

ضوابط الحريات الأساسية في النظام السياسي الإسلامي والديمقراطي الغربي - دراسة مقارنة -

عز الدين مسعود.

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة الجلفة-

مقدمة

إن أهم مجالات الإصلاح السياسي لأي نظام ديمقراطي هو إطلاق الحريات الأساسية- بالطبع بعد الإصلاح الدستوري - الذي يعتبر بمثابة الصورة الحقيقية والمظهر الجلي لهذا الإصلاح ، وحق ممارسة هذه الحريات ليس كافياً، بل يجب وضع ضوابط لتنظيم هذه الحريات، لأن القانون لا يعرف الحقوق المطلقة، وإنما لكل حق غايته وشرائطه، والتنظيم يوفر الأمن الذي لا غناء للحقوق والحريات عنه.

فما هي الضوابط التي تنظم هذه الحريات في ظل النظام السياسي الإسلامي والديمقراطي الغربي ؟ للإجابة عن هذه الإشكالية جاءت هذه الدراسة الموسومة ب: "ضوابط الحريات الأساسية في النظام السياسي الإسلامي والديمقراطي الغربي - دراسة مقارنة-".

قبل الدخول في صلب الموضوع، لا بد من توطئة ومدخل يعرفنا عن الحريات العامة، حيث نبين ما هي هذه الحريات العامة في ظل الأنظمة الدستورية الوضعية والفكر السياسي الإسلامي. ومن الطبيعي أن تطرح هنا مشكلة الفرق بين تنظيم هذه الحريات وتقييدها، فمن الضروري إذن قبل التطرق إلى الضوابط وجب توضيح هذه المشكلة، وكيف تعاملت معها النظم الدستورية الوضعية وما هو موقف الفكر السياسي الإسلامي منها كذلك؟

وعليه سنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث وخاتمة :

المبحث الأول تمهيدي: نتناول فيه الحريات العامة في ظل الأنظمة الدستورية الوضعية والفكر السياسي الإسلامي، و مشكلة الفرق بين تنظيم هذه الحريات وتقييدها.

المبحث الثاني والثالث نخصصهما لضوابط الحريات الأساسية في النظام السياسي الإسلامي والديمقراطي الغربي.

Résumé:

- L'Islam "Système politique" insiste sur la reconnaissance de la liberté d'opinion politique par le législateur.

La limitation et l'organisation de cette liberté est une question très subtile qui n'est pas sans risque. Elle permettrait d'observer les libertés et droits individuels de respecter les valeurs, de garantir la sécurité politique, économique et sociale.

- L'idée même de "l'ordre public" a été traitée sous une autre dénomination "Le droit de Dieu" , plus claire et définie ainsi: "Ordonner par le bien et faire réprover le mal". Les portées de cette vision grandes et universalistes. L'exercice de son rituel fait que le croyant est plus fier à observer ces valeurs "divines". La conceptualisation des valeurs d'éthiques restera assujettie à l'intérêt (jugé sur le moment) qui paraît dans toute objectivité et relativité instable. Ces jugements varient selon les degrés des évolutions successives: Les systèmes constitutionnels séparent le religieux du social on remarque l'inexistence de la spiritualisation ce qui les distingue des valeurs divines (morales) et des règles comportementales transcendantes qui resteront au fil des temps immuables parce que la nature humaine et ses penchants vers l'idéal positif sont innés.

المبحث الأول: الحريات العامة في ظلّ الأنظمة الدستورية الوضعية والفكر السياسي الإسلامي،**ومشكلة الفرق بين تنظيم هذه الحريات وتقييدها****المطلب الأول: الحريات العامة في ظلّ الأنظمة الدستورية الوضعية والفكر السياسي الإسلامي**

اختلفت تقسيمات الفقهاء الغربيين للحريات العامة، تبعاً لاختلاف المعايير التي اتخذها كل فريق... ومن التقسيمات الشائعة في كتب الفقه الحديث تقسيم الحقوق والحريات العامة إلى:

أ- "حقوق وحرّيات تقليدية" تتقرّر للفرد بصفته كائناً مجرداً أي لكونه إنساناً.

ب- "حقوق اقتصادية، واجتماعية"، وهي وليدة الفكر الحديث وتتقرّر للأفراد بوصفهم أعضاء في جماعة منظمة⁽¹⁾، وسوف نعتمد هذا التقسيم في دراستنا لسببين:

1. للضرورة التاريخية، فقد تقرّرت الحقوق والحريات الفردية أولاً، وكونها هي الأصل والأساس في الحقوق، فبدون الحقوق التقليدية الفردية (كالحقوق الشخصية: حق الحياة، الأمن. . والحقوق الفكرية..) لا تكون للحقوق الاقتصادية والاجتماعية أية قيمة.
2. لكون هذا التقسيم قد اعتمده الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة لسنة 1948م.

وسنعرّض بإيجاز إلى هذه الحريات وفقاً للتقسيمات الدستورية المعاصرة المتمثلة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن "الأمم المتحدة" في ديسمبر 1948 م.

الفرع الأول: الحريات والحقوق التقليدية ويقصد به: الحريات الشخصية -المادية- والحريات الفكرية.**أولاً: الحريات الشخصية -المادية -**

يقصد بها: "حق الحياة"⁽¹⁾، "و"حق الأمن"⁽²⁾، و"حرمة المسكن"⁽³⁾، و"حرية التنقل"⁽⁴⁾، و"حرمة التجسس"⁽⁵⁾، كل هذه الحقوق أقرتها الدساتير الحديثة والميثاق العالمي لحقوق الإنسان صراحة وهي منصوص عليها في هذا الميثاق⁽²⁾.

ثانياً: الحريات الفكرية: وتشمل حرية العقيدة⁽³⁾، وحرية التعليم⁽⁴⁾ وحرية الرأي والتعبير⁽⁵⁾.

أ - حرية العقيدة: ويقصد بها فقهاء القانون الدستوري، حرية الشخص في اعتناق الدين أو المبدأ الذي يريده، وحرّيته المطلقة في ممارسة شعائر ذلك المعتقد، وله الحرية في تغيير دينه في حدود النظام العام والآداب.

ب - حرية التعليم: هذه الحرية أو هذا الحق، قد نصّ عليه إعلان الحقوق -ميثاق الأمم المتحدة- حيث تقرّر هذا الحق في المادة "26"⁽⁶⁾.

ج - حرية الرأي والتعبير: وتعتبر هذه الحرية بمثابة الحرية الأم بالنسبة لسائر الحريات الفكرية والذهنية، وما الحريات الأخرى -الفكرية- إلا مظهراً من مظاهر حرية الرأي... إذ أن جميع هذه الحريات -الفكرية- ترتدّ إليها⁽⁷⁾.

وقد نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذه الحرية في المادة رقم "19": "لكلّ شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حرّيته في اعتناق الآراء دون مضايقة وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود" والدستور الجزائري ذكر حرية الرأي والتعبير في المادة "36" منه حيث يقول: "لا مساس بحرمة المعتقد وحرمة حرية الرأي".

أما "حرية الصحافة والتجمع": فهي حرية التعبير عن الرأي في الجرائد والمجلات المختلفة، وحرية تأليف وتكوين الجمعيات، وهي في حقيقتها ترتد إلى حرية الرأي والتعبير.

الفرع الثاني: الحريات الاقتصادية والاجتماعية:

أولاً: الحريات الاقتصادية: وهي تتضمن في الفقه الدستوري -"حرية التملك" و"حرية الصناعة والتجارة".

وتنص الدساتير وإعلانات حقوق الإنسان -ميثاق الأمم المتحدة- في المادة "17": "لكل فرد حق في التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره. فهي -حرية التملك- حق من حقوق الأفراد الطبيعية".

الفرع الثاني: الحريات الاجتماعية

وتشمل في الفقه الدستوري "حق العمل"⁽⁸⁾، و"حق كفالة العيش الكريم"⁽⁹⁾ (بناء الأسرة، حق التربية، حق الضمان الاجتماعي)، و"حق الرعاية الصحية"⁽¹⁰⁾. هذه الحقوق لم تكن موضع اهتمام الدساتير الغربية ومواثيق حقوق الإنسان، إلا في وقت متأخر نتيجة ضغط النظريات الاشتراكية والعوامل الاقتصادية، وأحداث القرن العشرين...

المطلب الثاني: مشكلة الفرق بين تنظيم هذه الحريات وتقييدها

لقد أخذت كثير من النظم الدستورية الوضعية فكرة التفرقة بين تنظيم هذه الحرية وتقييدها، ولكنها اختلفت في أساليب وطرق وضع هذه التفرقة موضع التنفيذ وسنختار أسلوبين⁽¹¹⁾، من أهم هذه الأساليب:

الأسلوب الأول: هو حضر الدستور ومنع المشرع تقييد بعض الحريات بذاتها فلا يجوز المساس بها إلا بتعديل دستوري فحسب، وهذه الحقوق تعرف بالحقوق الأساسية -الحقوق الشخصية-، لكن الملاحظ بأن كثيراً من الدساتير التي أخذت بهذا الأسلوب قد أقامت التفرقة في نطاق محدود من الحريات، حيث تتمتع حرية العقيدة الدينية والفكر بإطلاق، تخضع حرية التعبير السياسي خاصة للتنظيم بل للتقييد.

الأسلوب الثاني: فهو أسلوب الرقابة القضائية على دستورية القوانين التي تنظم الحريات العامة.

إن وظيفة القضاء -استناداً إلى هذا الأسلوب- في مراقبة القوانين المقيدة للحرية تختلف اختلافاً كبيراً عن وظيفته في مراقبة التشريع العادي، فالقضاء يمنع وضع قيد على الرأي عموماً، إلا إذا كان هذا الرأي يخلق ظرفاً يهدد بخطر حال قد يتوقاه المشرع.

وخلاصة القول: أن تقدير التنظيم يتوقف على التأكد من أن هذا التنظيم لا يتخذ ذريعة لإهدار هذه الحرية أو انتقاصها، فالتنظيم إذن يجب أن لا يبلغ حد تقييد الحرية.

وإن المطالع لوثائق حقوق الإنسان والدساتير المعاصرة يلمس بكل وضوح هذه الضوابط، حيث نصت "المادة التاسعة والعشرون" من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة⁽¹²⁾ في فقرتها الثانية حيث نصت على أنه: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير، وحرياته، واحترامها، ولتحقيق المقترضات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة، والأخلاق في مجتمع ديمقراطي".

وعلى هذا الأساس فإن الحرية لا يمكن أن تكون مطلقة بغير قيود وضوابط في الفكر السياسي الإسلامي، وفي ظل الأنظمة الدستورية الوضعية، بل هي مقيدة بضوابط نجملها في ضابطين أساسيين هما:

الضابط الأول: هو عدم الإضرار بحقوق الأفراد وحرياتهم أو قيود وأداب لحماية الأعراس.

الضابط الثاني: وهو عدم الإضرار بمثل الجماعة العليا وأمنها السياسي والاجتماعي أو مراعاة اعتبارات النظام العام والأداب.

ونفرد لكل ضابط من هذه الضوابط المذكورة أعلاه مبحثًا خاصًا به، وسنتناوله بالدراسة والتحليل في ظل الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة الدستورية الوضعية، ومن الواجب علينا قبل أن نتناول هذه الضوابط بالدراسة والتحليل أن نوضح ما المراد بهذه الضوابط؟

المطلب الثالث : تعريف الضابط:

جاء في مختار الصحاح⁽¹³⁾: ضبط الشيء حفظه بالحزم، ورجل "ضابط" أي حازم.

وفي غيره: ضبط عليه، لزمه فلم يفارقه، (وهو أضبط من الأعمى) (وأضبط من نملة) وهو ضابط للأموال⁽¹⁴⁾.

الضابط: معناه القاعدة الكلية وجمعه ضوابط، ويراد به هنا: القيود التي تحدد نطاق الموضوع⁽¹⁵⁾.

ولعلّ الضبط والحزم ألزم ما يكونان في مسألة الحرية لما يترتب على عدمه -الضبط- من مفسدات تتعدى دائرة الفرد إلى مجموع الأمة.

وإن موقع هذه الضوابط هو موقع كشف وتحديد لا موقع استثناء وتضييق لأن الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره، وهو المعنى المراد.

المبحث الثاني: الضابط الأول: عدم الإضرار بحقوق الأفراد وحرّياتهم أو قيود وآداب لحماية الأعراس

تمهيد:

الأصل أن يستعمل صاحب الحق حقه على الوجه الذي أذن به الشارع، وأراده عند تشريعه للحقوق، ومنحها لأصحابها، وهو استعمال هذه الحقوق على وجه مشروع، وبالأسلوب الذي يرتضيه الشارع، ولكن البعض من أصحاب الحقوق قد ينحرف عن الطريق السوي، والهدف الذي ابتغاه الشارع، فيستعمل حقه استعمالاً غير مشروع، ويتجاوز الحدود التي وضعها الشارع، وأمر أصحاب الحقوق أن يمارسوا حقوقهم في نطاقها دون إساءة لأحد أو الإضرار به، وقد وضع الشارع الأحكام الكفيلة برد هؤلاء المسيئين إلى حدود الشرع، والالتزام بقواعده عند استعمال هذه الحقوق والحرّيات. وعلى ذلك فإن حديثنا في هذا المبحث يتناول أمران:

أحدها: حقيقة ومشروعية هذا الضابط في ظل الفكر السياسي الإسلامي .

ثانيها: حقيقة ومشروعية هذا الضابط في ظل الأنظمة الدستورية الوضعية. وسنخصص لكل أمر مطلباً.

المطلب الأول: مشروعية عدم الإضرار بحقوق الأفراد وحرّياتهم وحقيقته في ظل الشريعة الإسلامية

وردت كثير من النصوص والأدلة الشرعية التي تنهى عن الضرر وتمنع إساءة استعمال الحقوق ولعلّ حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي رواه ابن عباس وعبادة بن الصامت⁽¹⁶⁾ رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا ضرر ولا ضرار"⁽¹⁷⁾ هو القاعدة العامة في الفقه الإسلامي التي تمنع إلحاق الضرر بالغير على أي صورة وفي جميع الأحوال⁽¹⁸⁾.

وهذا الحديث وإن كان ظنياً باعتبار سنده، إلا أن مضمونه يرقى إلى مرتبة القطعي، باستقراء الأحكام الواردة في القرآن والسنة المشهورة⁽¹⁹⁾، كألنهى عن مضارة كلّ من الوالدين الآخر في أولادهما: {لا تضار والدك بولدك ولا مولود له بولده}⁽²⁰⁾، والنهي عن وصية الضرار، ولو كانت في حدود الثلث أو مما دونه ولأجنبي، أو في وجوه البرّ والقربى لقوله تعالى: {من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار}⁽²¹⁾ والنهي عن رجعة الضرار: {ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا}⁽²²⁾ والنهي عن استعمال حق الملكية بقصد الإضرار

بالغير، كما جاء في حديث سمرة بن جندب في إلحاق الضرر بالأنصاري صاحب البستان وقول الرسول صلى الله عليه وسلم معًا لا الحكم على سمرة بقلع نخلته من البستان: "إنما أنت مضار" (23) لإصراره على المضارة... إلى غير ذلك من الأحكام التي تدور كلها على نفي مشروعية إيقاع الضرر، أو وقوعه بجميع صورته وأسبابه إلا ما استثنى بدليل.

وهذا ما يؤكد العلامة الشوكاني (24) معلقًا على الحديث: "لا ضرر ولا ضرار" بقوله: "هذا فيه دليل على تحريم الضرر على أي صفة كانت، من غير فرق بين الجار وغيره، فلا يجوز في صورة من الصور إلا بدليل يخص به هذا العموم، فعليك بمطالبة من جاز المضارة في بعض الصور بالدليل، فإن جاء به قبلته، وإلا ضربت بهذا الحديث وجهه، فإنه قاعدة من قواعد الدين، تشهد له كليات وجزئيات" (25).

ومما يدل على أن هذا الحديث عام على تحريم جميع أنواع الضرر أيضًا أن كلمتا "ضرر وضرار" نكرتان قد وقعتا في سياق النفي فتعمان، وهو خبر في معنى النهي (26).

وقد اختلف العلماء في بيان معنى الضرر والضرار، فذهب بعضهم إلى أن معناهما واحد وجيء بهما لتأكيد حرمة الضرر (27).

ولكن المشهور بين العلماء: أن معناهما مختلف، ولذا فقد قال البعض: أن الضرر هو فعل واحد والضرار فعل اثنين فالضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقًا والضرار إلحاقها به على وجه المقابلة (28).

وجاء في لسان العرب ما نصه: "روى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" ولكل واحد من اللفظين معنى غير الآخر، فمعنى قوله: "لا ضرر" أي لا يضر الرجل أخاه، وهو ضد النفع، وقوله: "لا ضرار" أي لا يضر كل واحد منهما صاحبه، فالضرار منهما معًا، والضرر فعل واحد" (29).

وقال البعض: الضرر هو الاسم والضرار هو الفعل، والمعنى: أن الضرر نفسه منتف في الشرع وإدخال الضرر بغير حق كذلك (30).

وأيا ما كان معنى الضرر والضرار، فإن هذا الحديث قاطع الدلالة على منع إلحاق الضرر بالغير على أي صورة وفي جميع الأحوال، وعلى ذلك فلا يجوز استعمال الحقوق إذا كان في استعمالها إضرار بالغير أو إساءة إليه.

وخلاصة القول:

أن هذا الحديث "لا ضرر ولا ضرار" يعتبر القاعدة العامة في الفقه الإسلامي في منع استعمال الحقوق على وجه فيه إضرار بالغير، وينهى عن إلحاق الضرر بالغير على أي صورة من الصور في جميع الأحوال، والحرية تنطبق عليها هذه القاعدة فلا يجوز استعمال هذا الحق على وجه فيه إضرار بحقوق الأفراد وحرّياتهم أو أعراضهم، وبالتالي تنتفي مشروعية الضرر وتتأكد مشروعية هذا الضابط في الفقه الإسلامي بصريح قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"، وتطبيقًا لعموم هذا الحديث في أوسع مدى، إلا ما استثنى منه بدليل، وتطبيقًا لباقي النصوص الشرعية القطعية من القرآن الكريم ومن السنة النبوية التي تنهى عن العدوان وإساءة استعمال الحقوق المتعلقة بحقوق الأفراد وحرّياتهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن الإسلام قد عظم تلك الحقوق وأثم العدوان عليها بغير حق وأكد على حماية أعراض الناس، فهذا النبي صلى الله عليه وسلم يؤكد حرمة العدوان على حقوق الأفراد وأعراضهم حيث روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل المسلم على المسلم حرام ماله وعرضه ودمه..." (31) بل جعلها النبي صلى الله عليه وسلم آخر وصية يوصي بها المسلمين في

حجة الوداع: عن أبي بكر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض السنة اثنا عشر شهرًا، منها أربعة حرم، ثلاث متواليات، ذو القعدة وذو

الحجة والمحرم ورجب، شهر مضر الذي بين جمادى وشعبان إلى أن قال: ... فإن دماءكم وأموالكم (قال محمد: وأحسبه قال) وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا ... إلى أن قال: ألا ليلبغ الشاهد الغائب... ثم قال: ألا هل بلّغت؟⁽³²⁾.

وحفظ الأعراض أي حفظ أعراض الناس من الاعتداء عليها هو أعظم المقاصد التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، ذلك أنّ مصالح العباد -كما قرر الأصوليون- إنما تدرج في مقاصد الشارع في خلقه التي تنحصر في خمسة أمور: الدين، النفس، والعقل، والنسل، والمال⁽³³⁾، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁽³⁴⁾.

ثم إن وسيلة حفظ هذه الأصول الخمسة تدرج في ثلاث مراتب حسب أهميتها وهي ما اصطلح عليه في علم أصول الفقه ب: الضروريات، الحاجيات، والتحسينيات.
فالمرتبة الأولى: الضروريات: أعلى هذه المراتب والتي لا بد منها في مصالح الدين والدنيا وبدونها تنعدم الحياة وتختل الموازين وتكون بحفظ الضروريات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، والمال).
والمرتبة الثانية: الحاجيات: ومعناها أنها مفقود إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة لفوت المطلوب، فإذا لم تراعى هذه الحاجيات دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة -الضروريات الخمس-.
المرتبة الثالثة: التحسينات: وهي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين⁽³⁵⁾.

فحفظ الأعراض هو من المصالح الحاجية، وجعلها البعض من قبيل المصالح الضرورية و قد عقب صاحب مقاصد الشريعة عن هذا بقوله: "وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح والصواب أنه من قبيل الحاجي، وأن الذي حمل بعض العلماء مثل (تاج الدين السبكي) في جمع الجوامع على عدّه في الضروري وبين ما في تفويته حدّ، ولذلك لم يعدّه الغزالي وابن الحاجب ضروريا. وجعل حفظ أعراض الناس من الاعتداء عليها من المصالح الحاجية ليكف الناس عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام، وعناية الشريعة بالحاجي تقرب من عنايتها بالضروري ولذلك رتب الحدّ على تفويت بعض أنواعه كحدّ القذف⁽³⁶⁾.

والأعراض جمع عرض، جاء في مختار الصحاح بأن "العرض" بالكسر راحة الجسد وغيره طيبة كانت أو خبيثة يقال فلان طيب العرض ومنتن العرض، و(العرض) أيضا الجسد.
و(العرض) أيضا: النفس، يقال: أكرمت عنه عرضي، أي صنت عنه نفسي، وفلان نقي العرض أي بريء من أن يشتم ويعاب وقيل عرض الرجل حسبه⁽³⁷⁾.

وعليه فكل ما يمسّ شرف الإنسان ويخدش نفسه يعتبر من العرض ولقد صان الإسلام عرض الإنسان وشرفه كما رأينا وحرّم ونهى عن كل ما يمس عرض الإنسان وشرفه.

المطلب الثاني: مشروعية هذا الضابط في القانون الوضعي
وفي القانون الوضعي تطورت فكرة استعمال الحق تبعا للمذهب السائد، فحين كان يسود المذهب الفردي وذلك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان لصاحب الحق -في ظل هذا المذهب- أن يستعمل حقه على نحو مطلق دون أن يرد عليه أي قيد، لأن هذا المذهب كان يقوم على اعتبار أن الفرد هو الهدف من تنظيم المجتمع، ومن ثم تقتصر وظيفة القانون على كفالة حرّية الفرد في التمتع بحقوقه، ومقتضى ذلك ألا تقيد حرّية الفرد في استعماله لحقوقه، حتى لو ترتب عليه إضرار بالغير⁽³⁸⁾.

وحيث ظهرت مساوئ المذهب الفردي من ظلم الضعفاء وإضرار بالصالح العام للمجتمع نتيجة إطلاق حرّية الفرد في استعماله لحقه، لذلك كان المذهب الفردي محل نقد شديد منذ النصف الثاني من القرن التاسع

عشر على يد أنصار المذاهب الاشتراكية، مما ترتب على هذا النقد تقهقر المذهب الفردي وظهور ما يسمى بالمذهب الاشتراكي أو الاجتماعي الذي يقوم على النظر إلى الفرد باعتباره كائنا اجتماعيا، ومن ثم تكون وظيفة القانون هي المحافظة على كيان المجتمع وتسخير الفرد لخدمته، فإذا ما تحققت مصلحة المجتمع تحققت بالتالي مصلحة الفرد، بل قد ذهب بعض المغالين من أنصار هذا المذهب إلى إنكار فكرة الحق واعتباره مجرد وظيفة اجتماعية⁽³⁹⁾.

ومن ذلك يتضح لنا أن التطرف والمغالاة كانت من جانب كل من المذهبيين في نظرتهم إلى الحق واستعماله، والحقيقة وسط بين هاتين النزعتين المتطرفتين، فلا يجوز أن يكون استعمال الحق مطلقا لما يؤدي إليه من إضرار بالغير وإغفال الصالح العام للجماعة، وليس من المقبول أن يقتصر الحق على مجرد كونه وظيفة اجتماعية لمصلحة الجماعة، وإلا فقد الفرد كيانه وشخصيته⁽⁴⁰⁾.

وقد ظهرت هذه الحقيقة الوسط على أنقاض هذين المذهبيين في صورة نظرية يعتنقها الفقه القانوني الحديث وتأخذ بها معظم التشريعات الحديثة، ومضمون هذه النظرية هو تقييد استعمال الحق على نحو يحول دون الإضرار بالغير أو بالصالح العام للجماعة⁽⁴¹⁾، وقد نصت معظم التقنينات الوضعية بمضمون هذه النظرية، وسنورد بعض النصوص من الموثيق العالمية الخاصة بإعلانات حقوق الإنسان.

أ - أهم وثيقة عالمية المقررة لحقوق الإنسان هي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة حيث تنص المادة التاسعة والعشرون منه في الفقرة الثانية على أنه: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرّياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرّياته واحترامها...".

ب - الوثيقة الهامة الأخرى هي الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية⁽⁴²⁾ حيث تنص

المادة التاسعة عشرة منها في الفقرتين الثانية والثالثة:

"ف(2): لكل فرد الحق في حرية التعبير...

ف(3): ترتبط ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة (2) من هذه المادة، بواجبات ومسؤوليات

خاصة، وعلى ذلك فإنها تخضع لقيود معينة ولكن فقط بالاستناد إلى خصوص القانون، على أن تكون لازمة وضرورية.

(أ) - لاحترام حقوق أو سمعة الآخرين".

ج - الوثيقة الهامة كذلك الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية⁽⁴³⁾.

حيث نصت المادة العاشرة منها:

"1- لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير... 2 - يجوز إخضاع هذه الحريات لما تتضمنه من

واجبات وتبعات لبعض إجراءات شكلية أو شروط أو قيود... يقرها القانون... حماية سمعة أو حقوق الآخرين...".

ونخلص في ختام هذا المبحث إلى:

- أن الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي يتفقان فيما يتعلق باستعمال الحقوق على وجه فيه إضرار بالغير بالمنع وعدم الجواز بصورة عامة وفي جميع الأحوال، غير أن الشريعة الإسلامية أقامت هذه القاعدة العامة في استعمال الحقوق منذ نشأتها ولم تأت هذه القاعدة وليدة أحداث اجتماعية أو اقتصادية أو ظروف طارئة كما هو الحال في القانون الوضعي ذلك أن أحكام هذه الشريعة من وضع الشارع الحكيم.

المبحث الثالث: الضابط الثاني: وهو عدم الإضرار بمثل الجماعة العليا وأمنها السياسي والاجتماعي أو مراعاة اعتبارات النظام العام والآداب.

المطلب الأول: مشروعية هذا الضابط وحقيقته في ظل الفكر السياسي الإسلامي

الفرع الأول: مشروعية هذا الضابط

إن حديث النبي صلى الله عليه وسلم السابق الذي رواه ابن عباس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم والذي يقول فيه "لا ضرر ولا ضرار"⁽⁴⁴⁾ هو القاعدة العامة في الفقه الإسلامي التي تمنع إلحاق الضرر بالغير على أي صورة وفي جميع الأحوال، سواء الضرر الواقع على الأفراد أو الجماعات⁽⁴⁵⁾.

وقد أكد العلامة الشوكاني معلقاً على هذا الحديث "لا ضرر ولا ضرار" بقوله: "هذا فيه دليل على تحريم الضرر على أي صفة كانت... فلا يجوز في صورة من الصور إلا بدليل يخص به هذا العموم... فإنه قاعدة من قواعد الدين تشهد له كليات وجزئيات"⁽⁴⁶⁾.

ومما يدل كذلك على أن هذا الحديث عام على تحريم جميع أنواع الضرر أيضاً أن كلمتا "ضرر وضرار" نكرتان قد وقعتا في سياق النفي فتعلمان، وهو خبر في معنى النهي⁽⁴⁷⁾.

وقد اختلف العلماء في معنى الضرر والضرار الواردين في هذا الحديث السابق⁽⁴⁸⁾، وأياً ما كان معنى الضرر والضرار فإن هذا الحديث قاطع الدلالة على منع إلحاق الضرر بالغير سواء أكان هذا الغير فرداً أو جماعة.

وعلى هذا الأساس فلا يجوز استعمال هذه الحريات فيما يعود على الجماعة بالضرر والإضرار في أي صورة كانت لعموم هذا الحديث إلا ما استثنى منه بدليل خاص، وإن الضرر الذي يلحق بالجماعة أشد خطراً من الذي يقع على الفرد، لأن الضرر الواقع على الجماعة يشكل خطراً على النظام العام والأمن والآداب في الجماعة.

بالإضافة إلى الحديث السابق الذي يمثل القاعدة العامة في منع الضرر وإساءة الاستعمال، في الفقه الإسلامي الواقع على الجماعة، نجد حديثاً آخر يصور لنا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم الأضرار المتعلقة بالجماعة بصورة حية وواقعية، وذلك فيما رواه النعمان بن بشير رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً"⁽⁴⁹⁾.

ومن الواضح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طوى هذا الحديث على نموذجين يعرفهما الناس في كل زمان ومكان، أحدهما نموذج القائم في حدود الله، الذي ينكر تعديها ومجاوزتها، والآخر الواقع فيها الذي ما يفتأ يرتكبها ويغشاها لذلك أدرجه علماء الحديث في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لكن من المصنفين المعاصرين من يدرجه أيضاً في باب التعسف في استعمال الحق، أو في باب المسؤولية الفردية والمسؤولية الاجتماعية: فالحياة أشبه ما تكون بسفينة تمخر عباب البحر، وعلى جميع الركاب أن يشعروا بأنهم مسؤولون عن سلامتها، فإن خرق أحدهم موضعاً منها غرق وأغرق معه الجميع. وكأن الحديث في ضوء هذا كله يعرف الحرية ببساطة خالية من التعقيد، بأنها تبتدئ من حيث يستفيد الفرد وتنتهي حيث يبدأ ضرر الآخرين⁽⁵⁰⁾.

وعلى أي حال، فإن الحرية السياسية في الإسلام مثلاً مكفولة، بل واجبة كفاثياً، لأنها ضرب من المشاركة السياسية، ولكن بشرط أن تحقق معناها الاجتماعي والسياسي، فلا تكون صورية تضر بالصالح العام، أو بالنظام العام في المجتمع أو تضر بالغير من الأفراد⁽⁵¹⁾.

للنظام العام في الدولة الإسلامية، ويحجر لذلك- على صاحبه، وقد يجوز -إذا توفرت شروط معينة- أن يعاقب عليه⁽⁵²⁾.

وقد عالج الفقهاء فكرة النظام العام والآداب بما يعرف في الفقه الإسلامي بـ "حق الله أو حق الشرع"⁽⁵³⁾ الذي يعني: "أمر الله ونهيه"⁽⁵⁴⁾، وهو "ما قصد به التقرب إلى الله وتعظيمه وإقامة شعائره دينه، أو تحقيق النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد من الناس"⁽⁵⁵⁾ وبالتالي فهو: "... يشمل حقوق الولاية العامة في إقرار النظام العام وقمع الإجمام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..."⁽⁵⁶⁾.

وسيتضح لنا أكثر مشروعية هذا الضابط عندما نتناول بتفصيل أكثر حقيقة هذا الضابط ومعياره في الفقه الإسلامي في الفروع القادمة من هذا المطلب.

الفرع الثاني: مفهوم النظام العام والآداب

إن فكرة النظام العام والآداب يوجد نظيرها في الفقه الإسلامي بما يعرف بـ "حق الله" أو "حق الشرع"، وحق الله أو حق الشرع في الفقه الإسلامي لا يقل مداه عن دائرة النظام العام والآداب في الفقه الغربي، بل لعله يزيد⁽⁵⁷⁾.

فنحاول في هذا الفرع أن نبين ما المقصود "بحقوق الله" أو "النظام العام والآداب"، ثم نتكلم عن معيار "حق الله تعالى" في فرع ثالث.

تعريف حق الله في اللغة:

الحق في اللغة له معان مختلفة، تدور حول معنى الثبوت والوجوب، والنصيب المفروض⁽⁵⁸⁾، ومن أمثله قوله تعالى: {لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يومنون}⁽⁵⁹⁾ أي ثبت ووجب. وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث"⁽⁶⁰⁾ أي حظه ونصيبه الذي فرض له.

أما في الاصطلاح: فهو "اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكييف"⁽⁶¹⁾

فما يقرر به الشرع سلطة على شيء مالي أو على شخص في حق الولاية، أو على فعل ديني أو سياسي فهو حق. فهذا التعريف يشمل بعمومه جميع أنواع الحقوق المدنية، كما يشمل الحق الديني لله كفروضة على عباده ويشمل أيضاً: الحقوق الأدبية كحق الطاعة في المعروف للوالد على ولده، وكذا يتناول حقوق الولاية العامة في إقرار النظام وقمع الإجمام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراقبة الحكام وإلزامهم بالأخذ برأي الأمة واعتباره، وعدم مصادرة حريتها، ... لأن كل ذلك وأشباهه إما سلطة يختص بها من أثبتها له الشارع، وإما تكليفاً بأمر على مكلف به شرعاً⁽⁶²⁾.

وقد قسم الفقهاء الحق حسب الجهة التي يتعلق بها إلى حق لله، وحق للعبد وحق مشترك بينهما، يترجح بالجهة الغالبة في الحكم، فإن غلبت جهة حق الله فالحكم يأخذ خصائص حق الله، وإذا غلب حق العبد ألحق به⁽⁶³⁾.

(أ) حق الله تعالى: أي "أمره ونهيه"⁽⁶⁴⁾ وهو ما قصد به "التقرب إلى الله وتعظيمه، وإقامة شعائره دينه، أو تحقيق النفع العام للعالم من غير اختصاص بأحد من الناس"⁽⁶⁵⁾، ونسب إلى الله لعظم خطره وشمول نفعه، ورعاية مترتبته، وقد ذهب السرخسي⁽⁶⁶⁾ من فقهاء الحنفية، إلى تقسيم حقوق الله إلى الأنواع التالية:⁽⁶⁷⁾

"- عبادات محضة: ورأسها الإيمان بالله، ثم الصلاة والزكاة والحج والجهاد.

- عقوبات محضة: وهي الحدود التي شرعت زواجر عند ارتكاب أسبابها المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً، نحو السرقة والزنا، وشرب الخمر.

- عقوبات قاصرة: نحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطئ والنائم، إذا انقلب على مورثه ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً، لأنها عقوبة، والأهلية للعقوبة لا تسبق الخطاب الدائر بين العباداة والعقوبة...

- عبادة فيها معنى المؤنة، كصدقة الفطر.

- مؤنة فيها معنى العبادة، كالعشر، والخراج، فيه معنى العقوبة لما فيه من الذل.

وأما القائم بنفسه، فنحو خمس الغنائم، والمعادن، والركاز فإنه لا يكون واجبا ابتداءً على أحد، ولكن باعتبار أصل الغنيمة كلها لله، لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله، إلا أن الله جعل أربعة أحماسها للغانمين على سبيل المنة عليهم فبقي الخمس له⁽⁶⁸⁾.

إن السرخسي قد قصر حق الله على العبادات والعقوبات وبعض المستحقات المالية في الجانب الاقتصادي كالزكاة، وخمس الغنائم، والمعادن وفي هذا حصر شديد وتضييق لنطاق حقوق الله، فهذه الحقوق لا تقتصر على هذه الأنواع فحسب، بل كل ما قصد به تحقيق مصالح الرعية في كل المجالات، التي هي نطاق احتياجها وكل ما يصبو لحفظ النظام العام في الجماعة هي من حقوق الله، فهي أوسع مدى مما ذكره الإمام السرخسي في تقسيمه لحق الله⁽⁶⁹⁾.

(ب) حق العبد: "مصالحه فقط"⁽⁷⁰⁾ وهو ما يقصد منه حماية مصلحة الشخص، سواء أكان الحق عاماً،

كالحفاظ على الصحة والأولاد والأموال، وتحقيق الأمن والتمتع بالمرافق العامة للدولة أو غيرها، أو كان الحق خاصاً كراعية حق المالك في ملكه والبائع في الثمن، والمشتري في المبيع، وحق الإنسان في مزاولته العمل، ونعني بحق العبد: أنه لو أسقطه لسقط، إذ يجوز التنازل عنه بالعفو أو الصلح، أو الإبراء أو الإباحة، ويجري فيه التوارث. وليس قولنا أنه حق للعبد بمعنى نفي أن يكون لله فيه حق، بل كل حق للعبد فيه حق لله⁽⁷¹⁾، وذلك لاعتبارين:

الاعتبار الأول: تعدد جهة الامتثال، وفي هذا يقول الشاطبي: (72) "الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً

من جهة ما هي حق لله مجرد عن النظر في غير ذلك - أي لا يعتبر حق العبد - ويمكن أخذها من جهة ما تعلق بها حقوق العباد، ومعنى ذلك إذا سمع المكلف مثلاً قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَاجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽⁷³⁾ فلامتثاله هذا الأمر مأخذان:

- الأول: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى الطريق والزاد، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه انتفض للامتثال، وإن تعذر عليه ذلك علم أن الخطاب لم يتحتم عليه.

- الثاني: أن ينظر في ورود الخطاب نفسه عليه من الله تعالى معرضاً عما سوى ذلك، فينفض للامتثال كيف أمكنه، ولا يثنيه عنه إلا العجز الحال أو الموت.

فأما المأخذ الأول فجار على اعتبار حقوق العباد، لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها، وأما الثاني فجار على إسقاط اعتبارها⁽⁷⁴⁾.

الاعتبار الثاني: الأمر بإيصال الحق إلى مستحقه⁽⁷⁵⁾ فالتكليفات سيما في المجال المالي والسياسي تتعلق

بها مصالح العباد، من مكنة استئثار العبد بحقه وانتقاعه به، لكن من جهة أخرى يطالب باعتباره عضواً مرتبطاً بغيره من أعضاء المجتمع، وباعتبار أن طبيعة الحقوق التبادلية بين الأفراد في المنافع كالمبيع والشراء. وغير ذلك مطالب بإيصالها إلى مستحقها، وهذا الطلب بإيصال الحقوق إلى مستحقيها هو من حقوق الله، وهو أن تضمنه حق العبد لكنه لا يجري عليه الإسقاط أو العفو أو الإبراء.

ج- حق مشترك بينهما: ولأن حق العبد لا يخلو من حق الله قد زاد الفقهاء قسماً ثالثاً هو حق مشترك بين حق الله وحق العبد، وفيه يغلب حق الله وقد يكون حق العباد أغلب، يقول السرخسي من الحنفية: "وما

يجتمع فيه حقان وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا، فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى بمنزلة العقوبات المحضة، وأما ما يجتمع فيه الحقان، وحق العباد أغلب فنحو القصاص، فإن فيها حق الله، ولهذا يسقط بالشبهات، وهي جزء الفعل في الأصل، وأجزية الفعل تجب بحق الله، ولكن لما كان وجودها بطريق المماثلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها، وإن وجوبها للحيوان بحسب الإمكان، كما وقعت الإشارة إليه في قوله: {ولكم في القصاص حياة} ولهذا جرى فيه الإرث والعفو والإعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوق العباد⁽⁷⁶⁾.

الفرع الثالث: معيار حق الله تعالى

نقصد بمعيار حق الله تعالى ما يجعله يتميز عن حق العباد، وبتحديدنا لهذه المعايير إنما نريد أن نحدد المراد بحقوق الله تعالى، ونجعل لفكرة النظام العام والآداب حدودا حتى يتقيد بها في ممارسة هذه الحريات ولا يتعداها، وحتى لا تنتزع السلطات السياسية كذلك بحجة سعة ومرونة حق الله فتمنع وتصادر هذه الحريات. ويمكن تلخيص معايير حق الله تعالى في النقاط التالية:

1- العموم وتعلق مصالح الناس به:

إن ابن تيمية⁽⁷⁷⁾ قد قسم الحقوق إلى قسمين، وذلك في معرض حديثه عن الآية الكريمة: {وإذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل}⁽⁷⁸⁾ فقال: "الحكم بين الناس يكون في الحدود والحقوق وهما قسمان: القسم الأول: الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها، وتسمى حدود الله وحقوق الله، مثل: حد قطاع الطريق، والسراق، والزناة ونحوهم، ومثل الحكم في الأموال السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعين. فهذه من أهم أمور الولايات، ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "لا بد للناس من إمارة برّة كانت أو فاجرة، فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرّة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود، وتأمين السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء". وهذا القسم يجب على الولاة البحث عنه، وإقامته من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه، من غير دعوى أحد به..."⁽⁷⁹⁾.

وهكذا يقرن ابن تيمية بين الحقوق والحدود، وفي ذلك ما يفيد الصفة الإلزامية للحقوق قبل الأفراد، وقبل المجتمع، يقول تعالى: {تلك حدود الله فلا تعتدوها}⁽⁸⁰⁾ فالنهي يفيد الإلزام لأنه نهى تحريم، كما أنه في عرضه للحقوق في مجال حديثه عن الآية الكريمة: {وإذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل}⁽⁸¹⁾ وهو ما أوجبه الله على المجتمع، فهو إلزام للمجتمع لكفالة هذه الحقوق.

ب - عدم الإسقاط: أي ليس للعبد حق إسقاطه، والتخلي عن مقتضياته والتنازل عن الأخذ به والاستثناء والتسبب به للوصول إلى مصالحه، وبلوغ منافعه، وقد تكلم القرافي عند ذكره للقسم المشترك بين حق الله وحق العبد، عن الحق العام ويكون فيه مصلحة للعبد هل يجوز إسقاطه أم لا؟

يقول القرافي: "وقد يوجد حق الله: وهو ما ليس للعبد إسقاطه، ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى عقود الربا، والغرر والجهالات فإن الله إنما حرمها صونا لئال العبد عليه وصونا له عن الضياع بعقود الغرر والجهل، فلا يحصل المقصود عليه أو تحصل دينا ونزرا حقيرا فيضيع المال فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته، ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه... وكذلك تحريمه المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه... والقذف صونا لعرضه. ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك، لم يعتبر رضاه ولم ينفذ إسقاطه وهذه كلها. وما يلحق من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد -حق الله تعالى- لأنها لا تسقط بالإسقاط، وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم، ودرء مفاسدهم." ثم قال: "وأكثر الشريعة من هذا النوع"⁽⁸²⁾.

ج - تقديمه عند التعارض مع حق الفرد:

فإذا وقع التعارض بين حق اجتماعي عام وحق فردي خاص، قدم الحق الاجتماعي العام الذي هو حق الله ترجيحاً للمصلحة العامة على الخاصة.

"ولأن حقوق الله على أية وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب... وإذا كان كذلك فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض، وأيضا فإن حقوق الله وإن كانت ندبا إنما هي من باب التحسينات خادم للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل، فلأجل هذا كله قد يسبق إلى النظر تقدمها على واجبات حقوق العباد..."⁽⁸³⁾.

د- من حيث التصدي:

إن حقوق الأفراد الخاصة لا تجوز إلا لصاحب المصلحة ذاته أن يرفع عنها الدعوى والتقاضى لدفع الظلمات الواقعة في حقه، أما الحق العام سواء كان حقا لله، أو غلب فيه حق الله، فيجب على الأمة ككل رفع الدعوى عنه، وإزالة التعديت والتعسفات لواقعة من الحكام أو الأفراد عليه، بغية حمايته، إذا أن في إهدار هذا الحق انتهاكا للمصلحة العامة، ونفيا للخير⁽⁸⁴⁾.

المطلب الثاني: حقيقة النظام العام والآداب ومشروعيته في ظل الأنظمة الدستورية الوضعية الفرع الأول: مفهوم النظام العام والآداب

1- النظام العام Ordre public: القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد⁽⁸⁵⁾.

والنظام العام كما يعرفه "بيردو Burdeau" يعد المعبر عن روح النظام القانوني القائم في لحظة معينة، أو مجموعة المبادئ القانونية التي تعرف مجتمعا معينا

" (L'ordre public est la synthèse des thèmes juridiques définissant une société)
"(donnée

أو بتعبير "سان سيمون Saint Simon" "هو مجموعة الخصائص المميزة لفكرة القانون في حماية معينة"⁽⁸⁶⁾.

2- الآداب: هي مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس⁽⁸⁷⁾.

ومن خلال ظاهر هذه التعاريف الخاصة بالنظام العام والآداب نقول: إن قواعد النظام العام والآداب هي قواعد القانون العام، ذلك أن هذا القانون يقصد إلى تحقيق مصلحة عامة.

وقهلاء القانون الوضعي يقسمون القانون على أساس وجود الدولة أو عدم وجودها كطرف في العلاقات القانونية التي تحكمها تلك القواعد القانونية إلى قسمين: القانون العام، والقانون الخاص⁽⁸⁸⁾

فإذا كانت الدولة طرفا في العلاقة التي ينظمها القانون باعتبارها صاحبة السلطة والسيادة سمي القانون قانونا عاما، أما إذا لم تكن طرفا بصفقتها صاحبة السيادة والسلطان وإنما تهدف إلى تحقيق مصلحة خاصة سمي القانون خاصا.

1- القانون العام:

القانون العام قسمان: خارجي ويسمى بالقانون الدولي، وداخلي ويتفرع إلى أربعة فروع. فالقانون الخارجي أو الدولي العام: هو مجموعة القواعد التي تنظم علاقات الدول بعضها مع بعض، وتحدد حقوق كل منها وواجباتها سواء في حالات السلم أو في حالات الحرب. والقانون العام الداخلي: فهو يحتوي على مجموعة القواعد التي تحدد كيان الدولة وتنظم علاقاتها بالأفراد بصفتها صاحبة السلطة والسيادة، ويتفرع إلى أربعة فروع:

1- القانون الدستوري. 2- القانون الإداري. 3- القانون المالي. 4- القانون الجنائي.

(1)- القانون الدستوري: هو مجموعة القواعد التي تبين نظام الحكم في الدولة والسلطات العامة فيها، واختصاص كل سلطة منها، وعلاقة هذا السلطات بعضها ببعض، وعلاقاتها مع الأفراد، كما يبين حقوق الأفراد السياسية، وما يجب لحرياتهم من ضمانات.

(2)- القانون الإداري: يضم مجموعة القواعد التي تبين كيفية أداء السلطة التنفيذية لوظائفها، فهو يتناول أنواع الخدمات التي تقوم بها السلطة التنفيذية والمرافق التي تقوم بتقديم تلك الخدمات، ويبين علاقات السلطة المركزية بالإدارات في الإقليم والمجالس البلدية والمحلية... ويبين القانون الإداري الأعمال الإدارية والشروط اللازمة لصحتها، وطرق الرقابة عليها.

(3)- القانون المالي: يتضمن القواعد التي تحكم مالية الدولة، فهو يعني بدراسة: النفقات العامة، الإيرادات العامة، والقروض العامة، وميزانية الدولة.

(4)- القانون الجنائي: مجموعة القواعد التي تحدد الجرائم، وتبين العقوبات المقررة لكل منها، والإجراءات التي تتبع في تعقب المتهم ومحاكمته، وتوقيع العقاب عليها، فالقسم الأول يسمى قانون العقوبات والقسم الثاني يسمى قانون الإجراءات الجزائية⁽⁸⁹⁾.

2- القانون الخاص:

ويريدون به مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات التي لا تكون الدولة طرفاً فيها بصفتها صاحبة السيادة والسلطان، فهو ينظم العلاقة بين الأشخاص بصفة عامة، أو بينهم وبين الدولة باعتبارها شخصاً يقوم بأعمال عادية.

ويتفرع القانون الخاص إلى فروع كثيرة منها:

● القانون المدني. القانون التجاري. القانون البحري. قانون العمل. قانون المرافعات. القانون الدولي الخاص و القانون الجوي.

فالقانون المدني هو مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات بين الأشخاص عدا ما يتناوله بالتنظيم فرع آخر من فروع القانون الخاص، والقانون المدني هو أصل القانون الخاص، وبقية القوانين الأخرى الخاصة تفرعت منه، يعتبر الشريعة العامة⁽⁹⁰⁾.

قلنا فيما سبق أن قواعد النظام العام والآداب هي قواعد القانون العام استخلاصاً من ظاهر تعريف النظام العام والآداب، ولكن هناك قواعد في القانون الخاص ذات طبيعة عامة أي تحقق مصلحة عامة، هل تعتبر من قواعد النظام العام والآداب أم لا تعتبر؟ وهذا ما سنبحثه في النقطة القادمة تحت عنوان معيار النظام العام والآداب.

الفرع الثاني: معيار النظام العام والآداب

نقصد بمعيار النظام العام والآداب ما يجعل قواعد هذا النظام تتميز عن غيرها من القواعد القانونية.

وبتحديدنا لهذا المعيار إنما نريد أن نحدد المراد "بالنظام العام والآداب"، ونجعل لفكرة النظام العام والآداب حدودا حتى تراعى ويتقيد بها في ممارسة حرية الرأي السياسي، فلا تتجاوز ولا تكون حجة للسلطة القائمة أن تمنع وتصادر هذه الحرية كون قواعد هذا النظام واسعة ومرنة وغير محددة.

فمعيار النظام العام يتمثل في: - المصلحة العامة التي تتعلق بنظام المجتمع الأعلى.
ومعيار الآداب يتمثل في: - الناموس الأدبي أو المعيار الخلفي.

وقد أشار إلى هذا المعيار الأستاذ السنهوري حيث قال: "... ولا توجد قاعدة ثابتة تحدد ما هو النظام العام تحديدا مطلقا يتمشى على كل زمان ومكان، لأن النظام العام أمر نسبي، وكل ما يستطاع هو وضع معيار مرن، هو معيار المصلحة العامة التي تتعلق بنظام المجتمع الأعلى..."

أما ما يتعلق بمعيار الآداب، فبعد أن بين الأستاذ السنهوري المقصود من الآداب، قال: "... وهذا 'الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس، وللدن أثر كبير في تكييفه، وكلما اقترب الدين من الحضارة، كلما ارتفع 'المعيار الخلفي، ومن هنا نرى أن العوامل التي تكييف الناموس الأدبي كثيرة ومختلفة، فالعادات والعرف والدين والتقاليد، وإلى جانب ذلك، بل في الصميم منه، ميزان إنساني يزن الحسن والقبح، ونوع من الإلهام البشري يميز بين الخير والشر، كل هذه العوامل مجتمعة توجد الناموس الأدبي الذي يخضع له الناس، ولو لم ينص القانون على ذلك..."⁽⁹¹⁾.

فهذان المعياران: المصلحة العامة والمعيار الخلفي يتصفان بالموضوعية والنسبية.

فمعيار الآداب - المعيار الخلفي - ليس معيارا ذاتيا يرجع كل شخص إلى نفسه وإلى تقديره الذاتي، بل هو معيار موضوعي اجتماعي يرجع فيه الشخص إلى ما تواضع عليه الناس، وهو في الوقت ذاته نسبي غير ثابت، يتطور تبعا لتطور الفكرة الأدبية في حضارة معينة.

ومعيار المصلحة العامة كذلك ليس معيارا ذاتيا بل هو موضوعي يتعلق بنظام المجتمع الأعلى، بل وتطبيق هذا المعيار في حضارة معينة يؤدي إلى نتائج غير التي نصل إليها في حضارة أخرى، وهو نسبي كذلك فلا يمكن تحديد دائرة النظام العام إلا في أمة معينة وفي جيل معين.

فالنظام والآداب هما الباب الذي تدخل منه العوامل الاجتماعية والاقتصادية والخلفية فتؤثر في القانون وروابطه، وتجعله يتماشى مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية والخلفية في الجيل والبيئة، وتتسع دائرة النظام العام والآداب أو تضيق تبعا لهذه التطورات، وطريقة فهم الناس لنظم عصرهم وما تواضعوا عليه من آداب⁽⁹²⁾.

ومما سبق نخلص إلى أن النظام العام لا ينحصر في دائرة القانون العام، فالنظام العام يتناول دون شك قواعد القانون العام وقواعد القانون الخاص على السواء شرط أن تهدف هذه القاعدة إلى تحقيق مصلحة عامة في المجتمع. أما الآداب فهو يرجع فيه إلى ما تواضع عليه الناس وما جرى به العرف فيختلف من أمة إلى أخرى ومن جيل لآخر.

ونرى مما سبق أن معيار النظام العام المتمثل في فكرة المصلحة العامة فكرة مرنة للغاية ومبهمه تستطيع السلطة القائمة أن تفسرها لصالحها أو تجعل منها ذريعة لمنع ومصادرة الرأي السياسي كون المصلحة العامة لا حدود ولا ضوابط في مفهومها يرجع إليها، فتترك عادة للقضاء حتى أنه يخشى أن يكون القاضي مشرعا في هذا المجال.

وعليه فلا بد لنا من ضبط وتحديد فكرة المصلحة العامة، فبدائية نعطي مفهومها ثم نحاول أن نذكر العناصر الأساسية التي تتكون منها المصلحة العامة.-

1- مفهوم المصلحة العامة:

يقصد بالخير أو المصلحة العامة فيما أورده ROUBIER من تعريف الفيلسوف توماس الإكويني⁽⁹³⁾: "أن الخير العام هو المصلحة التي يهدف إليها المجتمع كله والتي تجاوز بطبيعة الحال مصالح الأفراد، لأنها ليست عبارة عن هذه المصالح مجتمعة فحسب، بل هي مصلحة الجماعة كهيئة، فالخير العام يعلو على المصالح الخاصة لأفراد المجتمع ويقتضي خضوع هذه المصالح له، وعدم تعارضها معه، ولكنه لا يستنفذها كلها، بل على العكس من ذلك، إذ يأبى أن تمحى شخصية الأفراد لمجرد انتمائهم إلى المجتمع (كما هو الحال في النظم الماركسية)، فما دامت المصالح الخاصة متفقة مع الخير العام، فإنها تتسجم وإياه"⁽⁹⁴⁾.

من أجل ذلك فقد اتخذ القانون Droit من فكرة المصلحة العامة أو الخير العام Bien Commun هدفه وغايته. والواقع أن فكرة الصالح العام (المشترك) وإن انطوت على كثير من العناصر المتغيرة، إلا أننا نلمس في تلك الفكرة عناصر ثابتة لا يخلو منها أي تصور اجتماعي لها. فلئن اختلفت المجتمعات بحسب ظروفها في تصور مضمون الصالح المشترك، إلا أنها تجمع أن تلك العناصر هي المقومات الجوهرية لفكرة الصالح المشترك والتي بدونها لا يعتبر صالحاً مشتركاً. ويمكننا حصر هذه العناصر الثابتة في ثلاثة⁽⁹⁵⁾ عناصر هي:

أ - العدالة. ب- الاستقرار. ج - التقدم.

أ- العدالة: في اللغة العدالة من العدل ضد الجور⁽⁹⁶⁾ وهو الميل عن القصد⁽⁹⁷⁾ وفي اصطلاح القانون العدالة "Justice" تعني مطابقة الحق والتنزه وإعطاء كل ذي حق حقه ويهتدي بها القضاة في أحكامهم⁽⁹⁸⁾.

والعدالة فكرة لا تنطوي على مجرد عدم إيقاع الضرر بالغير وإعطاء كل ماله، وإنما تنطوي أيضاً على شيء أعمق من ذلك، هو التوازن المستهدف تحقيقه بين المصالح المتعارضة بغية كفالة النظام اللازم للسلام في المجتمع الإنساني وتقدمه، ولقد كان "لجون ستيوارت ميل"⁽⁹⁹⁾ فضل كبير في تخليص مدلول العدالة من كثير من الأفكار الخاطئة التي شابتها، وإبراز مدلولها كمصلحة اجتماعية عامة، فقد لاحظ أنه كلما اختلفت الآراء حول ماهية المنفعة الاجتماعية، اختلفت أيضاً الحلول المتقبلة على أنها حلول عادية⁽¹⁰⁰⁾. وهكذا تختلف العدالة باختلاف النظرة إلى ماهية المصلحة الاجتماعية من حيث المضمون، فقد تنوعت المذاهب في تفسيرها للتعرف على مدى تحقيقها من وراء النقد والتعليق⁽¹⁰¹⁾ ونلخصها فيما يلي:

(1) فهناك فريق يقول بأنه يجب أن يفسر المقال أو الخطاب المشتمل على النقد أو التعليق وفق السائد

في عقيدة الرأي العام⁽¹⁰²⁾ حتى لا يستبد القاضي برأيه الشخصي ويجعل منه نظرتة عامة في هذه الدائرة.

(2) وهناك رأي آخر يقول بأنه يجب على القاضي في هذا الصدد أن يعول على رأي الفريق الفاضل

من الشعب الذي يعتبر الحارس الأمين لتقاليد الأمة.

(3) أما الرأي الثالث فيأخذ بمعيار الرجل العادي في تقدير (معنى المقال أو الحديث) أو مدى ما في

السلوك أو التصرف من عدالة اجتماعية، مؤسسا ذلك على أن الإحساس بالعدالة إنما هو الرغبة المتأصلة لدى المرء في رد الإيذاء أو رفع الضرر عنه، أو عن أولئك الذين تربطهم به مشاركة وجدانية يمكن أن تتسع لتشمل جميع أبناء الجنس البشري بفضل مكنة التعاطف والمشاركة الوجدانية، وبفضل الفهم الإنساني المستنير للصالح الذاتي⁽¹⁰³⁾.

ونرى أن الرأي الثاني أقرب لتحقيق معنى العدالة، ذلك أن العدالة دائماً تطلق على عدد معين من المطالب الأخلاقية التي ينظر إليها جماعياً، وهذا الفريق من الشعب الذي يتصف بالأخلاق الفاضلة يكون ميزانه محققاً للمنفعة العامة للمجتمع وبالتالي تتحقق العدالة.

ب- الاستقرار: قد يفهم الاستقرار فهماً ظاهرياً على أنه الطاعة، في غير الحدود وإن كانت الطاعة خصيصة لا غناء عنها للحكومة إلا أنه إذا وجب أن تطاع الحكومة، فليس ذلك من أجل ذاتها بل للتوصل إلى تحقيق غرض آخر.

وقد يفهم الاستقرار فهماً ظاهرياً آخر على أنه القضاء على اتجاه كل فرد إلى اقتضاء حقه من خصمه بالقوة، فيقال إن الاستقرار الاجتماعي مستتب في بلد ما عندما يكون شعب ذلك البلد قد كف عن متابعة خصوماته الخاصة بالعنف ودرج أفرادها على أن يعهدوا بالفصل فيما ينشأ بينهم من منازعات، وبالاعتصام لما يقع عليهم من إيذاء إلى السلطات العامة.

إن جوهر الاستقرار ينحصر في أنه مهما تنوعت وتعددت الروابط بين الأفراد فإنها تقوم على اعتراف متبادل بوجود الآخرين في نطاق المجتمع. وهو ما ينتج عنه بالضرورة تعيين الحدود الخاصة بالفرد ما له وما عليه، والخاصة بالجماعة ما لها وما عليها وتنبثق هذه الضرورة من ضمير الفرد ومن أوضاع الحياة الاجتماعية، فالفرد يجب أن يعلم أن حريته لا تعني سلطانه المطلق إزاء الآخرين، وإنما تعني فحسب احترام شخصيته الإنسانية في إطار الروابط العامة لمجتمعه دون المساس بها. وهناك الأوضاع الاجتماعية التي تجعل الفرد يعرف بالتجربة أن تعيين هذه الحدود، إنما هو بمثابة الجو اللازم لحياته. إن الحاجة إلى كبح جماح الفرد المطلقة، هي التي تبرر السلام المنشود الذي يستجيب إلى مطلب أساسي من مطالب الحياة الإنسانية وهو الحاجة إلى الاستقرار، فالسكينة في حد ذاتها تدرأ عنا الخراب على حد قول العميد هوريو⁽¹⁰⁴⁾.

ج- التقدم⁽¹⁰⁵⁾: وهو القيمة الاجتماعية الثالثة والعنصر الثالث الذي تتكون منه المصلحة العامة، وتبدو

حقيقة هذه القيمة من النظر إلى مفهوم الحضارة، فالحضارة الإنسانية تقدمية تسعى سعياً واعياً حثيثاً إلى السيطرة على القوى الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالإنسان، والسير بالمجتمع الإنساني إلى الأمام مكافحة لتدليل الصعاب المادية على الأخص التي تقف في وجه ذلك التقدم.

وإننا لنرى "جون ستيوارت ميل" يعترف مع أستاذه "جيريمي بنتام" بأن المنفعة وإن كانت هي المعيار الأعلى الذي تحل به كافة المشكلات الاجتماعية، إلا أن تلك المنفعة يجب أن تفهم بأسمى معانيها أي باعتبارها المنفعة المؤسسة على كافة المصالح الدائمة للإنسان باعتبارها يصبو إلى التقدم والتحسين⁽¹⁰⁶⁾.

وعلى ذلك كان النظام الاجتماعي الصالح -في نظر ميل- هو النظام الذي ينمي في الشعب خير الصفات ويحقق التقدم المادي والمعنوي للمجموع⁽¹⁰⁷⁾.

على أننا يجب أن نلاحظ:

- أن التقدم ليس جهداً فردياً وإنما هو عمل جماعي يحتاج إلى جهد يبذل للتوصل إلى تحقيقه.
- إن الإجماع وإن كان منعقداً على ضرورة التقدم إلا أن ماهية هذا التقدم ومضمونه وكيفية تحقيقه يثور حولها الاختلاف في الآراء، فما قد يعد تقدماً في نظر البعض قد يعد تخلفاً ورجعية في نظر البعض الآخر.

- إن التقدم لا يعني بالضرورة السير بالمجتمع إلى الأمام فحسب، بل إن الحيلولة دون رجوعه إلى الوراء تعتبر أيضاً ضرورياً بالنسبة للتقدم، لأن الطبيعة البشرية والإنسانية كما هي ميالة إلى الاطراد والتحسن، عرضة للسقوط والتقهقر أيضاً.

وهذه هي المقومات الثلاثة -العدالة، الاستقرار والتقدم- التي يتألف منها مجتمعة ما يعرف بالصالح العام -أو المشترك أو المصلحة العامة- أو على الأقل، تتألف المصلحة العامة من إيجاد التوازن اللائق بينها.

بهذه العناصر الثلاثة: العدالة والاستقرار والتقدم تكون قد وضعنا الحدود والأطر العامة لفكرة الصالح العام فلا تفسر إلا فيما يخدم المجتمع ويهدف إلى تحقيق منفعه وغاياته، وأن فكرة المصلحة العامة التي هي معيار النظام العام، فكرة ثابتة راسخة في المجتمعات كافة. إذ أن مقومات الصالح المشترك من حيث أنه فكرة مطلقة ذات مضمون نسبي، بمعنى أنها لا تتغير من مجتمع إلى مجتمع، ولا من زمان إلى زمان، وأن كل ما يتغير إنما هو مضمونها فحسب، باعتبار أن الحياة العامة في كل المجتمعات يحدوها تصور لما يجب أن يكون عليه الصالح العام، وإن هذا التصور في مضمونه قد يتغير ويتنوع تماما، كما يختلف البشر في سماتهم وقسماتهم وملامحهم مع بقاء أعضاء الجسم الإنساني واحدة بالنسبة للبشر أجمعين.

وفي ختام هذا المطلب نورد بعض نصوص ومواد وثائق إعلانات حقوق الإنسان والدساتير الوضعية التي تؤكد هذا الضابط -النظام العام والآداب- في ممارسة هذه الحرية:

(1) أهم وثيقة في هذا المجال هي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة: حيث نصّت المادة التاسعة والعشرون منه في الفقرة الثانية بقولها: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرّياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير، وحرّياته، واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة، والأخلاق في مجتمع ديمقراطي".

(2) الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية⁽¹⁰⁸⁾:

حيث نصت المادة التاسعة عشر من هذه الاتفاقية على أنه:

"1- لكل فرد الحق في اتخاذ الآراء دون تدخل.

2- لكل فرد الحق في حرية التعبير، وهذا الحق يشمل حرية البحث عن المعلومات والأفكار في أي نوع واستلامها ونقلها بغض النظر عن الحدود وذلك إما شفاهة أو كتابة أو طباعة وسواء كان ذلك في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

3- ترتبط ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة الثانية من هذه المادة بواجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك فإنها تخضع لقيود معينة ولكن فقط بالاستناد إلى نصوص القانون، على أن تكون لازمة وفردية:

أ- لاحترام حقوق أو سمعة الآخرين.

ب- لحماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة أو الأخلاق".

(3) الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية⁽¹⁰⁹⁾:

حيث نصت المادة العاشرة من هذه الاتفاقية على أنه:

"1- لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء... بأية وسيلة

كانت، وذلك دون تدخل من السلطات العامة...

2- يجوز إخضاع هذه الحريات لما تتضمنه من واجبات وتبعات لبعض إجراءات شكلية أو شروط أو

قيود أو جزاءات يقرها القانون وتكون مما يعتبر في المجتمع الديمقراطي تدابير ضرورية لسلامة الدولة أو أراضيها أو للأمن العام أو المحافظة على النظام... أو الأخلاق...".

الخاتمة

ونخلص في ختام هذا البحث إلى:

- أن الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي يتفقان فيما يتعلق باستعمال الحقوق على وجه فيه إضرار بالغير بالمنع وعدم الجواز بصورة عامة وفي جميع الأحوال، غير أن الشريعة الإسلامية أقامت هذه القاعدة العامة في استعمال الحقوق منذ نشأتها ولم تأت هذه القاعدة وليدة أحداث اجتماعية أو اقتصادية أو ظروف طارئة كما هو الحال في القانون الوضعي ذلك أن أحكام هذه الشريعة من وضع الشارع الحكيم.

- إن فكرة "النظام العام والآداب" يوجد نظيرها في الفقه الإسلامي بما يعرف بـ "حق الله تعالى" أو "حق الشرع" بل هي أوسع منها مدى، ذلك أن حق الله تعالى هو أمره ونهيه، ويشمل العبادات وإقامة شعائر الله وتحقيق النفع العام من غير اختصاص بأحد، كما يشمل العقوبات وغيرها، أما النظام العام والآداب في الفقه الوضعي لا وجود للعبادات وللعقوبات المتمثلة في الحدود، فهي قواعد قانونية لا علاقة لها بهذا الجانب!!

كذلك معيار فكرة "النظام العام والآداب" الذي يتمثل في المصلحة العامة والناموس الخلقي حيث يتصفان بالموضوعية والنسبية، فمعيار الآداب معيار غير ثابت، يتطور تبعاً لتطور الفكرة الأدبية، يتغير من جيل إلى جيل ويرجع إلى ما تواضع عليه الناس ولو كان فاسداً!!

وهذا الأمر يختلف كل الاختلاف عن الشريعة الإسلامية، فالأخلاق والآداب لا تتغير أبداً مهما تغيرت الأجيال أو العصور أو الظروف، فهي منذ عصر الرسالة باقية بقاء هذا الدين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، والمصلحة العامة هي تحقيق الخير للناس أجمعين في إطار مراعاة قواعد الشريعة وأصولها الثابتة.

- إن فكرة "النظام العام والآداب" فكرة مرنة للغاية مبهمة تستطيع السلطة القائمة أن تفسرها لصالحها أو تجعل منها ذريعة لتقييد ومصادرة حرية الرأي السياسي إذا كان هذا الرأي -في نظرها- يشكل خطراً يهدد أمنها ومصالحها.

قائمة الهوامش والإحالات:

- 1-د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 35 و38. وكذا: د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة، الدار العربية للطباعة، بغداد، ط 1، 1399 هـ / 1979 م، ص 125-126.
- 2 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، ديسمبر 1948 م، الدار المغربية الدولية.
- (أ)- المادة 1: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاونوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء"، ص 7.
- (ب)- المادة 3: حق الحياة والأمان: "لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه"، ص 8.
- (ت) و (ث)- المادة 12: "لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة، أو في شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته ولا حملات تمسّ شرفه وسمعته، ولكل شخص حق في أن يحمي القانون من مثل ذلك التدخل أو تلك الحملات"، ص 10.
- (ج)- المادة 13: "1. لكل فرد حق في حرية التنقل وفي اختيار محل إقامة داخل حدود الدولة.
2. لكل فرد حق في مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده، وفي العودة إلى بلده"، ص 10.
- 3 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، الدار المغربية الدولية.
- المادة 18: "لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل هذا الحق حرّيته في تغيير دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدى".
ملاحظة: الجزء الثاني من هذه المادة لا يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية، حيث أن المسلم لا يغيّر دينه، وإذا فعل ذلك فهو مرتدّ وحكمه القتل.
- 4 - المرجع السابق، المادة 26: "1 لكل شخص حق في التعلّم، ويجب أن يوقّر التعليم مجاناً على الأقلّ في مرحلتيه الابتدائية والأساسية ويكون التعليم الابتدائي إلزامياً، ويكون التعليم الفني والمهني متاحاً للعموم ويكون التعليم العالي متاحاً للجميع تبعاً لكفاءتهم.
2. يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الإنسان...
3. للأباء على سبيل الأولوية حق اختيار نوع التعليم الذي يعطى لأولادهم".
- 5 - المرجع السابق، المادة 19: "لكل شخص التمتع بحرية الرأي والتعبير..."، وكذا: المادة 20: "1. لكل شخص حق في حرّيته الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية.
2. لا يجوز إرغام أحد إلى الانتماء إلى جمعية ما".
- 6 - المادة 26: "1. لكل شخص حق في التعلّم، ويجب أن يوقّر التعليم مجاناً على الأقلّ في مرحلتيه الابتدائية والأساسية ويكون التعليم الابتدائي إلزامياً، ويكون التعليم الفني والمهني متاحاً للعموم ويكون التعليم العالي متاحاً للجميع تبعاً لكفاءتهم.
2. يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الإنسان...
3. للأباء على سبيل الأولوية حق اختيار نوع التعليم الذي يعطى لأولادهم".
- 7-د. منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 186-188. ود. أحمد جلال حماد المحامي، حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص 40.
- 8 - المادة 23: "1. لكل شخص حق في العمل، وفي اختيار عمله... وفي الحماية من البطالة.
2. لجميع الأفراد دون أيّ تمييز الحق في أجر متساوي على العمل المتساوي.
3. لكل فرد يعمل حق في مكافأة عادلة ومرضية تكفل له ولأسرته عيشة لائقة بالكرامة البشرية...".
- المادة 24: "لكل شخص حق في الراحة وأوقات الفراغ...".
- 9 - المادة 25: "1. لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهية له ولأسرته...".

2. وللأمومة والطفولة حق في رعاية ومساعدة خاصة...".

- 10 - المادة السابقة نفسها.د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 276-277.
- 11 - الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر 1948 م، وهذه المادة المذكورة أعلاه رقم 29 هي المادة ما قبل الأخيرة من هذا الإعلان العالمي.
- 12 - محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص 376، مادة ض.ب.ط.
- 13 - موسى بن محمد بن الملياني الأحمدني نويوات، معجم الأفعال المتعدية، دار العلم للملايين، عرف، ص 204.
- 14- د. وهبة الزحيلي، الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب، مؤسسة الإسرائ، الجزائر، ط 3، 1411هـ/1992م، ص2.
- 15 - هو عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي أبو الوليد، صحابي من الموصوفين بالورع، شهد العقبة وكان أحد النقباء وشهد بدرًا وسائر المشاهد ثم حضر فتح مصر، وهو أول من ولى القضاء بفلسطين ومات بالرملة أو بيت المقدس سنة 34 هـ، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 807-809.
- 16 - روه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، باب القضاء في المرفق رقم 1461، الموطأ ملحق به كتاب إسعاف المبطأ برجال الموطأ، السيوطي، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 2، 1411هـ/1990م، ص 566.
- 17 - د. محمود بلال مهران، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، دار الثقافة العربية، جامعة القاهرة، ط 1، 1419 هـ / 1998 م، ص 671، والدكتور فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 2، 1397 هـ / 1977 م، ص 92، وأيضاً: د. جمال الدين عطية، حقوق الإنسان في الإسلام، النظرية العامة، دار الكتب، 1989 م، ص 77-79.
- 18 - هذا ولا عبرة بإنكار بن حزم لصحة رواية هذا الحديث، لأنه جاء مسنداً من طرق موثوق برجالها، فضلاً عما اعتضد به معناه من كليات الشريعة وجزئياتها، كما يقول الشوكاني في كتابه "نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار"، دار القلم، بيروت لبنان، ج 5، ص 260-261، وكذا: بن حزم، المحلى، مرجع سابق، ج 8، ص 241. وقد فصل في صحة هذا الحديث تفصيلاً رائعاً الإمام بن رجب الحنبلي في كتابه "جامع العلوم والحكم"، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط 6، 1417 هـ / 1996 م، ص 301-303.
- 19 - سورة البقرة، الآية [233].
- 20- سورة النساء، الآية [12].
- 21 - سورة البقرة، الآية [231].
- 22 - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص 306.
- 23- هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، ولد بشوكان سنة 1173 هـ ونشأ بصنعاء، وولي قضاءها سنة 1227 هـ، ومات حاكماً بها سنة 1250 هـ، كان يرى تحريم التقليد، له 114 مؤلفاً، منها "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار"، "فتح القدير"، "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة" وغيرها. انظر: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج 6، ص 292.
- 24 - الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج 5، ص 260-261.
- 25- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج 4، ص 32.
- 26 - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص 303، شرح الزرقاني على الموطأ، مرجع سابق، ج 4، ص 32، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج 5، ص 261.
- 27 - أبو الوليد سليمان بن أيوب بن وارث الباجي الأندلسي، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج 6، ص 40.

- 28 - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص 482.
- 29 - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص 303.
- 30 - رواه الإمام الحافظ أبو داود سليمان، سنن أبي داود، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1412 هـ / 1992 م، المجلد الرابع، كتاب الأدب، باب في الغيبة، رقم 4882، ص 272.
- 31 - رواه البخاري، باب حجة الوداع، مرجع سابق، ج 5، ص 126-127، ورواه مسلم في كتاب القسامة والمحاربيين والقصاص والديات، باب تغليب تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم الحديث 1679. النووي، شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، المجلد السادس، ج 11، ص 139-141.
- 32 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص 8-10.
- 33 - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مرجع سابق، ص 287-288.
- 34 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج 2، ص 8-11. والغزالي، المستصفى في علم الأصول، مرجع سابق، ص 175.
- 35 - ومن العلماء من جعله من المصالح الضرورية كالقرافي والطوخي، وتاج الدين السبكي. أنظر محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 81-82.
- 36 - الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص 426 (مادة ع. ر. ض).
- 37 - د. محمود بلال مهران، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 666-667، وكذلك: د. فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، مرجع سابق، ص 308 وما بعدها.
- 38 - د. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 94-102، والدكتور جمال الدين عطية، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سابق، ص 6-16.
- 39 - د. محمود مهران، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 668.
- 40 - د. محمود بلال مهران، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 668.
- 41 - الصادرة عن الأمم المتحدة بقرارها رقم 2200 أثناء اجتماعاتها في دورة الإنعقاد العادي الحادي والعشرين بتاريخ 16 ديسمبر 1966، وتعتبر الإتفاقية سارية المفعول لأحكام المادة 49 منها اعتباراً من 15 يوليو 1967.
- 42 - عن الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع، موسوعة حقوق الإنسان، تقديم ومراجعة د. جمال العطيبي، إعداد: محمد وفيق أبواتلة، القاهرة، 1970، المجلد الأول، ص 27-29.
- 43 - الصادرة في 4 نوفمبر 1950، بمدينة روما الإيطالية، موسوعة حقوق الإنسان، مرجع سابق، المجلد 1، ص 58.
- 44 - د. محمود بلال مهران، نظرية الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 671، والدكتور فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، مرجع سابق، ص 92، والدكتور جمال الدين عطية، حقوق الإنسان في الإسلام، النظرية العامة، مرجع سابق، ص 77-79.
- 45 - الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج 5، ص 260-261.
- 46 - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، ج 4، ص 32.
- 47 - الباجي، المنتقى في شرح الموطأ، مرجع سابق، ج 6، ص 40.
- 48 - أخرجه البخاري رقم (2493) في كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة؟ والإستهام فيه. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 5، ص 132-133.

- 49 - د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص 487-488، والدكتور صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت/ ط 1 / 1982، ص 199-203، والشيخ محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، مرجع سابق، ص 183-184.
- 50 - د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص 405.
- 51 - د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص 139.
- 52 - د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، المجلد الأول، ج 3، 1954، ص 99.
- 53 - أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، عالم الكتب، بيروت، ج 1، ص 157، "الفرق الثاني والعشرون".
- 54 - د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج 4، ص 13.
- 55 - د. مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مرجع سابق، ج 3، ص 10-11.
- 56 - د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، المجلد الأول، ج 3، ص 99، وعبد القادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج 1، ص 204.
- 57 - د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج 4، ص 109.
- 58 - د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج 4، ص 109.
- 59 - سورة يس، الآية [07]
- 60 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 5، ص 372 (باب لا وصية لوارث).
- 61 - د. مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مرجع سابق، ج 3، ص 10-11، والدكتور القطب محمد القطب طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، ط 2، 1404 هـ / 1984 م، دار الفكر العربي، بيروت، ص 35-37.
- 62 - الشاطبي، الموافقات، ج 3، المسألة السابعة عشرة، مرجع سابق، ص 274.
- 63 - أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، المرجع السابق، ج 1، ص 157.
- 64 - د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، مرجع سابق، ج 4، ص 13.
- 65-66; السرخسي: هو محمد بن محمد رضي الدين السرخسي من أكابر الحنفية، أقام مدة في حلب، وتعصب عليه بعض أهلها فسار إلى دمشق، وتوفي فيها سنة 571 هـ / 1175 م، وله تصانيف عديدة... خير الدين الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج 7، ص 24.
- 67 - السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، دار المعرفة، بيروت، ج 2، ص 290-296.
- 68 - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مرجع سابق، ج 1، ص 204-206، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص 210-213.
- 69 - القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج 1، ص 140 (الفرق 22).
- 70 - الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، المسألة 17، ج 3، ص 247-248 وعبد القادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج 1، ص 206.
- 71 -72 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، المسألة السابعة عشر (17)، ج 3، ص 247-248.
- 73 - سورة آل عمران، الآية [97] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، المسألة السابعة عشر (17)، ج 3، ص 247-248.
- 74 - القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج 1، ص 140.

- 75- 76 السرخسي، أصول السرخسي، مرجع سابق، ج 2، ص 92.
- 77- ابن تيمية (661 هـ- 728 هـ / 1263 م- 1328 م): هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني، الدمشقي، الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين بن تيمية، شيخ الإسلام، ولد في حران وتحول أبوه إلى دمشق، فنبغ فيها، رحل إلى مصر من أجل فتوى، فتعصب عليه جماعة من أهلها، سجن مدة، ثم أفرج عنه، وعاد إلى دمشق سنة 712 هـ واعتقل بها سنة 720 هـ، مات معتقلاً بقلعة دمشق، له مؤلفات كثيرة منها: الفتاوى، منهاج السنة، السياسية الشرعية... أنظر: الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج 1، ص 144.
- 78- سورة النساء، الآية [58].
- 79- ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الزهراء، الجزائر، ط 1، 1990 م، ص 71-72.
- 80- سورة البقرة، الآية [227].
- 81- سورة النساء، الآية [58].
- 82- القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج 1، ص 140.
- 83- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 256.
- 84- المستشار د. علي جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق، ص 243، وعبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مرجع سابق، ج 1، ص 86 و ص 511-512.
- 85- القاموس القانوني، فرنسي-عربي، مرجع سابق، ص 209.
- 86- د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 293.
- 87- د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج 3، ص 81.
- 88- د. سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 125-138، والدكتورة هجيرة دنوني - موجز المدخل للقانون-، النظرية العامة للقانون والنظرة العامة للحق وتطبيقها في التشريع الجزائري، منشورات دحلبي، الجزائر، 1992، ص 50-59.
- 89- د. هجيرة دنوني، موجز المدخل للقانون، مرجع سابق، ص 50-59، و الدكتور سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص 125-138.
- 90- نفس المرجعين السابقين، موجز المدخل للقانون، والقانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ونفس الصفحات.
- 91- د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 81-82.
- 92- د. محمد صبري السعدي، شرح القانون المدني الجزائري، مرجع سابق، ج 1، ص 46، والدكتور عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج 3، ص 82-85.
- 93 - الإكويني توماس: ولد سنة 1225 في مدينة أكوينو مملكة صقلية القديمة وهو رائد الفلسفة التوماوية التي هي في الوقت الحاضر حركة فكرية هامة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة، وهو من كبار رجال الدين المسيحي في (تيار القديس) العصور الوسطى، وتحتوي قائمة مؤلفاته على ثمانية وتسعين كتاب (98)، توفي سنة 1274. أنظر: د. نجيب زكي محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 71، 158 وما بعدها.
- 94- د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 323.
- 95- د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 323.
- 96- الرازي، مختار الصحاح، ص 116-417.
- 97- الرازي، مختار الصحاح، ص 116-417.
- 98 - القاموس القانوني، فرنسي-عربي، مرجع سابق، ص 173.

- 99 - سبقت ترجمته.
- 100 - د. زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 441-448.
- 101 - د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 330.
- 102 - الرأي العام هو وجهة نظر الأغلبية تجاه قضية عامة في زمن معين تهتم الجماهير وتكون مطروحة للنقاش والجدل بحثا عن حل يحقق الصالح العام. أنظر: د. صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 583، والدكتور رؤوف شلبي، سيكولوجية الرأي والدعوة، دار القلم، الكويت، ط 2، 1402 هـ / 1982 م، ص 49.
- 103 - د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 229-231، وهاينز بولاو، فن السلوك السياسي، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1963 م، ص 71.
- 104 - د. أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 323-333.
- 105 - هاينز بولاو، فن السلوك السياسي، مرجع سابق، ص 65 وما بعدها، ومالك بن نبي، القضايا الكبرى Les grands thèmes، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، سوريا، ترجمة عمر مسقاوي (مشكلة الحضارة، أقيت بالجزائر العاصمة في 1964/01/04 باللغة الفرنسية)، ص 29-63.
- 106 - جون ستيوارت ميل، الحرية، مرجع سابق، ص 81 وما بعدها.
- 107 - جون ستيوارت ميل، الحرية، مرجع سابق، ص 81 وما بعدها، والدكتور أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، مرجع سابق، ص 334.
- 108 - أصدرت الأمم المتحدة هذه الإتفاقية بقرارها رقم 2200 أثناء اجتماعاتها في دورة الإنعقاد العادي الحادي والعشرين بتاريخ 16 ديسمبر 1966، وتعتبر هذه الإتفاقية سارية المفعول طبقا لأحكام المادة 49 منها اعتبارا من 15 يوليو 1967. أنظر: موسوعة حقوق الإنسان، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 27-29.
- 109 - الصادرة في 4 نوفمبر 1950 بمدينة روما-إيطاليا. أنظر: موسوعة حقوق الإنسان، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 58.

+