والخروج عليهم ذنباً بحق الله، وجد في أوروبا القرون الوسطى.. اشتهر المفهوم في أوروبا وكان قائماً على أن الملك يستمد شرعيته من الله مباشرة ولا يحق لأي قوة أرضية أن تنازعه في حقه الإلهي من السماء ولا يحق للمحكومين محاكمة الملك ومقاضاته فهذا من شؤون الله حسب المفهوم. تم التخلي عن المفهوم عقب الثورة المجيدة في بريطانيا (1688-1689) ونجاح الثورة الفرنسية والأمريكية قلل من جاذبية المفهوم إلى أن تم التخلي عنه تماماً في أوروبا والأمريكيتين في القرن العشرين<sup>23</sup>.

لكن هذا الحق لم يكن في الحقيقة قاصراً على المجال الأوروبي بل ساد جل أطراف العالم القديم والوسيط. فمن يقبل صفحات التاريخ يجد صنوفاً من أنظمة الحكم، بعضها تسيد التاريخ لقرون طويلة، كحضارات وإمبراطوريات بأشكالها المختلفة؛ أولى تلك الحضارات:: - الحضارة السومرية أو كما سميت في الكتاب المقدس (شنعار) ظهرت حوالي (3500 ق.م.) والبابلية (1894 ق.م.) ظهرت جنوب بلاد ما بين النهرين (العراق حالياً) واستمرت كديانة إلى حوالي عام 400 بعد الميلاد. والحضارة الآشورية شمال وادي الرافدين (612-1900 ق.م.). أعتنق السومريون، ومن بعدهم البابليون والآشوريون الملك كإله، أو نصف إله، كما الحال في شخصية كلكامش، وهو يدير شؤون المدينة، وكان لكل مدينة إله (ملك)، تزداد أو تقل أهميته بناءً على دور المدينة الاقتصادي والتجاري. (يلاحظ لحد الآن وجود ظاهرة "خودان-إله" لكل قرية أيزيدية يدير شؤونها "بجيور" الذي يمثل دور الكاهن السومري تقريباً!) والحضارة الفرعونية، ظهرت حوالي 3150 قبل الميلاد على نهر النيل حيث مقومات الزراعة وخصوبة الأرض. وقد اعتنق المصريون القدماء فكرة الملك المقدس يدير شؤون البلاد. وإعتقدوا أن كل ملك هو "ابن الإله." - الحضارة الأغريقية (1200-323 ق.م.)، كانت فيها أيضاً تعدد الآلهة. - الحضارة الرومانية (735 ق.م. - 1435 م بسقوط القسطنطينية على يد العثمانيين) والحضارة الآرامية، وسط وشمال سوريا والجزء الغربي من بلاد الرافدين<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> - عبد الحكيم الشافعي، حقوق الإنسان: المفهوم، المرجعية، المعايير، الآليات والتحديات. 2010.

<sup>24</sup> - خليل جندي، فلسفة الحكم/من "الحق الإلهي" إلى الحكم الشعبي (مقال)، موقع: /www.bahzani.net/2019/04/08/



أما في بلدان الشرق الأدنى وجنوب شرقي آسيا (اليابان نموذجاً)، كانوا يعتبرون أباطرتهم من نسل الآلهة. وفي اليابان يطلق على الامبراطور لقب "تينو" أي السيادة السماوية، في إشارة على فكرة أن الامبراطور هو سليل "إله الشمس" أماتيراسو، و شينتو (صوت الآلهة) اليابانية. واحتفظت الأسرة الإمبراطورية التي يرقى تاريخها إلى ما يفوق 2600 سنة بحق إله للحكم، لكن في القرون الأخيرة بدأت تلك الهالة حول الإمبراطورية تتحدى فكرة أن الحكام هم أنصاف آلهة. وبعد الحرب العالمية الثانية وكجزء من استسلام اليابان في الحرب، أعلن الامبراطور (هيروهيتو) التحلي عما سماه الفهم الخاطئ بأن الامبراطور إلهي. ووفقاً للدستور الياباني في فترة ما بعد الحرب 1947 فإن الامبراطور أصبح رمزاً للدولة ولوحدة الشعب دون أي سلطة سياسية<sup>25</sup>.

وقد يدرج البعض رسل الله تعالى عبر التاريخ ضمن سياق الحق الإلهي على اعتبار أنهم مفوضون من الله تعالى مكلفون بتبليغ رسالاته للناس فقط، وفي تلك الرسائل تنصيحا على حقوق الإنسان؛ على غرار ما داء في الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام، ومنها الوصايا العشر التي تكرر حضورها في الكتب الثلاث باعتبارها مبادئ وقيم إنسانية عالمية تسعى بالأساس لتكريس بعض حقوق الإنسان وحمايتها؛ لكن هذه الحقوق وإن كان مصدرها الهيا إلا أنها تختلف عن سابقتها لأنها الهية المصدر فعلا وليس ادعاء كما فعل الملوك والاباطرة عبر التاريخ ولأنها حقوق واقعية؛ بمعنى أن الكثير منها تم تأكيده بعدما كان متعارفا عليه اجتماعيا وسياسية؛ حيث قبلت العقول السليمة واستساغته الأعراف الصحيحة، وليس مجرد إملاءات سماوية على البشر؛ أو مزجها بين الحقوق والأهواء التي تصنع في دولة الاستبداد، لذلك كانت أكثر عدلا وحرية وإنصافا وتوافقا والفضرة البشرية وأكثر ثباتا وصلاحا في التاريخ.

وقد عرف في تاريخ الإسلام نوع من هذا الحق حين غالى البعض في مكانة الخليفة وعدوه ظل الله في الأرض، ومنحوه الكثير من الصلاحيات وأوجبوا طاعته وحرمو الخروج عليه بحال؛ لكن ذلك لم يبلغ درجة تأليه أي خليفة أو أمير أو سلطان في تاريخ الاستلام بل كانوا يعدونهم بشرا كسائر البشر؛ بل إن التفويض لم يمنح حتى للفقهاء والمجتهدين في الإسلام رغم أنهم يكشفون باجتهاداتهم عن حكم الله..

ومن منظور نظرية الحق الإلهي فإن حقوق الإنسان لا تكون إلا منحة من الملك الحاكم الذي يسلمها شعبه باعتبارها إلهيا أو مفوضا من قبل الله، وبالتالي لا يحق للشعب المطالبة ابتداء بهذه الحقوق أو رفضها ومصادرتها بعد منحها لهم.

**ثانيا- الحق الطبيعي:** تتلخص فكرة القانون الطبيعي بأنه مجموعة القواعد المثالية الأبدية السرمودية الثابتة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان، يكشف عنها العقل الإنساني ولا يخلقها، وينبغي على المشرع الوضعي أن يستلهمها فيما يصدره من تشريعات وضعية، ويقدر ما يراعيها تكون أقرب إلى العدالة والكمال، ويقدر ما

يخالفها توصف القوانين الوضعية بأنها ظالمة أو فاسدة. وهذه الطبيعة تجعل كل البشر متساويين ومتشابهين لأنهم جميعا يمتلكون العقل. و من أبرز مفكري نظرية القانون الطبيعي: شيشرون والقديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر و صمويل بوفندروف وغيرهم<sup>26</sup>.

و يعد مفهوم الحق الطبيعي بروافده المتعددة من الأصول المؤسسة لفكرة حقوق الإنسان في الفكر الغربي، والتي تستمد جذورها النظرية من مفهوم القانون الطبيعي الذي ترتبط به ارتباطاً جدياً، فالحقوق الطبيعية للإنسان كالحياة والحرية والمساواة هي تشريع للقانون الطبيعي باعتباره مصدراً أساسياً للحقوق الثابتة للأفراد. ومفهوم الحق الطبيعي تعبير قانوني لرؤية فلسفية تبلورت في القرن الثامن عشر، ينادي بأن للفرد في آدميته حقوقاً يستمدّها من طبيعته، وهي ثابتة لا تنتزع، ويفترض ألا تنتزع من أي فرد، وهي حقوق لا يمنحها المجتمع المتمدن، وإنما يعترف بها ويقرها، باعتبارها شيئاً نافذ المفعول في العالم أجمع، ولا تستطيع أي ضرورة اجتماعية أن تسمح لنا أن نلغيها

27

أو نهملها .

ويتأسس مفهوم الحق الطبيعي في التصور الحديث على جملة أسس منها:

أولاً: مساواة الجميع في هذه الحقوق "فللطبيعة قوانينها التي يخضع لها كل إنسان، فالجميع متساوون مستقلون،

28

وليس لأحد أن يسيء إلى أخيه في حياته أو صحته أو حرته أو ممتلكاته ..

ثانياً: أن الحقوق الطبيعية للأفراد سابقة على الوجود القانوني والسياسي لأن الأفراد يولدون بحقوقهم الطبيعية، وعند نشأة المجتمع المتمدن يأخذون معهم حقوقهم الطبيعية إلى وضعهم المدني التعاقدية

29

ثالثاً: أن الحقوق الطبيعية تقتضي اعتبار الحرية هي أساس الوجود الإنساني ..

ولقد تبلورت هذه الأسس في الأدبيات الأولى لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، فقد جاء في ديباجة تصريح الاستقلال الذي أعلنته المستعمرات الأمريكية الثلاثة عشر بتاريخ الرابع من تموز 1776م أن: "جميع البشر خلقوا متساوين، وأن خالقهم منحهم حقوقاً ثابتة لا يمكن التنازل عنها، من بينها الحق في الحياة والحق في الحرية والحق

<sup>26</sup> - عبد الحكيم الشافعي، حقوق الإنسان: المفهوم، المرجعية، المعايير، الآليات والتحديات. 2010.

<sup>27</sup> - صفاء الدين محمد عبد الحكيم، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دولياً، منشورات الحلبي الحقوقية، ص34، نقلا عن: عبد العالي المتقي، مفهوم الحق الطبيعي وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي - مقارنة أولية (مقال)، مركز مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، تاريخ النشر، 29 ديسمبر 2017

<sup>28</sup> - جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ص15. نقلا عن: عبد العالي المتقي، مفهوم الحق الطبيعي وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي - مقارنة أولية (مقال)، مركز مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، تاريخ النشر، 29 ديسمبر 2017

<sup>29</sup> - دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، العدد 47 نوفمبر 1981، ص78، نقلا عن: عبد العالي المتقي، مرجع سابق

في تحقيق السعادة. وأن الحكومات شكلها الناس لكي تصون هذه الحقوق، وتستقي سلطاتها العادلة من قبول المحكومين لها، وحيثما يكون هناك شكل من الحكم مدمر لهذه الغايات، فإن من حق الشعب أن يغيره أو أن يلغيه أو يرسى نظام حكم جديد تقوم دعائمه على مثل هذه المبادئ، وأن ينظم سلطاته في الشكل الذي يتراءى له أنه من المرجح أن يحقق أمنه وسعادته." وورد في المادة الثانية من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن 26 غشت 1789: "الهدف من أي تجمع سياسي هو الحفاظ على الحقوق الطبيعية للإنسان التي لا تسقط بالتقادم، وهذه الحقوق هي الحق في الحرية والحق في الملكية والحق في الأمن والحق في مقاومة الاضطهاد." ولقد خصصت الفصول الأولى من البيان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بتاريخ 10 دجنبر 1948 للحديث عن الحقوق الأساسية للأفراد ومنها الحق في الحياة والحرية والأمن على النفوس دون أي تمييز وتأمين المحاكمة العادلة ( الفصول 1 و2 و3 و6 و7 و8 و9 و10 و11 و12). وجاء في الفقرة الأولى من إعلان فيينا لحقوق الإنسان بتاريخ 25 يونيو 1993: "إن حقوق الإنسان والحريات الأساسية هي حقوق يكتسبها جميع البشر بالولادة، وإن حمايتها

30

وتعزيزها هما المسؤولية الأولى للملقة على عاتق الحكومات .".

فمفهوم الحق الطبيعي من المفاهيم المؤطرة لفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي في بعدها القانوني والفلسفي، وأنه يعتبر من المداخل الأولية لفهم تطور منظومة حقوق الإنسان في الفكر الغربي<sup>31</sup>.

### ثالثا- الحق المدني في إطار العقد الاجتماعي:

أما نظرية العقد الاجتماعي فتعتبر امتداد لنظرية القانون الطبيعي إذ تصور خروج الإنسان من حالته الفطرية ليصبح عضوا في مجتمع منظم. وهي تقوم على فكرة العقد القائم على اتفاق الجماعة لإقامة نوع من التنظيم الذي يضمن لها الأمن والاستقرار، وأنصار العقد الاجتماعي يفسرون ظاهرة وجود سلطة والدولة ون نشأتها تكون نتيجة اتفاق بين الأفراد تعاقدياً، في إطار المجتمع. وبرزت نظرية العقد الاجتماعي في القرن السابع والثامن عشر مع بروز الأفكار الليبرالية في أوروبا. وفكرة العقد الاجتماعي استعملت أساساً عند الكثير من المفكرين والفلاسفة لمقاومة السلطة المطلقة واستبداد الأمراء والملوك ولضمان حرية الفرد من تسلط الحاكم، وبصورة مغايرة استخدم البعض أفكار العقد الاجتماعي ليبرر أنظمة الحكم الاستبدادي والحق المطلق للملوك. ومن أبرز مفكري هذه النظرية: توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو ومونتيسكيو وفولتير<sup>32</sup>.

فعلى الرغم من أن فكرة العقد الاجتماعي هي فكرة افتراضية أكثر مما هي فكرة واقعية، أو هي بتعبير دوركهايم "لا تربطها أية علاقة بالواقع"، فإنها قد لعبت دوراً حاسماً في التحول من النظرة الكنسية حول المجتمع والسلطة،

<sup>30</sup> - عبد العالي المتقي، مفهوم الحق الطبيعي وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي - مقارنة أولية (مقال)، مركز مؤمنون بلا

حدود للدراسات والأبحاث، قسم: الدين وقضايا المجتمع الراهنة، تاريخ النشر، 29 ديسمبر 2017

<sup>31</sup> - عبد العالي المتقي، المرجع نفسه

<sup>32</sup> - عبد الحكيم الشافعي، مرجعه سابق.

وهي النظرة التي ترجع نشأة المجتمع إلى الأمر الإلهي، ومشروعية السلطة إلى الحق الإلهي، ومن النظرة الطبيعية التي ترجعها معا إلى الطبيعة؛ إن إرجاع نشأة كل من المجتمع والسلطة إلى فعل تعاقد بين الناس معناه إرجاعهما إلى فعل بشري، أي إلى الإنسان من جهة وإلى الإرادة من جهة ثانية. وبذلك حلت إرادة الأفراد محل أية إرادة أخرى، وربما كانت إرادة الأفراد هي أساس وأصل الإرادة الجماعية نفسها. لقد كانت نظرية العقد الاجتماعي، في نظر المفكرين الذين بلوروها، منذورة لمناهضة نظرية الحق أو الأصل الإلهي الذي تدعمه الكنيسة. فبوفندورف Pufendorf، وهو أحد أقطاب مدرسة الحق الطبيعي، يخصص أحد فصول كتابه "حق الطبيعة والناس" لدراسة "أصل وأسس السيادة"، وهو فصل مخصص بكامله لرفض نظرية الحق الإلهي المدعومة من طرف الكنيسة، والمعروضة في كتاب هورنيوس Hornius المعنون بـ De civitate (1664) ونظرية الأصل الإلهي للسلطة المدنية، تمثل الموقف التقليدي للكنيسة الكاثوليكية تجاه المسألة السياسية، كما نجد لها لدى تلامذة القديس أوغسطين.. مثل سواريس Suarez وبوسويه Bossuet وآخرين. وهذه النظرية هي تطوير لقولة القديس بولس: "كل قوة تأتي من الله"<sup>33</sup>.

إلا أن النقاشات والتأويلات التي تعرضت لها هذه القولة ونظرية الحق الإلهي دفعت بها في مرحلة أولى في اتجاه التمييز بين السلطة العليا المستمدة من الله والسلطة الدنيا التي يمارسها البشر، مما يعني أن الله هو المصدر الأعلى للسلطة وأن دور الناس يقتصر على تعيين أولئك الذين سيمارسونها. فليس الله هو الذي يعين الحكام، لكن بمجرد أن يتم تعيين هؤلاء من طرف الناس عبر اتفاقات بينهم فإن الحكام يتلقون ويستمدون العون من الله على ممارسة سلطتهم. فأمر تعيين الحكام ونوع الحكومة وكيفية تسمية أولئك الذين سيحكمون كلها أمور تعود إلى اتفاق البشر فيما بينهم، وإن كانت السلطة القصوى في النهاية تعود إلى الله. أما في المرحلة الثانية فقد اتجهت نظرية العقد الاجتماعي إلى الاستقلال عن كل ارتباط لاهوتي، بل أصبحت، في النهاية، أداة لإضفاء طابع بشري، إرادي على نظام السلطة ومنشأ المجتمع<sup>34</sup>.

وقد لعب رواد مدرسة الحق الطبيعي غروتوس وبوفندورف دورا كبيرا في الفصل بين الحق الطبيعي واللاهوت. فقد بذلوا جهدا في فك الاشتباك بين المسألة السياسية والمسألة الدينية، محققين في تاريخ الفكر السياسي، ثورة حقيقية، بتخليص العلم السياسي من ارتباطه باللاهوت المسيحي، وكذا بتخليص الدولة من هيمنة ووصاية الكنيسة. فالحقوقي الهولندي غروتوس هو الذي أقام الدولة على الميل الطبيعي نحو العيش المأمون، الذي يأمله الناس من قيام المجتمع، كما قام بالبحث عن إمكانية دوام قواعد قانونية قائمة على العقل وبقائها حقيقية حتى في حالة غياب سند لاهوتي لها. وقد أدخل بوفندورف هذا التصور غير الديني للدولة إلى ساحة الفكر الألماني<sup>35</sup>..

<sup>33</sup> - محمد سيلا، الأصول الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان (مقال)، مجلة الكلمة، العدد 137، سبتمبر، 2018م،

، <http://www.alkalimah.net/Articles/Read/19997>

<sup>34</sup> - محمد سيلا، المرجع نفسه،

<sup>35</sup> - محمد سيلا، المرجع نفسه،

إن السلطة المدنية، بالنسبة لكل من غروتوس وبوفندورف وأتباعهما من أصحاب مدرسة الحق الطبيعي، هي في النهاية مؤسسة إنسانية. ولا ضرورة للصعود إلى المرتبة الإلهية للعثور على أصل السلطة والمؤسسة السياسية، فجذرها وأصلها وأساسها يقوم في الاتفاقات التي يقيمها الناس بينهم.. "ويجب أن نشير - كما يقول غروتوس - إلى أن الناس الأوائل الذين كونوا المجتمع المدني، لم يفعلوا ذلك نتيجة أمر إلهي، بل وجدوا أنفسهم مدفوعين لذلك عن طريق الخبرة التي شعروا فيها بضعف الأسر المنفصلة وبعدم قدرتها على أن تحمي ذاتها، بما يكفي، من عنف وسباب الآخرين. ومن ثمة تولدت السلطة المدنية التي دعاها القديس بطرس، بسبب ذلك مؤسسة إنسانية؛ وذلك على الرغم من أنه، في مكان آخر، كان قد اعتبرها مؤسسة إلهية، لأن الله قد باركها كشيء يحقق مصالح البشر، الذين هم مؤسسو هذه السلطة. والحال أن الله عندما يصادق على قانون بشري فإنما يصادق عليه كقانون خاص بالبشر يوافق رغبتهم ويحقق مصالحهم". وهكذا يتخيل هؤلاء المفكرون حالة طبيعية افتراضية لم يكن الناس خاضعين فيها لأية سلطة، باستثناء قانون العقل أو القانون الطبيعي<sup>36</sup>.

## المحاضرة: السابعة: \*الحق الطبيعي \* الحق المدني في إطار العقد الاجتماعي

\*هوبز \*جون لوك \*روسو \*مونتيسكيو \*سينوزا

لقد أسهم الكثير من فلاسفة العصر الحديث في المجال الغربي في استعادة فكرة الحق الطبيعي بغرض الاتكاء به للانطلاق نحو الحق المدني في إطار العقد الاجتماعي تحت ظلال الدولة وسلطة القانون؛ والذين أسهموا في ذلك كثيرون لكننا سنقتصر في هذه المحاضرة على أبرز من اسهم في ذلك؛ وهم: هوبز وجون لوك وروسو ومونتيسكيو وفيما يأتي عرض لآرائهم الفلسفية في هذين الحقين وفق ما يأتي:

المبحث الأول- فلسفة حقوق الإنسان عند هوبز (ت1679):

أولاً- الحق الطبيعي عند هوبز: يفرق هوبز بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي؛ حيث يرى أن الحق الطبيعي هو حرية كل إنسان بأن يحافظ على طبيعته أو حياته، ويستعمل قوته وفق ما يشاء، وبالتالي أن يفعل كل ما يرى بحكمته وعقله لتحقيق غاياته؛ بينما القانون الطبيعي هو الذي يحد تلك الحقوق ويجعل لها مساراً لا تتعداه، فالحق عند هوبز يقوم على حرية الفعل من عدمه بينما يلزم القانون بإحداها أي الفعل أو عدم الفعل، فالاختلاف ما بين القانون والحق يكون على أساس الإلزام والحرية لأنه لا يمكن الجمع بينهما<sup>37</sup>.

ويحصر هوبز الحقوق الطبيعية في الأنواع الآتية:

- (1) حق البقاء أو المحافظة على الذات: ويرى أنه لا يوجد أي قانون أو فكرة تمنع الإنسان على أن يتخلى على حياته.
- (2) حق المحافظة على الذات باستعمال كل الوسائل الضرورية التي تكفل تحقيق هذه الغاية، فالحق الثاني يعبر عن الوسيلة، وشرطها ان تكون ضرورية
- (3) حق الإنسان في تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل له تحقيق الغاية وكل إنسان أدرى أي الوسائل أنجع للمحافظة على حياته

- (4) حق الملكية: حيث يعتقد أن من حق أي إنسان أن يمتلك أي شيء، والأفراد متساوون طبيعياً في الحقوق<sup>38</sup>. ويرى هوبز أن هذه الحقوق موجودة لدى كل إنسان باعتراف العقل، بوجودها؛ وهي حق الحياة، وحق البقاء باستعمال الوسائل الضرورية وحق الملكية وحق تقرير وسائل العيش التي تبعد الخطر، وه حقوق فطرية غير مكتسبة منحت المساواة لجميع الناس وحقهم في ممارستها بكل حرية<sup>39</sup>.

كما يرى هوبز أن القانون الطبيعي مبدأ أو قاعدة عامة، يجدها العقل وبها يمتنع الإنسان عن فعل ما هو مدمر لحياته، أو يقضي على وسائل المحافظة عليها، فالقوانين الطبيعية هي ما يمليه العقل السليم الذي يعلم الأشياء التي يجب عملها والأشياء التي يجب استبعادها من اجل المحافظة على استمرار الحياة، ويرى أن غياب الدولة هو الحالة

<sup>37</sup> - أنسام عامر السوداني، فلسفة حقوق الإنسان، 82-83، دار الرافدين ، بيروت، ط2، 2017م.

<sup>38</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 83-84.

<sup>39</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه. 85.

الطبيعية نظريا وهي حالة حرب ، أي حالة خوف متساو في توزيعه بين الأفراد وجزع لا نهائي من الموت، وهي الدافع إلى أعمال قوانين العقل، التي يسمها هوبز قوانين الطبيعة، ويرى أن القوانين الطبيعية الهية إذ يلتقي فيها الصواب مع الخير، والله هو العقل الذي يمكن القانون الطبيعي والله بطبيعته لا يمكن غلا أن يكون عقلا نيا، وأراد هوبز من خلال ذلك التخلص من سلطة الكنيسة بنقل الحكم المؤسس على الحق الإلهي إلى الحكم المؤسس على العقل الإلهي<sup>40</sup>.

وتتجه فلسفته إلى القول إن الحق الطبيعي مصدر نزاع والقانون الطبيعي مصدر وئام وهذا الؤام يقوم على العقل الذي يملئ السلام، ويجدد هوبز تسعة عشر قانونا طبيعيا لكنه يؤكد على قانونين طبيعيين هما: قانون البحث عن السلام وقانون الدفاع عن النفس. بيد انه يرى أن القوانين الطبيعية إذا لم تملك قوة أو التزاما أو رعاية لحقوق الأفراد قد تضيع في حالة الطبيعة، وعليه يرى أن خروج الناس من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع يقتضي إيجاد تعاهدا أو تعاقدًا يتفق الجميع عليه، وهو القاعدة التي تقوم عليها الدولة لحماية حقوق الأفراد<sup>41</sup>.

**ثانيا-العقد الاجتماعي عند هوبز:** يرى هوبز أن الحياة كانت فوضوية يسودها الاضطراب وسيطرة الأقوياء وأن الإنسان لحوفه من غيره اضطر إلى التعاقد مع غيره حفاظا على حياته وأمنه وإشباع حاجاته، وأن الطريقة الوحيدة لذل هي جمع قوتهم وقدراتهم باتجاه شخص واحد أو مجموعة أشخاص تستطيع بغالبية الأصوات حصر رادتهم في إرادة واحدة.. وهذا هو العقد الاجتماعي، وقد أشار هوبز إلى مسألة القوة في الدولة على أساس أن الدولة هي من تعطي الأمن والسلام والاستقرار الداخلي، والحاكم له السلطة المطلقة فيضع القوانين ويعدها بحسب مشيئته والحقوق منحة منه<sup>42</sup>.

فسبب انتقال الإنسان في نظره من الحالة الطبيعية ما قبل الدولة إلى الحياة المدنية في ظل الدولة بالعقد الاجتماعي هو الخوف الذي يسكن الإنسان من أخيه الإنسان، فالعقد الاجتماعي بحث عن الأمن لحفظ المصالح ورعاية الحقوق ولو بالتنازل عنها، فالعلاقة الإنسانية البينية علاقة متوترة في نظره يصبغها التوجس الدائم والخوف الذي يسكن النفوس في الحياة الطبيعية؛ وبهذا لا يفرق هوبز في الحياة الطبيعية بين الإنسان وغيره من الكائنات رغم ما يمتلكه من قدرات عقلية ونفسية قد تحد في عالم ما قبل الدولة في سلوكه تجاه أخيه الإنسان، وهذه النظرية لن يشاطره فيها كما سيأتي روسو الذي أعطى تعليلا مغيرا تماما لها الانتقال.

لكن السلطة الممنوحة في فلسفة هوبز للحاكم في ظل العقد الاجتماعي وإن كانت مطلقة في ظاهرها إلا أنه ألزم إلا الحاكم ببعض الواجبات منها:

- ضمان الأمن للشعب لأن ذلك ما يحفظ حياته
- ضمان المساواة أمام القانون وأمام الأعباء العامة

<sup>40</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 87-88

<sup>41</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 88-89

<sup>42</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 90

• الحريات التي يسمح بها الحاكم للأفراد لا تشكل قيودا على سلطة السيادة كحرية البيع واختيار السكن<sup>43</sup>.

### المبحث الثاني: فلسفة حقوق الإنسان عند جون لوك (ت1704):

**أولا- الحق الطبيعي:** يرى جون لوك أن الحقوق الطبيعية هي: حق الحياة، حق المساواة، حق الملكية، وحق الحرية، والقانون الطبيعي هو قانون الحرية والمساواة، ومن هذا القانون يستمد الإنسان حقوقه الأساسية التي لا غنى عنها؛ وحق الحرية عنده أن يفعل الإنسان ما يريد طالما أن ذلك لا يتعارض مع الحقوق الطبيعية للغير لكن ظهرت الحاجة إلى المجتمع المنظم لحماية الحقوق الطبيعية؛ وهذا أهم العوامل التي أدت إلى تأسيس المجتمع المدني بداية في العقد الاجتماعي، الذي يتلخص في تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم لاسيما فيما يتعلق بالحقوق السياسية للمجتمع فتكون تلك عقدا بين الأفراد والحكومة<sup>44</sup>.

**ثانيا- الحق المدني في ظل العقد الاجتماعي:** في ظل العقد الاجتماعي الذي يحمي بالضرورة الحقوق السابقة تظهر حقوق أخرى يحصرها جون لوك في حقين رئيسيين؛ هما:

• حق الدفاع عن النفس والملكية الخاصة \* حق عقاب الغير حين يعتدون عليه أو على ملكيته<sup>45</sup>.

ويرى جون لوك أن الحاكم في ظل العقد الاجتماعي يمارس سلطته طبقا للقانون وتشكل الأغلبية المبدأ الرئيس للمجتمع وإذا أحل الحاكم بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد انفسخ العقد وحل لكل فرد أن يعود لحالته الطبيعية، وأعطى للشعب حق الثورة<sup>46</sup>.

كما دعا لوك للفصل بين السلطات، ودعا للتسامح الديني<sup>47</sup>. (والتسامح الديني حسب جون لوك أن تقبل الآخر المختلف الديني المختلف في العقيدة كما هو وكما يريد أن يكون دون أن تلحق به وممتلكاته الضرر لكونك تعتقد أنه على غير هدى، ولا يجوز حسب جون لوك لأي كان أيعنف آخرا مختلفا في الدين وتحت أي ظرف كان .. يقول " لا يحق لشخص بأي حال من الأحوال أن يضرب بممتلكات الغير المدنية أو أن يدمرها بدعوى أن هذا الغير يؤمن بدين آخر، أو يمارس شعائر أخرى ، إذ لا بد من المحافظة على حقوقه الإنسانية والمدنية باعتبارها حقوقا مقدسة ، إنها لا تخضع للدين ويجب الاحتراز من ارتكاب أي عنف أو ضرر في حق هذا المسيحي وفي حق شخص آخر غير مسيحي على السواء .. ويقول أيضا « غنه لا الأفراد ولا الكنائس ولا الدول لديها أي مبرر عادل للاعتداء على الحقوق المدنية وسلب الآخرين أموالهم الدنيوية بدعوى الدين " ويعتبر أيضا جون لوك من أبرز فلاسفة الأنوار الذين أصلوا وبلوروا مفهوم الحرية، سيما ما حرره في كتابه "الحكومة المدنية" فهوى يرى

<sup>43</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 92-93.

<sup>44</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 94 وما بعدها.

<sup>45</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 99.

<sup>46</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 101.

<sup>47</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 103 وما بعدها.



أن البشر أحراراً متساوين مستقلين بالطبع ويرى أنه يستحيل تحويل أي إنسان عن هذا الوضع وإكراهه للخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته<sup>48</sup> ..

### المبحث الثالث: فلسفة حقوق الإنسان عند جان جاك روسو (1778):

**أولاً- الحق الطبيعي:** يعد روسو أحد أقطاب فلسفه العقد الاجتماعي بعد هوبز وجون لوك، حيث قام في كتبه الكثيرة على غرار العقد الاجتماعي وأصل التفاوت بين الناس بتشريح الإنسان نفسياً واجتماعياً في مرحلته الفطرية الطبيعية، أكد أن أصله خير سعيد،

وأورد مجموعة حقوق طبيعية لكن أبرزها: الحرية والمساواة، والملكية، وكل ما هو ضروري<sup>49</sup>.

**ثانياً- الحق المدني في ظل العقد الاجتماعي:** يرى روسو أن الإنسان انتقل من الطبيعة إلى المدنية في ظل العقد الاجتماعي بقانون الرأفة الذي جبل عليه وحب الخير لغيره من الكائنات، فبه سعى للمحافظة على حقوقه ومصالحه، يخالف بذلك هوبز الذي عد الإنسان شريراً بالطبع (فقدم لنا روسو نظرية تختلف عن نظريات هوبز ولوك انطلاقاً من تحليله للطبيعة البشرية التي أكدت على حرية الإنسان الطبيعية وكون الإنسان خيراً وطيباً بالفطرة. 'وقل إن حالة الفطرة التي دعاها هوبز حرب الكل ضد الكل هي عند روسو حالة حرية كاملة تتسم بالمساواة والسعادة لكل أبناء البشر. ومع أن روسو أنكر كون أن الإنسان حيوان عاقل، إلا أنه رأى بان للإنسان خاصية مميزة هي قابليته للكمال، ومعنى ذلك انه من الممكن إصلاح الجنس البشري وتطوره. فبعد ازدياد عدد السكان والتقدم الاقتصادي وتعقد الحياة الاجتماعية، تطورت الحياة الاجتماعية الطبيعية إلى حياة اجتماعية مدنية، وتحولت البشرية من حالة الفطرة وبساطتها وسعادتها إلى حالة من الفوضى والصراع وفقدان الأمن. وان حالة الفوضى والصراع دفعت الأفراد، الذين وجدوا أنفسهم ملزمين لكي يحافظوا على حريتهم وأمنهم واستقرارهم، إلى أن يتفقوا فيما بينهم وان يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس عقد اجتماعي، يتنازل كل فرد بموجبه عن حقوقه للمجتمع ويضعها تحت تصرف سلطة عليا، بحيث يصبح كل عضو فيه جزءاً لا يتجزأ من الكل أو من الإرادة العامة حسب تعبير روسو، التي هي ليست مجموع إرادات الأفراد وإنما هي روح عامة أو عقل جمعي يعبر عن المصلحة العامة التي هي مصدر القانون والسلطة<sup>50</sup>، كما يؤكد روسو على حرية الإنسان الطبيعية التي يتنازل عنها للآخرين من أجل الحفاظ على حريته نفسها، حيث تصبح المدينة هي السيادة أو السلطة لكل الأفراد، مع أنها، وبنفس الوقت، تقيّد حرياتهم وتكبلها. فيقول روسو يولد الإنسان حراً ولكنه مكبل بالأغلال في كل مكان

<sup>48</sup> -حسن الزهراوي، حقوق الإنسان: قراءة تاريخية ومقارنة في الأنس والمنطلقات الفلسفية، (مقال)، الحوار المتمدن، تريخ الصدور:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=512619&r=0> /2016/4/9

<sup>49</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 136، وانظر: روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، مصر، 2013. ص 45

<sup>50</sup> - إبراهيم الحيدري، روسو وحرية الإنسان الطبيعية، (مقال)، موقع إيلاف،

<https://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/5/437986.html> تاريخ النشر 11 ماي 2000، وانظر: روسو، العقد

الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، مصر، 2013.

ومعنى ذلك أن الإنسان تنازل بموجب العقد الاجتماعي عن حقه الطبيعي وكذلك عن حريته الطبيعية، انطلاقاً من أن الإنسان ليس إنساناً عاقلاً. إلا أنه رأى بنفس الوقت، بأن للإنسان خاصية اجتماعية مميزة هي قابليته للكمال، ومعنى ذلك أنه من الممكن إصلاح الجنس البشري<sup>51</sup>. لقد تأثر روسو بهوبز حين أكد على أن الحياة الاجتماعية ليست فطرية لأن الأفراد كانوا قد اضطروا لها لحاجتهم إليها، غير أنه اختلف مع هوبز أيضاً حين أشار إلى أن حياة الإنسان الأولى كانت خالية من الشر والشقاء واعتقد بأن الإنسان طيب بطبيعته، وأن جميع الشرور هي من وضع الإنسان نفسه. كما قال بأن كل ما هو طبيعي هو حسن وخير، وكل ما هو من صنع الإنسان هو فاسد وقبيح كما سخر روسو من فولتير في رسالة له إليه قال فيها لو عاد الناس إلى تلك الحالة التي تمنها (أي فولتير) لساروا على أربع مؤكداً على أن عدم المساواة والشقاء بين الناس يعود إلى سبب جوهري هو نظام الملكية الفاسد الذي يقوم على عدم توزيع الثروة توزيعاً عادلاً<sup>52</sup>؛ بل إن روسو يقول (إن أول إنسان وضع يده على أرض معينة وقال إنها ملكي، ووجد من حوله قوماً بسطاء يصدقون ادعاءه، كان هذا أول فرد انشأ المجتمع المدني. وهو بهذا أول من خلق الجرائم والحروب والقتل والبؤس بين أفراد الجنس البشري ولكن عندما رأى الأفراد ما تؤدي إليه الملكية واجتياز الثروة من مظالم وأضرار، فكروا في إنشاء النظم التي تخفف من مساوئها، وبذلك نشأت القوانين لتمديد حق المالكين المطلق، وهذا ما دعاه بالعقد الاجتماعي).<sup>53</sup> وقد بين روسو أن الحقوق في لعقد الاجتماعي تتمثل خصوصاً في: (الحرية في إطار طاعة القانون، المساواة، الحق في العدل، حق التعليم، سيادة الشعب)<sup>54</sup>.

فقد (أعطى روسو للحرية والمساواة أهمية كبيرة وهاجم فيها المجتمع والملكية الخاصة باعتبارهما من أسباب الظلم وعدم المساواة. مثلما انتقد وبشدة زيف المبادئ الأخلاقية التي سادت في مجتمعه، لقد كان التفاوت واحداً من أكثر اهتمامات روسو الذي كان منتشرًا من حوله. ومن أكثر الموضوعات شيوعاً في فلسفته، التي حاول فيها اكتشاف مبادئ النظام السياسي التي يمكن أن تقلل التفاوت بين الناس إلى الحد الأدنى)<sup>55</sup>.

وكتاب روسو المعنون بأصل التفاوت بين الناس هو (نتيجة تأملاته حول المساواة الطبيعية المقررة بين البشر، وتأملاته حول اللامساواة التي خلفوها. فبالرغم من أن هناك اختلافات وفروقات طبيعية بين الأفراد واختلافات جسمية وذهنية وكذلك في المواهب والقدرات على الإنتاج والتحصيل، غير أن العلاقات السياسية المختلفة التي استقرت بين الناس إما أن تبالغ أو تقلل أو تعوض هذه اللامساواة الأصلية. كما ذهب روسو إلى أنه كلما ازدادت القوة أو الثروة، فإنه لا يمكن أبداً خلق الحق المشروع، لأن الخضوع للقوة هو عمل من أعمال الضرورة لا

<sup>51</sup>- إبراهيم الحيدري، المرجع نفسه، وانظر: روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، مصر، 2013، ص 23.

<sup>52</sup>- إبراهيم الحيدري، المرجع نفسه.

<sup>53</sup>- إبراهيم الحيدري، المرجع نفسه.

<sup>54</sup>- انظر: أنسام عامر السوداني، المرجع سابق 140 وما بعدها

<sup>55</sup>- إبراهيم الحيدري، المرجع السابق.

الإرادة، وعلى الأغلب هو عمل من أعمال الحرص. فبأي معنى يمكن أن يعد واجباً؟ وعلى ذلك فلما لا يكون لإنسان بالطبيعة حق السيطرة على إنسان آخر، ولا يمكن للسلطة أن تستمد من القوة، فإنه ينتهي إلى أن الحل الوحيد المشروع لمشكلة السلطة السياسية هو العقد الاجتماعي، فهو الحق الذي يجعل من إرادة الناس ذات سيادة. وبدون هذا الأساس التعاقدية فإن تعهدات النظام السياسي لا يمكن أن تكون سوى خلاف لا معقول، وطغيان خاضع لأعظم قدر من سوء الاستخدام. وعلى العكس من ذلك يقول في كتابه العقد الاجتماعي انه بدلاً من تدمير المساواة الطبيعية وهو الاتفاق الأساسي، تستبدل المساواة الأخلاقية المشروعة بالمساواة البدنية التي أقرتها الطبيعة بين البشر. والتي رغم أنهم قد لا يكونون متساوين من حيث القوة والذكاء، تجعلهم جميعاً متساوين عن طريق التعاقد والحق وعن طريق إعطاء الكل نصيباً متساوياً في القوة المشروعة، فإن النظام السياسي الذي يبنى على نحو جيد يستطيع أن يجعل المجتمع المدني حالة من المساواة أعظم من الحالة الموجودة بينهم على نحو طبيعي<sup>56</sup>. وفي كل ما نشره روسو في مصنفاته (رسم الخطوط العريضة للنظم التي كان يعتقد، أنها لازمة لإقامة ديمقراطية يشارك فيها كافة المواطنين.و يعتقد أن القوانين يتعيّن عليها أن تعبر عن الإرادة العامة للشعب وأي نوع من الحكم يمكن أن يكتسب الصفة الشرعية مادام النظام الاجتماعي القائم إجماعياً. واستناداً إلى ذلك، فإن أشكال كافة الحكم تتجه في آخر الأمر إلى الضعف والذبول. ولا يمكن كبح التدهور إلا من خلال الإمساك بزمام المعايير الأخلاقية، ومن خلال إسقاط جماعات المصالح الخاصة)<sup>57</sup>

#### المبحث الرابع: فلسفة حقوق الإنسان عند مونتيسكيو (ت1755)

من أبرز من نادى بالحرية وعرفها بضوابطها واقترح بعض ضمانات تكريسها هو مونتيسكيو في كتابه روح القوانين، فالحرية عند مونتيسكيو تستند بالأساس استمدادا ومآلاً إلى سلطة القانون الذي وضعه الشعب في إطار العقد الاجتماعي تحقيقاً لحرته وحفظاً لمصالحه، ف (الحرية عنده هي الحق في أن يفعل الفرد ما يريد ضمن ما تسمح به القوانين، ولا يجبر أي فرد على فعل ما لا يرغب؛ لأن فعل ما تحرمه القوانين يفقد حرته.. فالحرية عنده هي سلطة القانون لا سلطة الشعب وسلطة القوانين هي حرية الشعب)<sup>58</sup>. ، و التي تعني حرية الشعب، و لأن الحرية هي الحق في أن يفعل الإنسان كل شيء ما حدود ما تسمح به القوانين. فإنه إذا ما استطاع أي مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين فإنه يفقد بذلك حرته. لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية. و لكي يحصل الإنسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلاً خاصاً لا يخاف في ظلّه المواطن الحر. وقد أكد على مسألة القوانين وبين أنواعها، ودعا للفصل بين السلطات في كتاب روح القوانين.

<sup>56</sup> - إبراهيم الحيدري، المرجع السابق.

<sup>57</sup> - إبراهيم الحيدري، المرجع السابق.

<sup>58</sup> - محفوظ مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، ص108، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط3، 2007م، انظر: أنسام عامر السوداني، فلسفة حقوق الإنسان، 129-130.

حيث يرى مونتيسكيو (أنه في أي دولة توجد ثلاث سلط: السلطة التشريعية تشرع وتسن القوانين والنظم، وسلطة تنفيذية أي الحكومة وسلطة قضائية هي التي تحكم في النزاعات التي تنشأ بين الأفراد .. إنها سلطة تصدر الأحكام وتعاقب الجناة الخارجين عن القانون دورها مجتمعة توفير طمأنينة النفس للمواطنين ويجب على الحكومة في (الأطروحة المونتيسكيوية) ان جازت هذه النسبة أيضا أن تكون في مستوى تضمن للمواطن ألا يخاف من مواطن آخر . مونتيسكيو حينما دعا إلى فصل السلط وفك بعضها البعض حتى لا تكون مركوزة ومركزة في يد شخص واحد وقدم في كتابه روح القوانين الذي يقع في جزأين مبررات عقلية، يرى مونتيسكيو أن السلط والأجهزة الثلاث المذكورة حينما تجتمع في يد شخص واحد فانه لا يعود أي مكان للحرية لان هذا الشخص سيصدر قوانين استبدادية وسيطبقها أيضا بطريقة استبدادية: يقول لن تكون هناك حرية بالمرّة إذا لم تكن السلطة المتعلقة بإصدار الأحكام منفصلة عن التشريعية والتنفيذية وإذا اجتمعت هذه السلط في يد هيئة او شخص واحد فان كل شيء سيتعرض للضياع)<sup>59</sup>.

### المبحث الخامس: فلسفة حقوق الإنسان عند سبينوزا (ت1677)

على غرار من سبق أسهم الفيلسوف الهولندي سبينوزا في التأسيس للأصول الفلسفية لحقوق الإنسان لاسيما في كتابه (اللاهوت والسياسة)؛ حيث اهتم أكثر بقيمة الحرية التي جعلها أس بناء الدولة الحديثة؛ حيث يرى أن(الحرية عند سبينوزا هي الغاية من تأسيس الدولة.. الغاية من تأسيس الدولة حسب سبينوزا ليس هو تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات بل إن المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كي تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام ، بحيث يتسنى لهم استخدام عقولهم استخداما حرا، أي أن سبينوزا كان من فلاسفة الحق الطبيعي والأطروحة المركزية التي تقوم عليه هذه المدرسة أن الحقوق والحريات الإنسانية سابقة عن نشوء الدولة إنما وجدت الأخيرة فقط لكي تصون وتحمي هذه الحقوق والحريات الإنسانية.. إذن الحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة، إن الشرط الضروري لقيام الدولة هي أن تنبع سلطة إصدار القرار من الجماعة أو من بعض الأفراد أو فرد واحد ولما كانت أحكام الناس إذا ما تركوا أحرارا اختلفوا فيما بينهم كل الاختلاف ولما كان كل فرد يظن انه وحده الذي يعلم كل شيء ونظرا انه من المستحيل ان يفكر الناس ويعبروا عن أفكارهم بطريقة واحدة فانهم ما كانوا ليعيشوا في سلام لو لم يتخل كل فرد عن حقه. بحيث يتنازل كل فرد من أفراد المجتمع عن جزء من حقوقه مقابل ان تضمن له الدولة العيش في سلام، وتحدث أيضا سبينوزا عما اسماه المشاغب العاصي الذي يستنكر قانونا صدر من السلطات العليا ويرى فيه ظلما وإجحافا ويحاول إلغاءه. ويتحدث في المقابل عن المواطن الصالح الذي يستنكر كما يربط سبينوزا في كثير من نصوصه بين العدالة والتقوى. والمواطن من حقوقه حسب سبينوزا له الحق أن يبدي ويمارس نقده للقانون لكن حسبه في حدود ما يضمن الامن الداخلي للدولة. .. كما انتصر أيضا لحرية التعبير وحرية التفكير باعتبارها من أهم الأسس والحقوق الطبيعية للإنسان. ويقول أيضا إن دعاة الفتنة هم

أولئك الذين يدينون كتابات الآخرين ويشيرون غضب الشعوب ضد مؤلفيها" وإن مثيري الشغب الحقيقيون هم الذين يريدون في دولة حرة القضاء على حرية الرأي التي لا يمكن قمعها.. ففي الحرية يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقد.. والاعتراف بهذه الحرية حسب سينيوزا لا يهدد حق السلطة العليا أو هيمنتها)<sup>60</sup>.

**خلاصة:** خلاصة ما سبق يمكن القول: (تأسس حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي على فكرة "الحق الطبيعي" التي أثرت عن مدرسة الحق الطبيعي في الفلسفة، كما نظر لها الفيلسوف الإنجليزي جون لوك. وهي بدورها تستمد وجودها من فكرة القانون الطبيعي، وهو "القانون المستنتج من طبيعة الناس أنفسهم ومن علاقتهم فيما بينهم بعيداً عن أي اتفاق أو تشريع. وبهذا فهو تلك القواعد التي بإمكانها ألا تتمتع بالوجود أو لم توجد في الواقع بل مرة ضمن القانون الوضعي. ولكنها - من جهة أخرى - قواعد يعتقد أنه كان بإمكانها أو - إذا ارتأينا أنها ستكون مفيدة - كان عليها أن توجد". ويتوصل الإنسان إلى معرفة القانون الطبيعي عن طريق العقل الذي يقوم "باستنباط التشريعات الكفيلة بصيانة الحقوق الفردية من القانون الطبيعي الأزلي الذي لا يتغير." وهناك ترابط عضوي بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة الحرية الفردية (الليبرالية) التي هي أساس فكرة الديمقراطية. فالحق الطبيعي في هذه الفلسفة يولد مع الفرد لا مع الجماعة، لأن وجود الفرد سابق على وجود الجماعة ومؤسساتها، ولأن هذه المؤسسات (الدولة تحديداً) ما وجدت إلا لحماية الفرد وصيانة حقوقه، وإن كان الفلاسفة الغربيين - أمثال هوبز ولوك وروسو - لم يتفوقوا على طبيعة هذه الحقوق إلا من حيث المبدأ)<sup>61</sup>.

ويقوم هذا المذهب الليبرالي على (أسس هي:

أولاً: الحقوق الطبيعية للأفراد سابقة للوجود السياسي، وتقع على الدولة مسؤولية احترام الحقوق والحريات الفردية.  
ثانياً علاج التناقض القائم بين السلطة والحرية، يحسم لصالح الحرية الفردية؛ لأن غاية الدولة هي المحافظة عليها.  
ثالثاً: يتضمن جعل الحرية قاعدة الوجود السياسي، تقييد سلطة الدولة، ومنعها من التعسف بتقييد حرية الفرد<sup>62</sup>. ولهذا كانت فكرة حقوق الإنسان (هي الركن الأول في أركان الديمقراطية الغربية تليها فكرة دولة المؤسسات، ثم فكرة التداول السلمي للسلطة بين الأحزاب السياسية، كما يقول محمد عابد الجابري. وهناك علاقة أخرى خفية بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة البقاء للأصلح التي أشاعها داروين في الفكر الغربي. إذ من المعروف أن فكرة الحقوق الفردية تميل إلى استبعاد الدولة وتقييد السلطة لحساب الفرد، وتكتفي منها بدور الحامي لهذه الحقوق، وهو دور سلمي للدولة. ومبرر ذلك في هذه الفلسفة التطورية أن القانون الطبيعي ما هو إلا قانون الصراع بين أطراف القوة والضعف، وعادة ما ينتهي لصالح الأقوى/ الأصلح، وينبغي احترام هذا القانون. وقد نشأ المذهب الرأسمالي الغربي على هدي هذه الفلسفة الداروينية أيضاً)<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> -حسن الزهراوي، مرجع سابق.

<sup>61</sup> - محمد سبيلا، المرجع نفسه

<sup>62</sup> - محمد سبيلا، المرجع نفسه

<sup>63</sup> - محمد سبيلا، المرجع نفسه

## المحاضرة الثامنة: تطور حقوق الإنسان في النظرية الليبرالية المعاصرة

تعد البيئة الليبرالية الأرض الخصبة التي نتجت فيها وأثمرت فكرة حقوق الإنسان في نسختها الحديثة؛ حيث تصدى للتأسيس لها كحقوق مدنية قانونية ملزمة الكثير من الكتابات الغربية؛ لاسيما ما في عصر الأنوار وما قبله أو بعده بقليل؛ وقد سبق التعرض لنماذج من بعض من هؤلاء الرواد في المحاضرات السابقة على غرار مونتيسكيو وهوبز وجون لوك وروسو وغيرهم، وفيما يأتي عرض كرونولوجي لمسيرة فلسفة حقوق الإنسان في مجال الفكر الليبرالي:

**أولاً- تطور حقوق الإنسان في المنظومة الليبرالية:** لقد ظهرت الليبرالية، بعد انتصارها على النظام الكنسي الإقطاعي الأوروبي، بصفاتها التيار الإيديولوجي الذي يطالب بالتقدم عن طريق الحرية انسجاما مع شعارها المركزي "دعه يمر، دعه يعمل". الشيء الذي جعل العديد من الفلاسفة والمؤرخين يجزمون بأن حقوق الإنسان، بالمفهوم المتداول به اليوم عالميا، ولد وترعرع في أحضان النظام الليبرالي. وبالنظر إلى المراحل التي قطعتها الليبرالية في نموها التاريخي فإن نظرتها لحقوق الإنسان تغيرت بتغير تلك المراحل. وذلك ما يتضح من خلال ما يلي:

**1-1- مرحلة فلسفة النهضة التي أعلنت من قيمة الفرد:** نادى رواد النهضة الأوروبية بحرية الفرد في كل شيء باعتبار أن الفرد أسبق من المجتمع وأسمى منه. واعتبار الفرد قيمة قائمة بذاتها له جذور تاريخية تتجه نحو ما يعرف بـ"القانون الطبيعي" الذي منه استلهم فلاسفة النهضة فكرة الإنسان الفرد التي نظر لها الفيلسوف كانط (عمانويل) جاعلا بذلك "الإنسان غاية بذاته وليس وسيلة"، لذا يجب معاملته أخلاقيا بهذه الصفة وذلك ما أثبتته في كتابه الشهير: "مشروع من أجل السلم الدائم"<sup>64</sup>.

وهكذا مضى مفكرو الليبرالية بعيدا بنظرية القانون الطبيعي حيث اتخذوها وسيلة للحد من السلطة المطلقة للملوك الحاكمين.

**1-2- مرحلة اعتبار مشروعية السلطة لا تكون إلا عبر العقد الاجتماعي وحكم القانون؛ من خلال تأكيدهم على المبادئ الثلاثة التالية:**

. إن الشعب هو مصدر السلطات جميعها.  
. إن السيادة حق للشعب وحده، وأن الحاكم يمارس حقوق السيادة ومظاهرها فقط.  
. إن الدولة هي جهاز ذو أساس تعاقدية وبهذه المبادئ وصل مفكرو الليبرالية إلى حقيقة هامة، مفادها أن مقياس الحريات والحقوق داخل الدولة هو في مدى خضوع المشرع لحكم القانون<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> - أنطوان سيف، الإنسان العربي وحقوق الإنسان.. مجلة الفكر العربي، ص50، نقلا عن: عبد السلام السعيد، خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر(مقال) مجلة منبر الجابري، العدد 41 (12) سبتمبر 2001، [https://www.aljabriabed.net/n41\\_02said.htm](https://www.aljabriabed.net/n41_02said.htm) ص41-50

<sup>65</sup> - حقي إسماعيل بروتو. فلسفة الليبرالية والاشتراكية في حقوق الإنسان.. مجلة الوحدة، العدد 63-64، السنة 1990، ص53، نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص41-50

1-3- مرحلة إيجاد التوازن الصعب بين الغاية الفردية والوسيلة الجماعية<sup>66</sup>.

1-4- مرحلة وضع الدساتير في القرن التاسع عشر (19): إذا ما تتبعنا التطور التاريخي للحريات والحقوق سنلاحظ أنها قد بدأت كفكرة يدعو لها المفكرون ثم صارت عقيدة وبرنامجا لكفاح الشعوب ضد الحكام الطغاة سعيا وراء التحرر. وقد تبلور كفاح الشعوب خلال القرن 19 بأوروبا في شكل وثائق قانونية (دساتير) تتضمن الشروط التي أملتتها الشعوب المنتصرة على حكامها، وتلك الشروط تتمثل في حقوق وواجبات كل من الحكام والمحكومين معا. وبهذا وصلت الليبرالية في القرن التاسع عشر إلى مرحلة النضج الذي تجلّى في مظهرين: . المظهر السياسي: تأسيس دولة القانونن المظهر الاجتماعي والاقتصادي: جعل حق الملكية مقدسا يعلو على جميع الحقوق؛ لكن بظهور الأنظمة الديكتاتورية (هتلر، فرانكو، سالازار..). وباندلاع نيران الحرب العالمية الثانية، انتهكت حقوق الإنسان أيما انتهاك بفعل عدم احترام السلطات الوطنية لمنطوق الوثائق التي تنص على حقوق الإنسان مما دفع بالأنظمة الليبرالية الديمقراطية أن تنزع المنتظم الدولي لإصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948. وقد كانت معالم الفلسفة الليبرالية واضحة في مضامين جل مواده الثلاثين الشيء الذي جعل ويجعل الأنظمة الديمقراطية الليبرالية تدعي اليوم أن العالم مدين لها بتقرير حقوق الإنسان وبأنها صاحبة الفضل في إقرار تلك الحقوق وتقنينها وإضفاء الشرعية عليها في موثيق وإعلانات دولية<sup>67</sup>.

ومع ذلك هناك من يرى أن "حقوق الإنسان لا ينبغي البحث عنها حقيقة في نصوص المشرعين أو في صياغة الفقهاء أو في أقوال الفلاسفة والخلقين، أي لا ينبغي أن ينظر إليها من خلال تلك القواعد النظرية والإعلانات.. وإنما ينبغي البحث عن حقوق الإنسان في الممارسات والتطبيقات على أرض الواقع"<sup>68</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيين المعاصرين على غرار حنة أرندت وهابرماس وكارل بوبر وغيرهم أسهموا وما انفك بعضهم يسهم في تقديم قراءات نقدية وأخرى تأسيسية لقضية حقوق الإنسان رغم أن العالم المعاصر قد تجاوز مرحلة التأسيس الفلسفي لحقوق الإنسان إلى مرحلة تسطير الإعلانات والعهدود والبروتوكولات ووضع ضمانات تحقيق وتجسيد حقوق الإنسان وآليات حمايتها على المستوى الدولي والإقليمي والوطني، لكن إسهاماتهم مهمة جدا لضمان وجود فكر حقوقي حي ناقد ومستشرف يسير جنيا إلى جنب مع القانون خدمة للبشرية وانهتافا من كل أغلال قد تعود مجددا لتقويض حقوق الإنسان، لاسيما وأن أجيال حقوق الإنسان في تطور مطرد فلم تعد قاصرة على الحقوق التقليدية في القضايا المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وقضية تقرير مصير الشعوب والمساواة، بل تجاوزت ذلك إلى الحقوق البيئية وغيرها، ولعل أزمة كورونا المستجد هذا الوباء العالمي الذي سيكون له ما بعده؛ حيث ينتظر أن تتعرض حقوق الإنسان لنقد فلسفي عميق

<sup>66</sup> - عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص 41-50

<sup>67</sup> - حقي إسماعيل بروني، المرجع نفسه، ص 51، نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص 41-50

<sup>68</sup> - علي حرب، لعبة المعنى. المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص 152 نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص 41-

لا يضيف فقط حقوقاً جديدة أو يعطيها الصفة الكونية على غرار الحق في الصحة والنظافة بل سيعيد ترتيب بعض الحقوق التي اعتقد العالم أنها مسلمت؛ سواء بالعودة لاحترام خصوصيات الشعوب والحضارات وقيم الأديان أو إخراج بعض السلوكيات البشرية المنافية للطبيعة والفكرة من دائرة حقوق الإنسان على غرار المثلية وغيرها.

**ثانياً- نقد جيريمي بينثام للحقوق الطبيعية (ت 1832):** انتقد فيلسوف القرن الثامن عشر جيريمي بينثام إعلان حقوق الإنسان والمواطن في كتابه "الفوضى الأناركية". وأكد شهرة أن مفهوم الحقوق الطبيعية كان "هراء مبني على ركائز متينة". انتقد بينثام "الإعلان" في كلاً من اللغة التي تبناها والنظريات التي يفترضها. "انظر إلى الرسالة، تجد هراء؛ انظر إلى ما وراء الرسالة، لا تجد شيئاً". وكان أحد الانتقادات التي وجهها بينثام ضد "الإعلان" تأكيداً على الحقوق في شكل معايير مطلقة وعالمية. وحدد أن الحقوق المطلقة التي يملكها الجميع على قدم المساواة لا معنى لها وغير مرغوب فيها. إنهم يفتقرون إلى المعنى لأنه إذا كان لدى الجميع، على سبيل المثال، حرية غير محدودة، فلا يوجد ما يمنعهم من استخدام تلك الحرية في المساس بحرية الآخرين. وحتى إذا اعترف المدافعون عن الحقوق المطلقة بهذه الضرورة، كما فعل أنصار "الإعلان"، فإن بينثام يجادل بأن ذلك عبث". سيكون هناك بالطبع تناقض ذاتي، لأن هذه الحقوق، في الوقت نفسه الذي أعلن فيه وجودها، أعلن أنها غير قابلة للتطبيق؛ ولا يمكن تفسيرها... وهذا لا يعني شيئاً ما لم يتم استثناء تدخل القوانين". بالإضافة إلى هذا التناقض، حذر بينثام من مخاطر إعطاء الحقوق القيمة المطلقة. إن الحكومة القادرة على حماية حق كل شخص على قدم المساواة هي حكومة ذات طموح يهدف إلى العيش في مدينة فاضلة، لكن "الإعلان" يصفها بأنها شروط شرعية واجب نفاذه. ضد كل حكومة تخفق في أي درجة من الوفاء بهذه التوقعات، إذن، فإن الهدف المعلن من هذا البيان هو إثارة التمرد. "لا ينكر بينثام أن هناك بعض القوانين الخاطئة من الناحية الأخلاقية. عدم ارتياحه يبرر بسهولة دعوة ثورية إلى السلاح والحرب - مع العنف والفوضى والدمار المرتبط به - على أساس قانون بغض. من بين الأخطاء النظرية، كان بينثام يعتقد أن الحقوق الطبيعية هي بناء متبني لتحقيق الأهداف الأنانية للمصممين، والتي لا يمكن العثور على أساس منطقي لها. واعترف بأنه قد يكون من المرغوب فيه الحصول على حقوق، ولكن "السبب في الرغبة في تأسيس حق معين، ليس هو هذا الحق؛ فالطلب ليس العرض؛ الجوع ليس خبزاً". إن إرساء حقوق قائمة بمقتضى قوانين يسنّها صاحب السيادة كان منطقاً سليماً، ولكن تأكيد الحقوق التي أنشأتها الطبيعة لم يكن صحيحاً". إن الحق الطبيعي هو ابناً لم يكن له أباً أبداً". م. يعتقد بينثام أنه لا يوجد أساس منطقي لنظرية الحقوق الطبيعية، لكنه يعتقد أن نهجهم الفردي يضر بالمجتمع. كان بينثام يعتقد أن المجتمع يعتمد على قدرة الناس على السعي وراء الخير الأكبر، وليس فقط الرضا قصير الأجل لرغباتهم الخاصة. كان النهوض بالحقوق الطبيعية، التي رآها احتفالاً بالأنانية، هو توفير الوسائل لكسر المجتمع الاجتماعي الذي يجعل حياة الإنسان محتملة<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> - انظر: أنسام عامر السوداني، نفسه 140 وما بعدها



## المحاضرة التاسعة: حقوق الإنسان في الفكر الاشتراكي

لم تجد حقوق الإنسان حين صدور أوائل وثائقها في العصر الحديث صدى إيجابيا في المعسكر الشرقي؛ الشيوعي الاشتراكي؛ حيث عدت ضربا ضروب الهيمنة الامبريالية ووسيلة لتبرير سطوة البورجوازية؛ التي تقف الاشتراكية ومنظورها علة طرف النقيض منها؛ بل تسعى لتقويضها من الأساس لأنه لا سيادة للاشتراكية إلا على أنقاض الليبرالية؛ لكن ذلك لا يعني رفض هذا الفكر لفكرة حقوق الإنسان بالأساس؛ بل إنها تقرها لكن من منظور مختلف عن الفكر الليبرالي السائد؛ حقوق ستجد حضورها في ظل الجماعة وليس في أحادية الفردانية، وقد تكلمنا سابقا عن تطور مفهوم حقوق الإنسان تبعا لتطور الفكر الليبرالي نفسه، هذا الفكر الذي ولد في أحضان المذهب الفردي مرتكزا على مفهوم معين للحرية باعتبارها حقا للفرد تقوم الدولة بحمايته خاصة مع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حيث أصبح دور الدولة ينحصر في حماية تلك الحرية الفردية دون العمل على توفيرها، وهو ما يعرف في علم السياسة بنظام "الدولة الحارسة" لحقوق الملكية والحريات للأفراد تمشيا مع الشعار الليبرالي "دعه يمر، دعه يعمل". وقد نتج عن هذه السياسة الليبرالية المزيد من إغتناء الطبقة البورجوازية/الرأسمالية على حساب تفجير وتكديح و"بلترة" "Prolétarisation" الطبقتين العمالية والشعبية مما جعل الكثيرين يرون أنه إذا كان النظام الرأسمالي الجسد للفلسفة الليبرالية قد كسب مشروعية تاريخية في أوروبا في القرن التاسع عشر، فإنه رغم ذلك لم يحقق إلا مشروعية إنسانية ناقصة! ففي ممارسات هذا النظام هزم فكر الأنوار (المساواة، الحرية، الإخاء) لتنتصر قيم الاستغلال والاستلاب والتفاوت الطبقي، ومن هذه الهزيمة كانت ولادة فكر اشتراكي بدأ يدفع قدما الصيغ الفكرية والنظرية الإنسانية الصادقة انطلاقا من رؤية علمية تاريخية شاملة (المادية التاريخية والمادية الجدلية). فالهغلي اليساري الشاب كارل ماركس (1818-1883م) بدأ يكون نفسه كمفكر، خارج دائرة الفلسفة الليبرالية/الرأسمالية، اعتمادا على معابنته للظلم الاجتماعي وهو يتفاقم رغم مزاعم الليبراليين بالقضاء عليه وإحقاق حقوق الإنسان كاملة. فقد قام ماركس بتشريح أسس النظام الليبرالي/الرأسمالي بما فيها مقولة حقوق الإنسان رافضا خطاب الليبرالية عن تلك الحقوق لأنه مجرد خدعة علمية<sup>70</sup>..

وفيما يأتي عرض للنقد الماركسي لإعلان حقوق الإنسان ورأيه في هذه الحقوق، وفق ما يأتي:

**أولا- النقد الماركسي لحقوق الإنسان:** في كتابه (حول المسألة اليهودية)، انتقد كارل ماركس "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" كأيدولوجيا برجوازية: قبل كل شيء، نلاحظ حقيقة أن ما يسمى بحقوق الإنسان، ليست سوى حقوق عضو في المجتمع المدني - أي حقوق رجل منفصل عن الرجال الآخرين ومن المجتمع... وفقا لإعلان حقوق الإنسان لعام 1791: الحرية تتمثل في القدرة على القيام بكل شيء لا يضر بالآخرين". الحرية هي حق القيام بكل ما يضر أحداً آخر. إن الحدود التي يمكن لأي شخص التصرف فيها دون إلحاق

<sup>70</sup> - عبد السلام السعيد، خطاب حقوق الإنسان بين الليبرالية والماركسية والفكر الإسلامي المعاصر (مقال) مجلة منبر الجابري،

الأذى بأي شخص آخر يتم تحديدها بموجب القانون، تمامًا كما يتم تحديد الحدود بين حقلين بواسطة خط فاصل". والأمن هو المفهوم الاجتماعي الأسمى للمجتمع البرجوازي، فالمجتمع كله موجود فقط لضمان أن لكل من أعضائه الحق في الحفاظ على شخصه وحقوقه وممتلكاته. وهكذا، بالنسبة لماركس، تستند الحقوق الليبرالية وأفكار العدالة إلى فكرة أن كل واحد منا يحتاج إلى الحماية من البشر الآخرين. ولذلك، فإن الحقوق الليبرالية هي حقوق الفصل، المصممة لحمايةنا من مثل هذه التهديدات المتصورة. الحرية على هذا الرأي، هي التحرر من التدخل. ما ينكره هذا الرأي هو إمكانية - حسب ماركس - أن الحرية الحقيقية يمكن العثور عليها بشكل إيجابي في علاقاتنا مع الآخرين. يمكن العثور عليها في المجتمع البشري، وليس في عزلة. لذا فإن الإصرار على نظام من الحقوق، يشجعنا على رؤية بعضنا البعض بطرق تقوض إمكانية الحرية الحقيقية التي قد نجددها في التحرر البشري<sup>71</sup>.

فماركس يقدم نقدا لادعا لمقولة حقوق الإنسان من خلال تأكيده على المعطيات التالية:

2-1- الإنسان المجتمع لا الإنسان الفرد: إن إيمان ماركس بجدوى المادية التاريخية في فهم سيرورة الوجود الإنساني انطلاقا من أن العامل المادي هو محرك التاريخ البشري، جعله يرفض ربط حقوق الإنسان انطلاقا بـ "الطبيعة". ذلك أن الطبيعة هي في الواقع ماهية مجردة بينما أن ماهية الإنسانية ليست للفرد المعزول، بل هي في واقعيتها مجموع العلاقات الاجتماعية<sup>72</sup>. "الناجئة عن صراع الإنسان مع الطبيعة من جهة، وصراع الإنسان مع أخيه الإنسان من جهة ثانية. وعليه فحقوق وحرريات هذا الإنسان ليست صفات خاصة بإنسان لا-زمني ولا-تاريخي، وإنما هي في الواقع صفات لأفراد منحرفين في سيرورة الإنتاج الاجتماعي. لذا لا يجب، حسب النظرية الماركسية، فصل حقوق الإنسان عن حالة التطور الاجتماعي/التاريخي للمجتمع لأن تلك الحقوق تتغير وفقا لذلك التطور ومعه في نفس الوقت. لقد وعى ماركس التشويه الأخلاقي الذي أحدثته النظرية الليبرالية في نظرتها للإنسان باعتبارها إياه فردا معزولا عن التاريخ وصورته، وعن المجتمع وعلاقاته وصراعاته، فقال: لا وجود لحقوق الإنسان إلا ضمن حقوق المجتمع<sup>73</sup>.

2-2- حقوق الإنسان: حقوق شكلية: ينعت ماركس الحقوق التي جاءت في إعلان حقوق الإنسان والمواطن للثورة الفرنسية لعام 1789 بأنها ما هي في الواقع سوى حقوق شكلية ما دام لا يوجد الناس في نفس الوضعية الاجتماعية/الاقتصادية. ففي ظل مجتمع ليبرالي يرتكز قانونيا على مبدأ اللاتكافؤ في توزيع الثروة بين أفرادها، يطرح ماركس على الليبراليين الأسئلة المرحجة التالية:

. ما الحاجة لحق الحرية بالنسبة للذي يوجد في علاقة تبعية كلية لرب المعمل؟

. ما جدوى الحق في الملكية بالنسبة لمن لا يملك شيئا؟

<sup>71</sup> - فلسفة حقوق الإنسان، (مقال)، [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81\\_](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81_)

<sup>72</sup> - سليفان ماتون، نفس المرجع، ص71، نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق، ص41-50

<sup>73</sup> - عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص41-50.

. ما الحاجة إلى الحق في ضمان الأمن بالنسبة لمن يموت جوعاً؟  
. ما معنى وما قيمة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية إذا لم يتعد الأمر إعلانها إلى ضمانها الفعلي عن طريق إقامة شروط اجتماعية واقتصادية تمكن من ممارستها فعلياً؟

. ما جدوى الحق في العمل بالنسبة للعاطل الذي لا يمكن أن يجد عملاً؟<sup>74</sup>. ألا يكون منح الحقوق السياسية من قبل النظام الليبرالي للمواطنين أو منحهم الحماية من تدخل السلطة في رأي أفراد نصف عراة، أميين، حفاة، يشكون من سوء التغذية ومن الأمراض نوعاً من الاستهزاء بظروف هؤلاء الأفراد؟ ذلك لأنهم في حاجة إلى التغذية والرعاية الطبية والتعليم... قبل أن يصبحوا قادرين على فهم الحرية وطريقة الاستفادة منها على الوجه الأصح والأكمل. في الواقع "هناك أولويات مهمة وحالات تكون فيها الأحذية أهم من أعمال شكسبير، ليست الحرية الفردية حاجة أو مطلباً أساسياً للأفراد جميعاً على حد سواء"<sup>75</sup>

2-3- حقوق الإنسان: حقوق أنانية وذات وظيفة إيديولوجية: من خلال مناقشته لقضية حقوق الإنسان كما طرحها الفكر الليبرالي يستنتج ماركس أن عقيدة حقوق الإنسان ليست سوى إيديولوجيا تدافع بالأساس عن القيم الأنانية للمجتمع البرجوازي التي تجعل من الإنسان شخصاً معزولاً عن الآخرين، بينما هو قبل كل شيء موجود اجتماعي لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بالجماعة الاجتماعية وداخلها، أي داخل علاقته مع الناس وبهم. وهكذا: فالحق في الحرية الذي يتم تعريفه بأنه هو "الحق في كل ما لا يضر بالآخرين" هو في العمق حق الفرد في عدم الاهتمام بالآخرين، هو حق الفرد في الانطواء على ذاته، وبشكل أناني ونرجسي، إنه حق العزل والتفرقة والأنانية كما يرى ماركس. وحق الملكية هو كذلك حق الفرد في التمتع بممتلكاته الشخصية دون الاهتمام بالآخرين الذين لا يملكون شيئاً: إنه الحق في الأنانية كذلك. وهكذا يتضح أن حقوق الإنسان في المجتمع الليبرالي الرأسمالي حسب المنظور الماركسي ما هي إلا حقوق في خدمة مصالح الطبقة البرجوازية الرأسمالية، وبذلك فهي حقوق ذات وظيفة إيديولوجية كما أنها حقوق خاصة بالفرد دون المجتمع. لذلك فهي كذلك أنانية؛ كل هذه الملاحظات جعلت ماركس يزداد اقتناعاً بأنه لا وجود لمفهوم الحق!<sup>76</sup>

2-4- الحق: مفهوم ليبرالي متجاوز: يرى جيليو (رولان) Roland Guilliot (أنه إذا كانت الحرية هي القيمة النيرة (Valeur phare) للحضارة الحديثة، فإن صورتها لا تتحدد بالقانون الذي نطالب به، فالحرية تملك وجهاً آخر يجعلنا نتساءل عن من هو الإنسان الحر؟<sup>77</sup>

<sup>74</sup> - سليفان ماتون، نفس المرجع، ص71، نقلاً عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق. ص41-50

<sup>75</sup> - إيزايا برلين، حدود الحرية، ترجمة جمانا طالب، دار الساقى، 1992، ص14. نقلاً عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص41-50.

<sup>76</sup> - عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص41-50.

<sup>77</sup> - 71p, Que sais-je, PUF, Guilliot (Rolland), La liberté, Paris, 1995, نقلاً عن: عبد

السلام السعيد، المرجع السابق. ص41-50

فبالنسبة لماركس: الإنسان الحر فعلا لا زال لم يولد بعد، إنه مشروع مستقبلي لأن النظرية الماركسية ترى أن التاريخ الذي نعرفه ما هو إلا مقدمة للتاريخ الإنساني الحقيقي الذي لم تكتب فصوله بعد؛ فحسب ماركس إن الرأسمالية أدت إلى عبودية الإنسان لشروط حياته، لذا نجدده يقول: "لقد جعلتنا الملكية الخاصة حمقى وضيقي الأفق إلى درجة أننا لا نعتبر موضوعا ما موضوعنا إلا إذا امتلكناه، أي إلا إذا كان بالنسبة لنا رأسمالا أو شيئا يملك، يؤكل، يشرب، يلبس، يسكن"<sup>78</sup> من هنا يبدو أنه لكي نعيد الإنسان إلى وعيه الذاتي وإلى إنسانيته يتعين علينا تجاوز مفهوم الحق، لكن ليس باستبداله بمفهوم "الواجب" كما تطالب بذلك الإيديولوجيا المحافظة أو وضعية أوجست كونت<sup>79</sup>.

**ثانيا- الإسهام الماركسي والاشتراكي في حقوق الإنسان:** رغم النقد الشديد الذي وجهه كارل ماركس والشيوعيون لمفهوم حقوق الإنسان ووثائقها الحديثة إلا أن فكرهم أسهم بشكل أو بآخر في تطور حقوق الإنسان ولو بتصور مختلف عن التصور الليبرالي.

فالحق، -يلاحظ ماركس- مرتبط دائما بالدولة، وهذه الأخيرة هي دوما التعبير عن طبقة مهيمنة على الطبقات الاجتماعية الأخرى. لهذا فالحقوق التي ترعاها قوانين الدولة هي حقوق اللامساواة، هي حقوق طبقية، حتى ولو كان المجتمع اشتراكيا فإن الحق الذي تدافع عنه الدولة الاشتراكية حسب الرؤية الماركسية هو حق اللامساواة لأنه "ستظل الدولة قمعية بما أنها ستستمر في كونها التعبير عن طبقة البرولتاريا. لهذا يجب أن تكون دكتاتورية البرولتاريا مجرد مرحلة انتقالية في اتجاه المرحلة النهائية للتاريخ، مرحلة الشيوعية التي ستمحي خلالها الدولة والحق معا وستزول الطبقات وتقسيم العمل والنقص في الإنتاج الاقتصادي. ففي ظل هذا المجتمع الشيوعي المنشود، مجتمع الإخاء والضمير والوفرة سيصبح الحق نفسه عديم الجدوى بما أن كل حاجيات الناس ستتم تلبية<sup>80</sup>.

بهذا التصور وخلافا للفلسفة الليبرالية، فإن مجتمع ماركس المأمول سيتمكن من تأسيس علاقة التناغم بين الإنسان والطبيعة، وعلاقة التكامل بين الفرد والمجتمع وعلاقة المصالحة الحميمة بين الإنسان وذاته، فينتج عن ذلك كله انعدام الحاجة إلى الحقوق<sup>81</sup>.

وكان المفهوم السوفييتي لحقوق الإنسان مختلفاً عن التصورات السائدة في الغرب. وفقاً للنظرية القانونية الغربية، "إن الفرد هو المستفيد من حقوق الإنسان التي يجب تأكيدها ضد الحكومة"، في حين أن القانون السوفييتي أعلن أن الدولة هي مصدر حقوق الإنسان. لذلك، اعتبر النظام القانوني السوفييتي القانون ذراعاً للسياسة والمحاكم بصفقتها

<sup>78</sup> - سناء أبو شقرا. حقوق جديدة بحلم. مجلة الفكر العربي، العدد 65، السنة 1991، ص. 79 نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص 41-50.

<sup>79</sup> - سليفان ماتون، مرجع سابق، ص 71، نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص 41-50.

<sup>80</sup> - سليفان ماتون، مرجع سابق، ص 73، نقلا عن: عبد السلام السعيد، المرجع السابق ص 41-50.

<sup>81</sup> - عبد السلام السعيد، المرجع السابق. ص 41-50.

وكالات تابعة للحكومة. تم إعطاء الحق لوكالات الشرطة السرية السوفيتية بإصدار أحكام خارج القضاء. فقد ألغى هذا النظام حكم القانون، والحريات المدنية، والعدالة الجنائية، وحقوق الملكية<sup>82</sup> والملاحظ أن حقوق الإنسان في الفكر الشيوعي هي حقوق الطبقات الكادحة طبقة العمال؛ في كل مكان، وحق التحرر من الليبرالية في أرجاء العالم، وهذا أحد أهداف البيان الشيوعي، الذي جاء فيه: (إن تاريخ أي مجتمع، حتى الآن، ليس سوى تاريخ صراعات طبقية. حر وعبد، نبيل وعامي، بارون وقن، معلم وصانع، وبكلمة ظالمون ومظلومون، في تعارض دائم، خاضوا حربا متواصلة، تارة معلنة وطورا مستترة، حربا كانت تنتهي في كل مرة إما بتحول ثوري للمجتمع كله، إما بهلاك كلتا الطبقتين المتصارعتين... فهُم (الشيوعيون) يناضلون لتحقيق الأهداف والمصالح المباشرة للطبقة العاملة... وباختصار يُساند الشيوعيون، في كل مكان، كل حركة ثورية ضد الأوضاع المجتمعية والسياسية القائمة.. وفي كل هذه الحركات يُبرزون مسألة الملكية، مهما كانت درجة تطور الشكل الذي تتخذه، المسألة الأساسية للحركة.)<sup>83</sup>

كما أنه مع القرن العشرين وبانتصار الثورة الاشتراكية البولشفية عام 1917 أحدثت الأفكار الاشتراكية تطورا هاما في الفكر السياسي والاجتماعي الإنساني. فبعد أن كانت فكرة الحقوق الفردية الطبيعية هي الطاغية في النظرة الليبرالية، حل محلها "فكرة التضامن" التي كادت أن تجعل المصلحة الاجتماعية العامة تعلق على سيادة الفرد المزعومة. وبهذا المفهوم الجديد صار الفكر الليبرالي يميز بين نوعين من الديمقراطية: الديمقراطية السياسية: وهدفها الأساسي هو الحد من السلطة السياسية. الديمقراطية الاجتماعية: وهدفها المركزي هو تحقيق العدالة الاجتماعية ما أمكن<sup>84</sup>.

ولا شك أن وجود المجموعة الشرقية الاشتراكية في الهيئة الأمية ومجالسها من نهاية الحرب العالمية الثانية، ومنذ صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948م قد فتح لها المجال للإسهام بشكل إيجابي في تطور حقوق الإنسان؛ لاسيما وأن الكثير من العهود والاتفاقيات والبروتوكولات المتعلقة بها قد صدرت منذ ذلك الوقت تباع عن تلك الهيئة ووقع بشأنها نقاش كبير أسهم فيه الكل؛ من الليبراليين والاشتراكيين ودول عدم الانحياز.

<sup>82</sup> - فلسفة حقوق الإنسان، (مقال)، [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81\\_](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81_)

<sup>83</sup> - راجع هذه الإعلانات وغيرها في: كارل ماركس، فريدريك أنجلز، بيان الحزب الشيوعي، 1848م د.ت. ص 4 وما بعدها.

<sup>84</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

## المحاضرة العاشرة: حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي الحداث والمعاصر:

### أولاً- إسهامات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في حقوق الإنسان:

رغم وجود إرهابات الحديث عن حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي القديم؛ في النصوص الشرعية التأسيسية؛ القرآن والسنة، وعند مختلف الفرق الإسلامية من أهل السنة والمعتزلة والشيعة وغيرهم، ووجودها في كتب فلاسفة الإسلام ومصنفات الفقهاء في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية والتشريع الجنائي والآداب السلطانية، ووجود وثائق إسلامية تتجلى فيها بعض حقوق الإنسان بشكل قد يكون أكثر حضوراً وثباتاً مما هي عليه في الوثائق المعاصرة؛ كما سنرى في الجانب التطبيقي من هذه المادة.

رغم ذلك إلا أن البعض يرى أنه (خلافاً لما جرى في الغرب (أوروبا، أمريكا الشمالية)، فإن المتتبع لمسارات الحركة الفكرية والثقافية العامة في الإسلام المعاصرة بامتداداتها الجيوبوليتيكية الواسعة والمختلفة، سيلاحظ أن اشتغال الخطاب الإسلامي بقضية حقوق الإنسان كقضية فكرية وسياسية وقانونية وحضارية جاء متأخراً جداً، إذ "يمكن أن نؤرخ لهذا الاشتغال بالنصف الأول من عقد الثمانينيات من القرن التاسع عشر. وقد تزايد الاهتمام بصورة مميزة ومتصاعدة مع النصف الثاني من العقد نفسه سواء على الصعيد النظري كالكتابة والنشر والندوات (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي..) أو على صعيد بعض الممارسات العملية من خلال تشكيل بعض المؤسسات والهيئات الحقوقية التي ترعى حقوق الإنسان)"<sup>85</sup>

لقد ارتبط الخطاب الإسلامي بالموضوع بسبب التحولات التي عرفها الواقع الإسلامي (المد الاستعماري) والعالمي (إعلانات الحقوق) والتي فرضت على الخطاب الإسلامي قراءة بعض المفاهيم الجديدة قراءة جديدة بمنهجية التأصيل المعرفي الإسلامي، وبالذات المفاهيم التي كانت غائبة عنه واكتسبت أهميتها الاستراتيجية مع المتغيرات الدولية، ومن أبرز هذه المفاهيم مفهوم حقوق الإنسان الذي تحول إلى قضية حيوية ذات حضور متميز في البنية السياسية والقانونية والفكرية وحتى الفقهية التشريعية العالمية. كما أنه مع انهيار الاتحاد السوفيتي كأكبر قلعة شيوعية في العالم ودخول هذا الأخير في زمن الأحادية القطبية انطلقاً من بداية التسعينات من هذا القرن، ازدهرت "الصحة الإسلامية" مما جعل الحركات الإسلامية تصطدم مع الأنظمة الإسلامية الحاكمة والغرب معاً. فكان من الضروري على المشروع الحضاري الإسلامي أن يعطي أهمية خاصة لقضية حقوق الإنسان في حركته السياسية والاجتماعية، وأن يفتح ويتواصل مع المنظمات الحقوقية بمختلف اهتماماتها في العالم، وذلك ضماناً لمشروعية تاريخية ما، سيما "وأن الغرب كان يلاحق المشروع الإسلامي ويتقصد بوصمه بانتهاك حقوق الإنسان لكي يبرر لنفسه سلوكه العدائي من هذا المشروع، ويعطي صورة مشوهة للرأي العام العالمي عن هذا المشروع الذي

<sup>85</sup> - زكي الميلاد، .حقوق الإنسان في الخطاب الإسلامي المعاصر،، مجلة الكلمة، عدد 13، 1996، ص9،، نقلاً عن:

يقدم أطروحة حضارية من خارج المنظومة الفكرية، الثقافية الغربية، وعلى خلاف حضاري معها<sup>86</sup>..

وقد اتضح هذا الخلاف، وبشكل جلي في العديد من المؤتمرات العالمية التي نظمتها الأمم المتحدة خاصة منها:

. المؤتمر العالمي للسكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة في 5 سبتمبر 1994 وموقف بعض التيارات الإسلامية المعارض لأطروحة تحديد النسل ولمقولة إباحية الإجهاض.

. المؤتمر العالمي للمرأة الذي عقد في بكين في 5 سبتمبر 1995 وموقف بعض التيارات الإسلامية المعارض لأطروحاته في قضايا عديدة مثل: قضية ومفهوم الأسرة، قضية العلاقات والسلوكات الجنسية المثلية.

كل تلك المعطيات مجتمعة وغيرها دفعت بالغيورين على المشروع الحضاري الإسلامي كبديل للمشروع الغربي أن يخصصوا قضية حقوق الإنسان بالدرس والتحليل محاولة منهم تأصيلها معرفيا وثقافيا. فكانت النتيجة لذلك ولادة العديد من الإعلانات والمواثيق الخاصة بحقوق الإنسان، نذكر من بينها ما يلي:

. البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عام 1980.

. بيان حقوق الإنسان في الإسلام الذي صدر عام 1980.

. إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام عام 1981.

. الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الصادر بطهران عام 1989<sup>87</sup>.

هذا فضلا عن الكتابات العديدة التي تنظر في قضية حقوق الإنسان في الإسلام انطلاقا من رؤية إسلامية لكن في علاقتها مع الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان خاصة تلك التي ينشرها أو يشرف على إصدارها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية، أو تلك التي يصدرها أولئك المحسوبين على "الصحة الإسلامية المعاصرة" من أمثال: راشد الغنوشي (تونس)، حسن الترابي (السودان)، محمد عمارة (مصر).. وغيرهم كثير<sup>88</sup>..

كما ألف في حقوق الإنسان مفكرون إسلاميون آخرون منذ السبعينيات من القرن الماضي، وذلك بتأثير موجة حقوق الإنسان التي سادت أرجاء العالم من صدور الإعلان العالمي والعهدين الدوليين والبروتوكولات والاتفاقيات الملحقمة بهما؛ سواء لمحاكاة تلك الوثائق أو نقدها أو محاولة التعاطي الانتقائي ايجابيا معها وبيان مواضع القبول ومواضع الرفض والتحفظ فيها؛ ومنهم الشيخ محمد الغزالي، ومحمد عمارة، زكي الميلاد، محمد مهدي شمس الدين، وفهمي جدعان، وهيثم مناع، ورضوان السيد، وغيرهم، وعقدت ندوات وملتقيات إقليمية ودولية إسلامية حول موضوع حقوق الإنسان وإشكالاته.

<sup>86</sup> - زكي الميلاد، مرجع سابق، ص12،، نقلا عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

<sup>87</sup> - مصطفى الفيلاي، نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات، مجلة المستقبل العربي، العدد

223، ص84، نقلا عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

<sup>88</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

كما أصدر مجمع الفقه الإسلامي قراراً بشأن حقوق الإنسان في الإسلام؛ منها:  
أولاً: على المنظمات العالمية المهتمة بحقوق الإنسان على اختلاف مواثيقها ونظمها أن تمتنع عن التدخل في المجالات التي تحكمها الشريعة الإسلامية في حياة المسلمين وليس من حقها إلزام المسلمين بنظمها وقيمها التي تخالف شرائعهم وقيمهم ولا يجوز أن تحاسبهم على مخالفتهم لقوانين لا يرتضونها ولا يحكمون بها.  
ثانياً: إنشاء مركز لحقوق الإنسان تابع له، وتتخذ الترتيبات اللازمة لإنشائه ووضع النظام الخاص به.  
كما أوصي المجمع بما يلي:

أولاً: يدعو المجمع الدول والهيئات العالمية والإنسانية للعمل على احترام حقوق الأقليات المسلمة في مختلف بلاد العالم وإنصافها خاصة في هذا الوقت العصيب تحقيقاً لمبدأ العدالة وإعطاء كل ذي حق حقه.  
ثانياً: يعبر المجمع عن استعداده للتواصل مع رجال القانون والهيئات والمؤسسات العلمية والعالمية الرسمية والشعبية من كل الآفاق والاتجاهات لدراسة سبل التفاهم والتعاون في مجال حقوق الإنسان بما يكفل الأمن والعدل والرخاء والحياة الكريمة ويدراً الفساد وقيم التعايش بين الناس وفقاً للأسس التي سبق ذكرها. وليكن شعارنا في ذلك قوله الله تبارك وتعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (النحل: 90). وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أعلنه في حجة الوداع: "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بِلَدِكُمْ هَذَا"<sup>89</sup>.

#### ثانياً- انتقادات الفكر الإسلامي المعاصر لخطاب حقوق الإنسان:

تتعدد الانتقادات التي يوجهها ممثلو الفكر الإسلامي المعاصر لخطاب حقوق الإنسان كما أعلن عنها أممياً ويروج لها عالمياً من قبل الغرب والهيئات والمنظمات الدولية كذلك. ومع ذلك يمكن إيجاز تلك الانتقادات في النقاط التالية:

3-2-1- مسألة المفهوم: إن طبيعة العلاقة التاريخية التي حكمت العالم الغربي بالعالم الإسلامي جعلت الفكر الإسلامي يتعامل بنوع من الحساسية والتحفظ مع كل ما هو وافد من الغرب خاصة ما يتعلق بما هو ثقافي محض. ففيما يخص مفهوم حقوق الإنسان كنتاج ثقافي يقال إنه غربي التأسيس، نجد الخطاب الإسلامي المعاصر يؤكد على ما يلي:

. إن مفهوم حقوق الإنسان غربي النشأة والتطور أما مضمونه فهو فكري وفقهي وقانوني وفلسفي تضمنته كل الفلسفات والعقائد، ولو بنوع من الاختلاف مثل العقيدة الإسلامية التي يرى بعض من يتكلم باسمها أنه من الواجب الشرعي استبدال مفهوم حقوق الإنسان بمفهوم بديل هو "الكرامة الإنسانية" لأن هذا المفهوم الأخير مأخوذ من داخل المنظومة الثقافية الإسلامية وحيثما من قوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً" (سورة الإسراء، الآية 7).

<sup>89</sup> - قرار رقم 125 (1/8) صادر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثالثة عشرة بدولة الكويت من 7 إلى 12 شوال 1422هـ، الموافق 22 - 27 كانون الأول (ديسمبر) 2001م،



- إن مفهوم حقوق الإنسان أوروبي الأصل والبديل الإسلامي الأصيل من منظور البعض<sup>90</sup>، هو مفهوم "ضرورات الإنسان" وليس حقوقه. فمحمد عمارة يفرق بين مفهوم الحقوق ومفهوم الضرورات قائلاً: إن الحقوق قد يتنازل عنها الإنسان أو قد لا يطلبها، بينما الضرورات فلا سبيل إلى حياة الإنسان بدونها ويستحيل العيش بفقدانها. لكن يمكن أن يقال كاعتراض علة هذا: هل حق الإنسان في السفر أو التنقل ضرورة؟

- إن مفهوم حقوق الإنسان يركز على الحقوق دون أن يتحدث عن الواجبات، بينما أصالة الفكر الإسلامي تستوجب الحديث عن الحقوق وما يقابلها من الواجبات: حق الزوجة = > واجب الزوج، حقوق الله = > واجبات الإنسان.. الخ.

. مفهوم حقوق الإنسان حسب التصور الأممي يفتقد الموازنة بين حقوق الإنسان الفرد وحقوق المجتمع شكلاً ومضموناً (فلسفة القانون الطبيعي ومقولة الحرية الفردية...) خلافاً للتصور الإسلامي الذي يستوجب حضور تلك الموازنة حفاظاً على وحدة الأمة وتماسكها وتكافئها<sup>91</sup>

3-2-2- في مسألة المرجعية: إن حقوق الإنسان في الخطاب العالمي تأسست على مرجعية علمانية (القانون الطبيعي + فلسفة الأنوار) وهي تستبعد الدين من أن يكون مصدراً في هذا المرجعية، في حين أن حقوق الإنسان من المنظور الإسلامي وكما أكد ذلك البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام لعام 1981 "هي حقوق شرعها الخالق... فليس من حق بشر كائناً من كان أن يعطلها أو يعتدي عليها"<sup>92</sup>.

من هنا كان من الطبيعي أن تصطدم المرجعية الدينية الإسلامية مع المرجعية العلمانية بصدد حقوق الإنسان<sup>93</sup>.

3-2-3- في مسألتى الحرية والملكية: يرى منظرو الفكر الإسلامي المعاصر أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 يتعارض مع التشريع الإسلامي في بعض بنوده ذ: مثلاً في قضية حرية المعتقد والرأي والتفكير التي تدخل في مجال الحقوق الفكرية/المدينة، فالإعلان العالمي أقر بحق الارتداد عن الدين، في حين أن الإسلام لا يقبل بذلك. ويرر الجابري معقولة الرفض الإسلامي للردة الدينية بالقول إنه "لا بد من معرفة أسباب النزول. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن دولة الإسلام في المدينة زمن النبي وزمن الخلفاء الأربعة كانت تخوض حرباً مستمرة ضد المشركين من العرب والروم والفرس، أدركنا أن المرتد زمن هذه الدولة هو في حكم الشخص الذي يخون وطنه، ويتواطأ مع العدو زمن الحرب بالتعبير المعاصر"<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> - محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1985، ص14. نقلاً عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

<sup>91</sup> - زكي الميلاد، مرجع سابق، ص19 نقلاً عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

<sup>92</sup> - باقادر (أوب بكر)، حقوق الإنسان... مجلة الكلمة، العدد 14 السنة 1997، ص39. نقلاً عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق

ص41-50

<sup>93</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

<sup>94</sup> - الجابري (م.عابد)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص178.. نقلاً عن: عبد السلام السعيد،

مرجع سابق ص41-50

كما يرفض الشرع الإسلامي كذلك المساواة الكاملة، وفي كل شيء، بين المرأة والرجل في مجال الحقوق الاجتماعية التي أقرها الإعلان العالمي لعام 1948. فالفقه الإسلامي لا يقر للمرأة بالمساواة التامة مع أخيها خاصة في مجالات الميراث والشهادة والزواج. فمثلا في مجال الميراث جعل الإسلام نصيب الذكور أكبر من نصيب نظائرهن من الإناث تبعا لقوله تعالى: "يوصكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" (سورة النساء، الآية 11)<sup>95</sup>.

ويبرر د. علي عبد الواحد وافي هذه اللامساواة بالقول: "وقد بنيت هذه التفرقة على أساس التفرقة بين أعباء الرجل الاقتصادية في الحياة وأعباء المرأة، فمسؤولية الرجل في الحياة من الناحية المادية أوسع كثيرا من مسؤولية المرأة، فالرجل هو رب الأسرة والقوام عليها والمكلف بالإفناق على جميع أفرادها بالفعل إن كان متزوجا"<sup>96</sup> وهكذا يعارض التصور الإسلامي منطوق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 أو غيره في هذه النقطة<sup>97</sup>..

3-2-4- في مسألة علاقة القانون/ الإعلان بالأخلاق: خلافا للتصور الإسلامي، نجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يفصل ما بين القانون والأخلاق بحيث يشرع بعض الحقوق التي تتنافى والشرائع الدينية، خاصة منها الشريعة الإسلامية، مثل حق الإنسان في جسده حيث يميز للمرأة أن تبيع جسدها (أي ممارسة البغاء) كما لا يمانع القانون البريطاني باسم حقوق الإنسان في ممارسة اللواط بين الرجال أو السحاق بين النساء، كما توجد كنائس في هولندا والدانمارك تقيم مراسم الزواج بين رجل ورجل أو بين امرأة وامرأة، وفي نفس الوقت نجد بعض القوانين الغربية تسمح بتأسيس جمعيات للعبادة ولممارسي الشذوذ الجنسي، كل ذلك باسم حقوق الإنسان<sup>98</sup>. لهذا يعترض الخطاب الإسلامي على هذا النوع من المعاشرات الجنسية لأنها تتعارض مع فطرة الإنسان قبل أن تكون متعارضة مع المبادئ الدينية الأكثر ليبرالية، الشيء الذي جعل محمد الخليلشي يقول: "فحقوق الإنسان اتخذت اليوم مسارا آخر غير المسار الذي كان سنة 1789 وغير المسار الذي كان في القرن التاسع عشر، في هذا المجال" (بمجال العلاقات الجنسية)، فأين نسير بمفهوم حقوق الإنسان؟<sup>99</sup>.

3-2-5- في مسألة كونية الحقوق: رغم أن الجابري يرى بأن "عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر يجب أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة"<sup>100</sup>. رغم القول بهذا التماثل ما بين الخطابين العالمي والإسلامي

<sup>95</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>96</sup> - وافي علي عبد الواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، القاهرة، 1979، ص 103. نقلا عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>97</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>98</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>99</sup> - الخليلشي (محمد)، (حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية) ضمن كتاب حقوق الإنسان في المدرسة المغاربية..، مرجع سابق، ص 132، نقلا

عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>100</sup> - الجابري (م.عابد) الديمقراطية وحقوق الإنسان..، ص 143. نقلا عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

حسب تصور الجابري، فإن بعض ممثلي الفكر الإسلامي المعاصر يرون أن كل المواثيق والإعلانات التي صدرت في أوروبا وأمريكا قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت موجهة أساساً لإنسان تلك المجتمعات الغربية، وبداية العالمية/الكونية لم تبدأ إلا مع عام 1948 متناسية التمايز بين الثقافات والحضارات في العالم. وعليه فـ"كونية الحقوق" ما هي في الواقع حسب التصور الإسلامي، سوى وجه من وجوه "التمركز الحضاري الغربي" الذي يجسد هيمنة المركز على الأطراف<sup>101</sup>.

3-2-6- في مسألة علاقة الخطاب بالممارسة: حسب رؤية الفكر الإسلامي المعاصر فإن تاريخ الغرب الناطق باسم الشرعية الأُممية ويتباهى اليوم باحترامه لحقوق الإنسان، تاريخه القريب، هو تاريخ استعمار أو ما عبر عنه الإيراني علي شريعتي بتاريخ "الاستعمار" الذي سلب ثروات الشعوب بالقوة والعنف<sup>102</sup>. كما أن ممارساته اليومية المتحيزة تفقد خطابه حول حقوق الإنسان كل مصداقية، إنه خطاب إيديولوجي، لا إنساني يقصد به التشهير بالإسلام وبكل من يخالف الأطروحة الحضارية الغربية. لكن محمد سبيلا يرى أنه رغم قيادة الغرب للحركة الاستعمارية العالمية في العصر الحديث والمعاصر، فذلك لا يجعلنا نرفض كونية حقوق الإنسان التي تقود خطابها الأمم المتحدة ومن ورائها الغرب، يقول: "إن أوروبا هي الفضاء التاريخي الذي تبلورت فيه حقوق الإنسان. وهي القارة التي لطخت هذه الحقوق بالدماء عن طريق استعمار شعوب الأرض الأخرى في إفريقيا وآسيا. وهي التي كانت مسرحاً لحرب كونية.. ذهب ضحيتها حوالي ستين مليوناً من البشر، لكن التناقض بين الخطاب والممارسة، وبين الشعار والواقع في التجربة الأوروبية لا يلغي البعد الكوني لمفهوم حقوق الإنسان<sup>103</sup>."

<sup>101</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>102</sup> - زكي الميلاد، مرجع سابق، ص 23، نقلاً عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق

<sup>103</sup> - سبيلا (محمد)، حقوق الإنسان والديمقراطية، سلسلة شراع، رقم 19، ص 24-25، نقلاً عن: عبد السلام السعيد،

## المحاضرة الحادية عشر - تقييم الكتابات الإسلامية المعاصرة حول حقوق الإنسان -

**أولاً - التقييم:** في إطار تقييم مؤقت للكتابات الإسلامية حول حقوق الإنسان، نجد أن الباحثين في الفكر الإسلامي درسوا حقوق الإنسان من زاويتين وهما: زاوية التجديد الإيجابي من خلال منهج الاستكشاف والاستنباط والتأصيل لما جاء به الإسلام من حقوق للإنسان (التأييد المتحفظ لمواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). و زاوية التجديد السلبي من خلال منهج النقد والمطارحة والمقارنة للمواثيق والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان (الاعتراض الجوهري عن بعض مواد الإعلان العالمي لعام 1948 باسم الشريعة الإسلامية)<sup>104</sup> ..

يرى محمد مهدي شمس الدين، في إطار تقييمه لمنهجية الكتابات الإسلامية حول حقوق الإنسان، أن تلك الكتابات تنطلق في الغالب من ثلاثة خلفيات وهي:

أ - الخلفية الأولى: خلفية الروح الدفاعية: فبعض الأبحاث نصبت نفسها للدفاع عن الإسلام أمام من يتهمه بمخالفة احترام حقوق الإنسان. وعليه فهي بمثابة متهم يدافع عن نفسه.

ب - الخلفية الثانية: خلفية التناظر: وتمثلها الأبحاث التي كتبت لبيان احتواء الإسلام على حقوق إنسانية نظيرة لتلك التي تم الإعلان عنها في الغرب أو من قبل الأمم المتحدة، وعليه فالإسلام ليس شاذاً في ذلك أو مخالفاً عنه (كتابات م. عبد الجابري مثلاً).

ج - الخلفية الثالثة: خلفية التظلم: وتتمثل في تلك الكتابات التي يأتي بها أصحابها ليعرفوا من خلالها بكل ما يتعرض له المسلمون من ظلم وانتهاك لحقوقهم لا لشيء إلا لأنهم مسلمين، وذلك بالاحتكام إلى حقوق الإنسان كما أعلن عنها دولي<sup>105</sup> .

أما من منظور التقييم المعرفي لتلك الكتابات، فإننا نسجل الملاحظات التالية:

أ - إن الغالبية الساحقة من الأبحاث التي زعمت الانطلاق من الإسلام، قد اتسمت بقدر كبير من الهجومية والتعالي المعرفي، وصرفت همها في إثبات سبق الإسلام في التشريع لحقوق الإنسان، وتفوق هذا التشريع معرفياً وأخلاقياً على المنظومة الراهنة للحقوق، وممارستها في الغرب.

ب - إن جوهر المهمة التي يطرحها المشتغلون بموضوع "الإسلام وحقوق الإنسان" هي الدفاع عن سمو الإسلام عندما يتعلق الأمر بحقوق الإنسان وليس شرعنة حقوق الإنسان من منظور إسلامي. من هنا فهذه البحوث لم تتمكن من حل أي من المعضلات الكبرى المماثلة في العلاقة بين التشريع الإسلامي من ناحية والشرعية الدولية لحقوق الإنسان من ناحية أخرى، وقد انتهى بها ذلك إلى تبرير مصداقية إعلانات صدرت باسم

<sup>104</sup> - زكي الميلاد، مرجع سابق، ص 12-13، نقلاً عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

<sup>105</sup> - محمد مهدي شمس الدين، حقوق الإنسان في الإسلام، إصدارات منظمة اعلان الإسلامي، القاهرة، 1988، ص 389،

نقلاً عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص 41-50

الإسلام ولا صلة لها في الحقيقة بروح القانون الدولي لحقوق الإنسان كما تبلور ويتبلور في إطار الأمم المتحدة<sup>106</sup>.

ج - إن تلك الكتابات تغض الطرف عن التجربة التاريخية الإسلامية، وحتى إن تطرقت لها، فغالبا ما تقف عند نهاية العهد الراشدي فقط، لأن ما بعده قد شهد انحرافا خطيار عن التعاليم الإسلامية الأصيلة، فبرز العديد من مظاهر انتهاك حقوق الإنسان إلى يومنا هذا. إجمالا نقول إن اعتراض بعض التيارات الثقافية أو الإيديولوجية (الماركسية مثلا) والأطروحات الدينية، ومنها الأطروحة الإسلامية، على كونية حقوق الإنسان باسم الخصوصية الثقافية/الحضارية، كما رأينا، يضعنا أمام إشكالية حدود الخصوصية والكونية في خطاب حقوق الإنسان حاليا؟<sup>107</sup>.

**ثانيا- نقد التقييم:** لكن هذا التقييم والنقد الذي كرر اسبقا قدم نسبيا؛ صحيح إن الفكر الإسلامي الحديث توجس خوفا من شريعة حقوق الإنسان غداة صدورها في نسختها الشاملة؛ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما انبثق عنه من العهد الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية والعهد الدولي لحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، وما لحقهما من اتفاقيات وبروتوكولات ملزمة أو اختيارية؛ فكان موقفه متأرجحا بين الرفض والتردد؛ لكنه سرعان ما تعاطى إيجابيا مع هذه الشريعة فعمد إلى إخضاعها لقراءة إيديولوجية في محاولة لتوطينها والبحث لها عن أصول في منظومة الشريعة الإسلامية مصادرها، ما نتج عنه صدور البيان الإسلامي لحقوق الإنسان (1981م)، الذي شكل أرضية لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام (1990م) من قبل منظمة المؤتمر الإسلامي، وفي هاتين الوثيقتين حرص منظورها على محاكاة وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والتأصيل لكل حق فيها بنصوص الوحي والتراث، لاسيما في البيان الإسلامي؛ ما جعلها تبدو في نهاية المطاف وكأنها بضاعة الشرق الإسلامي عادت إليه من الغرب، لأنهم وجدوا لكل حق أصلا يعود إليه في البيئة الثقافية الإسلامية، حتى عد هذا الإنجاز قفزة حضارية من حيث كونه أظهر إمكانية التعاطي الإيجابي للفقه الإسلامي مع مستجدات العصر وقبوله للتطور في كنف الاجتهاد والتجديد، وقبول المشترك الإنساني العالمي لتعايش السلمي واحترام الحريات العامة وحقوق الإنسان؛

ولعل أبرز مثال على ذلك قضية الحق في الحرية؛ فقد كرس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مبدأ الحرية دينيا وثقافيا وسياسيا ومدنيا فجاء تنصيبه عليها في مواد كثيرة؛ أحيانا لصيقة بالحق وأحيانا أخرى مستقلة بذاتها؛ فجاء في أول مواد التنصيب على أنه (يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق..)، فهذا التصدير القانوني يرفع من درجة الحرية إلى مصف القاعدة العامة الآمرة التي لا تقبل نسخا أو تجاوزا أو مصادرا؛ بل تتطلب تعزيزا وتكريسا لها في كل الإعلانات والعهود والبروتوكولات والقوانين التي قد تصدر مستقبلا؛ دولية كانت أم

<sup>106</sup> - محمد السيد سعيد: نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية، مجلة أبواب، العدد 14، السنة 1997، ص20، نقلا

عن: عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

<sup>107</sup> - عبد السلام السعيد، مرجع سابق ص41-50

وطنية، كما يعطيها مبدأ الشمولية والعموم؛ بمعنى أن الناس متساوون في التمتع بها في أي زمان ومكان دون أي فوارق تاريخية أو واقعية؛ فأعقب هذه المادة بما يؤكد ذلك فنص على أنه: م (2) لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر. وفضلا عن ذلك لا يجوز التمييز علي أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلا أو موضوعا تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعا لأي قيد آخر علي سيادته) قبل أن يفصل القول في أبرز صورها فيما يأتي من مواد.

ورغم التردد الذي ظهر عند البعض والتوجس الذي بدا على محيا فكرهم؛ لم تكن ثمة إشكالية في قبول مبدأ الحرية والتعاطي معه ايجابيا من قبل الفكر الإسلامي عموما؛ ليس لأن لهذا اللفظ بريقه الذي لا يصد ولا يرد؛ ولكن أيضا لأن الحرية ارتبطت زمن ظهور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بقضية تحرير الأوطان من الاستعمار وتقرير المصير، ولم يتبلور بعد المفهوم المدني للحرية كما تبلور في الغرب رغم وجود إرهاصات ذلك في الفكر الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر، لكن ظلام الاستعمار عادة ما يحجب أفق الحريات السياسية والمدنية؛ حين ترتب الشعوب أولوياتها بناء على معاناتها اليومية فتزى في التحرر والاستقلال أهم مظهر للتمتع بالحرية ولو استفاقت بعد الاستقلال على أنظمة مستبدة، كما هو حال جل الأقطار العربية التي تبنت أنظمة الحزب الواحد واستحكمت فيها الأنظمة الشمولية الدكتاتورية في المشرق والمغرب. ولعل أبرز انعكاس لهذا الفهم التاريخي للحرية ما ظهر في البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (1981) الذي حاول محاكاة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتأصيل في حقل الفقه الإسلامي في مسعى للإضفاء نوع من المشروعية على مواده وإبراز الخصوصية الثقافية في شبكة الحقوق الكونية، فكاد حديثه عن الحرية يختزل في تحرير الأوطان! حيث اكتفى بالحديث عنها والتأصيل لها تحت حق الحرية فنص على أن (أ) حرية الإنسان مقدسة - كحياته سواء - وهي الصفة الطبيعية الأولى التي بها يولد الإنسان: "ما من مولود إلا ويولد إلا ويولد على الفطرة" (رواه الشيخان). وهي مستصعبة ومستمرة ليس لأحد أن يعتدي عليها: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" من كلمة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه. ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية حرية الأفراد، ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بسلطان الشريعة، وبالإجراءات التي تقرها. (ب) لا يجوز لشعب أن يعتدي على حرية شعب آخر، وللشعب المعتدى عليه أن يرد العدوان، ويسترد حريته بكل السبل الممكنة: "ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل" (الشورى: 41). وعلى المجتمع الدولي مساندة كل شعب يجاهد من أجل حريته، ويتحمل المسلمون في هذا واجبا لا ترخص فيه: "الذين إن مكنهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر" (الحج: 4)، وهو فهم لم يكن مرادا بالأصالة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان من حديثه عن الحرية، ولولا أن البيان الإسلامي سيوسع حديثه بعدئذ تحت أنواع حقوق أخرى لصور من الحريات لظل هذا الفهم قاصرا.. قبل أن يعقبه إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الذي صدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي سن 1990.

فهذا النقد والتقييم قديم نسبيا لأن الفكر الإسلامي المعاصر قام خلال العقود الثلاثة الأخيرة بقراءات نقدية جديدة لإشكالية حقوق الإنسان على مستوى المنظومة الفكرية أو الإجرائية والقانونية ورفع الكثير من المفكرين التحفظات التي أبدوها الرواد الذين كتبوا في مسألة حقوق الإنسان وسعوا لتقييمها ونقدتها، خاصة ما يتعلق بالحريات الدينية وحرية العقيدة، والحريات السياسية على غرار حرية المعارضة والتداول السياسي على الحكم والانتخابات والحريات الإعلامية والحريات الاجتماعية وحقوق المرأة، وقد ساعد على هذا التطور الإيجابي تجاه حقوق الإنسان وصول الكثير من الأحزاب الإسلامية للبرلمانات والحكومات في العالم العربي والإسلامي؛ على غرار الجزائر والأردن وتونس والمغرب والسودان ومصر وماليزيا وتركيا وغيرها ما وضعهم وجها لوجه مع هذه الحقوق المكرسة دستوريا وقانونيا واتفاقيا، وكذا ما عانته الشعوب العربية من استبداد سياسي طال كل الفئات السياسية، ودفع الكثير منها للهجرة إلى أوروبا حيث توطدت دعائم حقوق الإنسان ما حدا بهم لتغيير النظرة النمطية لهذه الحقوق وأضحى بالنسبة للإسلاميين حلما يتوقون إليه، فعادوا إلى التراث الإسلامي ينقبون عن مثل هكذا حقوق فوجد الكثير منهم في بوتقته الحقوق مكرسة لاسيما الحقوق السياسية والمواطنة فأقروها، وانخرطوا في مسعاها، وتحول الفكر إلى سلوك عملي ففي الجزائر اصحب تخصص حقوق الإنسان تخصصا متفرعا عن العلوم الإسلامية والكثير من دساتير الدول المسلمة العربية ليوم شارك في صياغتها إسلاميون..، فلم تعد الحقوق اليوم هاجسا يؤرق الفكر الإسلامي بل أصبح مظهرا من مظاهره؛ بل إن للفكر الإسلامي سبقا كبيرا في التأسيس للحرية من أزيد من قرن ونصف؛ على غرار ما فعل خير الدين التونسي الكواكبي ومحمد عبده وابن باديس وغيرهم بل إن محمد الطاهر بن عاشور جعلها مقصدا من مقاصد الشريعة.

ولكن تبقى بعض التساؤلات لما تزل تطرح بجدة على الفكر الإسلامي المعاصر الذي عمد إلى تأصيل حقوق الإنسان وحرياته العامة والفردية؛ من قبيل: هل الحمولة الدلالية للمصطلح الحقي الوارد في وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومصنفات الفكر الإسلامي هي ذاتها المؤصل لها في الوثيقتين الإسلاميتين على غرار مصطلحات: الحرية والكرامة والحق والعدل والمساواة وغيرها؟ أم أن لها مفهوما آخر تحكمه تلك القيود التي أطروها بها؟ ليغدو الأمر مجرد تصاقب للأسماء والمصطلحات وليس تطابقا للدلالات والماهيات؟ وهل التأصيل في حد ذاته سبب أم نتيجة؟ بمعنى هل تلك الأصول التي وردت في ثنايا الحقوق منتجة للحق ابتداء أم مجرد حاضنة له لاحقا؟ فيكون الأمر هنا مجرد تأويل وتطويع للنص خارج إرادته التي سيق لها؟ وما علاقة التأصيل بالتطور المجتمعي الإنساني لفكرة حقوق الإنسان عبر الحقب مادام أن النص قديم والحق في تطور مطرد؟ وهل القراءة التأصيلية التي وردت في الإعلانين نهائية أم قابلة هي الأخرى للنقد والتجاوز؟ وأخيرا كيف جابه المنظرون إشكاليات كثيرة في الفقه يخالف ظاهرها شريعة حقوق الإنسان على غرار المساواة؟ هذه بعض التساؤلات التي يمكن أن تطرح في السياق الراهن تمهيدا للموجة الثالثة من الكتابات الإسلامية التي ستنتصب على هذا الحقل المعرفي حتى يهتدي لقراءة نقدية استشرافية لوضع تصور لمستقبل العلاقة بين الفقه وحقوق الإنسان وحرياته.