

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم القانونية

جامعة الحاج لخضر
-باتنة-

الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل

أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير
في القانون الدولي لحقوق الإنسان

إشراف الدكتورة:

خير الدين شامة

إعداد :

فتيسي فوزية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
- رقية عواشرية	أستاذة التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسة
- شامة خير الدين	أستاذة محاضرة	جامعة باتنة	مشرفة ومقررة
- علي قريشي	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
- جلول شيتور	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ
مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ "

صدق الله العظيم

"سورة البقرة آية 256"

إهداء

أهدي هذا العمل إلى :

- روح أمي الغالية.
 - كل عائلتي وأصدقائي وزملائي .
 - كل أساتذتي الكرام .
- كما أهديه إلى:

جزائرننا الحبيبة وكل من يرفع الحرية ويحافظ على حقوق الآخرين

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى النور وأبدأ بكل أساتذتي خلال العام النظري:

- الدكتورة خير الدين شماسة المشرفة على هذا البحث والتي لم تبخل عليّ لا بعلمها ولا بوقتها ولا بتوجيهها ولا بمعاملتها الإنسانية الراقية.
- الدكتور رزيق عمار الذي كان أول من علمني معنى حقوق الإنسان وتعب معنا كثيرا في العام النظري، وحرص على توجيهنا ودعمنا.
- الدكتورة عواشيرة رقية التي استمرت معنا طيلة العام النظري وزودتنا بعلمها وتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي وضعتني على الطريق الصحيح لإنشاء الله
- الدكتور عوفي مصطفى والدكتورة فريدة بلفراق على دعمهما لي في جمع المراجع
- الدكتور عبدوني والدكتور ملاح والدكتور قريشي والدكتور قادري.

كما أتقدم بالشكر إلى كل عمال مكتبة الحقوق بالجامعات التالية : باتنة، سطيف، بسكرة، بن عكنون، قسنطينة، قالمة وكذا سامية مسؤولة المكتبة بالمجلس الدستوري.

دون أن أنسى كل الطاقم الإداري بجامعة باتنة وعلى رأسه الأستاذ مخلوفي عبد الوهاب.

١. التعريف بالموضوع:

إن الحياة تقوم على عدة مصالح ضرورية يتوقف وجود الأمم واستمرارها على توافرها وهذه المصالح تتمحور من منظور إسلامي في خمسة كليات هي الدين، النفس، العقل، المال، العرض. وقد اتفقت كل الشرائع السماوية والوضعية على ضرورة حمايتها وجودا وعدما، وإن اختلفت في كيفية تحقيق ذلك، ومن أهم هذه الكليات وأولها بالحفظ والعناية كلية الدين وحفظه ويكون ذلك من جانبين، جانب الوجود بتوفير ما يقيمه ويثبتته كتعليمه ونشره والدعوة إليه وإقامة شعائره وجانب عدم بمنع ما يهدمه أو يزيله أو يسيء إليه.

ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم حقوق الإنسان، ذلك أن الدين كان سببا للحروب في القديم، وقد كرس معاهدة واستقاليا التي يسميها بعض الفقهاء بشهادة ميلاد القانون الدولي مبدأ أن من يحكم يحدد ديانته رعاياه، ولقد تطور مفهوم هذه الممارسة عبر العصور المختلفة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه في العصر الحديث، حيث تم تكريس حرية المعتقد أي حرية الأفراد في اختيار معتقداتهم الدينية التي يريدونها وممارسة الطقوس التي تستلزمها هذه المعتقدات. لكن، إذا كان لكل إنسان الحق من حيث المبدأ في اعتناق الدين الذي يشاء وممارسة شعائره التعبدية بكل حرية، فهل هذا يعني أن هذا الحق باق على إطلاقه أم له ضوابط وقيود تحكمه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي هذه القيود؟ ثم ألا تعتبر هذه الضوابط بمثابة الذريعة التي تفسح المجال أمام السلطات للمساس بهذا الحق، وانتهاك قدسيته، من كل ما تقدم تكون الإشكالية كما يلي:

2. الإشكالية:

إذا كان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس حقا مطلقا، فهل يمكن القول بأن القيود الواردة عليه قانونية دائما أم تحتوي على تجاوزات؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسية عدة أسئلة:

- 1- ما المقصود بالشعائر الدينية؟ وهل هناك علاقة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحقوق الأخرى؟

- 2- كيف كان وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عبر العصور المختلفة؟

3- ما هو نطاق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية والاستثنائية ؟ وهل هناك حد فاصل بين ضبط الحق وانتهاكه؟

3. أهمية الموضوع:

إن موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يكتسي أهمية كبيرة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1- أهمية الدين باعتباره موضوعا جوهريا منذ خلق البشرية، فهو أساس الحياة وبه يستقيم أمر الناس، إذ من شأنه أن يجلب للعديد من الأفراد الطمأنينة النفسية والأمل، فضلا على أن له تأثير كبير في المساهمة في تحقيق السلام والمصالحة، كما يمكن أن يكون من جهة أخرى مصدر للتوتر والصراعات.

2- تبيان القيود التي يمكن أن تنظم هذا الحق وتمنع التعسف في ممارسته وتوضيح ما إذا كانت هذه القيود تستعملها السلطات كذريعة للمساس بهذا الحق وقديسته.

3- كثرة مظاهر الاعتداء على هذه الشعائر الدينية والإساءة إليها عن طريق الاعتداء على الدين، مما يستوجب تسليط الضوء على هذه المظاهر، ودراستها ليسهل إثبات مدى تعارضها مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

4. أسباب اختيار الموضوع :

أ. الأسباب الذاتية :

1- يتمثل أول سبب ذاتي لاختيار هذا الموضوع في أنني خلال السنة النظرية أخبرنا أحد أساتذتنا بأنه يعد لتنظيم يوم دراسي بعنوان "حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في القانون الجزائري بين الإطلاق والتقييد"، فشدني جدا ولفت انتباهي إلى موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لما ينطوي عليه من إشكاليات تتطلب نقاشا قانونيا جادا.

2- كذلك يعتبر موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية جزئية من حرية المعتقد ومثل هذه المواضيع يستهويني البحث فيها.

ب. الأسباب الموضوعية :

1- الرغبة في معرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وكذا حدود تنظيم الدولة لهذا الحق حتى تتضح الصورة.

2- إصدار دول ديمقراطية لقوانين، يراها البعض منا انتهاكا للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبرها تلك الدول داخلة ضمن حقها القانوني في ضبط ممارسة تلك الحرية، على غرار قانون منع الرموز الدينية في فرنسا أو قانون منع بناء المنارات في سويسرا.

3- على الرغم من كون موضوع الحق في حرية المعتقد بصورة عامة من أقدم المواضيع، فإن ما أعطاه جدة غير مسبوقة هو ارتباطه بتطورات عديدة عرفها المجتمع الدولي، خاصة بعد هجمات الحادي عشر

من سبتمبر 2010 م، لقد أعادت الانتهاكات التي تعرضت لها بعض المساجد وتدنيس المصحف الشريف بمعتقل قوالتانانو؛ وإصدار قوانين مثل قانون منع الرموز الدينية بفرنسا، منع النقاب بفرنسا وبالجامعات المصرية ومنع بناء منارات المساجد بسويسرا... إلى طرح موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه من جديد على بساط البحث والمناقشة والتحليل

4- الخوف مما انتشر في عصرنا من مظاهر الاعتداء على الدين وبالتالي المساس بحرية المعتقد مما جعله انشغالا لعامة الناس ومصدر خوف من خطورة الاعتداء على الدين وبالتالي على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

5. أهداف الدراسة :

1- التنبيه لمدى خطورة الاعتداء على الشعائر الدينية، سواء أكان ذلك من خلال تجاوز الدول للقيود المفروضة على حرية المعتقد بطريقة تنتهك فيها قدسية هذا الحق أو من خلال اعتداء الآخرين على هذا الحق المقدس والمكرس في المواثيق الدولية وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

2- كما تهدف هذه الدراسة إلى تحديد الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه.

3- الدعوة إلى عدم التعصب والانغلاق على الذات والتفتح الثقافي لإشاعة روح التسامح بين المختلفين دينيا.

4- المساهمة في إثراء المكتبة والتي هي بحاجة إلى مثل هذه البحوث والدراسات الأكاديمية لتزويد القارئ بمعرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية حتى لا يتجاوزها أو لعدم التعسف في ممارسة هذا الحق.

6. الدراسات السابقة :

تركز معظم الدراسات في هذا المجال وبشكل كبير على حرية المعتقد بصفة عامة، وإن تناولت الشعائر الدينية، فأغلبها أغفل دراسة الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه، فلا توجد هناك دراسة واضحة وكاملة لمعرفة ما إذا كانت القيود التي تضعها الدولة على ممارسة هذا الحق هي قيود قانونية أم فيها تجاوز وانتهاك لقدسية هذا الحق.

7. المناهج المتبعة :

لقد تطلب إعداد هذه المذكرة إستعمال المناهج التالية:

1- المنهج الوصفي، وهو الغالب، طالما أن البحث يتطلب وصف كافة المراحل التي مر بها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من الحضارات القديمة إلى العصر الحديث، مروراً بالشرائع السماوية، وكذا عرض معظم المواثيق الدولية المكرسة للحق المشار إليه.

2- منهج التحليل القانوني، والذي أستعمل لتحليل مضمون القواعد القانونية ذات الصلة بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والأحكام الصادرة عن المحاكم وتحليل كيفية أعمال الدول للضوابط المنصوص عليها قانوناً للوقوف على الشرعي منها وما يعد على النقيض من ذلك انتهاكاً لذلك الحق.

3- منهج التحليل السياسي، الذي استعنت به في نطاق ضيق أي فقط عندما يبدو أن بعض الضوابط لها خلفية سياسية.

8. خطة إجمالية :

لقد قسمت خطة البحث إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، حيث قسمته إلى مبحثين، تعرضت في المبحث الأول إلى مفهوم الشعائر الدينية من خلال مطلبين (المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية، المطلب الثاني : الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى) وتعرضت في المبحث الثاني إلى التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال مطلبين، حيث تطرقت في المطلب الأول إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى، وفي المطلب الثاني إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث. أما الفصل الثاني ، فقد تناولت فيه حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وقد قسمته إلى مبحثين، تعرضت في الأول إلى الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية) وتناولت في المبحث الثاني الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية، حيث تعرضت في المطلب الأول منه إلى أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، وفي المطلب الثاني إلى مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية. وقد اختتمت المذكرة بخاتمة احتوت على عدد من الاستنتاجات والتوصيات.

المفصل الأول

الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في
حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق الهامة التي تمس كل فرد من أفراد البشرية، بغض النظر عن اختلاف ممارسته من عقيدة لأخرى، إذ يعتبر وسيلة تضمن للفرد التمسك بعقيدته عن طريق ممارسة تعاليمها، وبالنظر إلى أهمية هذا الحق يتعين التعرض لبيان مفهومه (المبحث الأول)، وكذا تطوره عبر مختلف العصور، (المبحث الثاني) وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية

يعتبر تحديد مفهوم الشعائر الدينية خطوة هامة ودقيقة تساعد على بيان المقصود من المصطلح، وبالتالي تمييزه عن غره من المصطلحات، وسنحاول في هذا المفهوم التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية (المطلب الأول)، ثم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية

لكي نحدد تعريف الشعائر الدينية ينبغي أن نتعرض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لها (الفرع الأول)، وكذا المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين (الفرع الثاني)، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التعرض إلى التعريف اللغوي للشعائر الدينية، ثم تعريفها الإصطلاحي.
أولاً: **التعريف اللغوي للشعائر الدينية:** الشعائر هي جمع شعيرة أو شعارة، وهي كل ما جعل علامة أو علماً لغيره، فشعائر الله ما جعله الله علماً على طاعته، والمشاعر: المعالم التي أشعرت بالعلامات ومنه

يسمى المشعر الحرام، لأنه معلم للعبادة، وسميت الأعلام التي هي متعبدات الله شعائر، لأن الله أشعرنا بها أي أعلمنا بحكمها وحدد لنا معالمها وكيفية ممارستها⁽¹⁾.

- **وتعرف الشعيرة في "Oxford English dictionary":** «بأنها طريقة في السلوك أو مجموعة أفعال يقوم بها الناس بانتظام، وفي أوضاع معينة لأنها تمثل عرفا (Custom)، يمارسونه كما أن الشعائر تمثل الطقوس الدينية أو أية شعائر تتضمن مجموعة من الأفعال اللازم أدائها بأمر محدد»⁽²⁾.

- أما في "قاموس" "Le petit Robert" : «أن الشعيرة هي مجموعة الطقوس المتعلقة بالمعتقد المستعمل داخل جماعة دينية معينة»⁽³⁾.

Rite : «ensemble de cérémonies du culte en usage dans une communauté religieuse».

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي، ثم عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع، وأخيرا للتعريف القانوني لها.

1- الفقه الإسلامي:

لا يوجد في كتب الفقه الإسلامي تعريفا دقيقا لمصطلح الشعائر، إلا أن علماء الشريعة تكلموا بما يدل على مفهومه العام، ومن خلال هذا المفهوم العام، يمكن صياغة تعريف للشعائر كالاتي: هي: «أعلام الدين الظاهر التي شرعها الله وجعلها أعلاما على دينه»⁽⁴⁾.

ويعرف العلامة الدكتور "أحمد نور سيف" المدير العام لدار البحوث الإسلامية بدبي الشعائر على أنها جمع شعيرة، المعلم الواضح، مشتقة من الشعور، وشعائر الله لقب لمناسك الحج، جمع شعيرة بمعنى مشعرة، أي معلمة بما عينه الله، فكل ما أمر الله به، بزيارته أو بفعل يوقع فيه فهو من شعائر الله، أي مما أشعر الله الناس وقرره وشهره كما يقول تعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله»⁽⁵⁾. وهي معالم الحج، الكعبة، والصفا والمروة، عرفة والمشعر الحرام ونحوها من معالم الحج.

* وهناك اختلاف حول ما إذا كان معنى العبادة التي جعلها الله غاية الخلق لا تتعدى أداء الشعائر الدينية أو أن العبادة هي أشمل وأوسع من مجرد إقامة الشعائر.

- يرى الدكتور أحمد محمد نور سيف أن العبادة تعرف على أنها فعل يدل على الخضوع أو التعظيم وفي الشرع فعل ما يرضي الرب من خضوع، وامتنال واجتناب، أو فعل ما يحبه الله من الأقوال، والأفعال الظاهرة والباطنة، وهي بذلك تشمل:

(1) – أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص 382. أنظر أيضا: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 414- 415.

(2) – ذكره وليام دوتي My thography : the study of thy andrituals، عرضت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبرخ، 2001/02/22.

(3) – Le petit Robert, dictionnaire de la langue française le Robert, Paris, 1992, p.1721.

(4) – رزيق بخوش، الحماية الجزائية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007، ص 150.

(5) – سورة البقرة، الآية (158).

- ما كان الاستجابة فيه لأمر، فرضا كان أو مستحبا

- أو الامتناع عما كان النهي عنه تحريما أو كراهة

- أو مباحا انقلب بنية إلى مطلوب أو محظور.

- أو دل الدليل على تعظيمه من الشارع، وهذا لا يتحقق فيه صفة العبادة بملاحظة قصد الشارع من التعظيم لذاته، وإنما العبادة تأتي من جهة وجوب ارتباط التعظيم من العبد لما عظم الخالق، فإذا أشار الدليل إلى منزلة معظمة عند الشارع لمكان أو فعل فيه، أو زمان أو ذات طلب من العبد أن يلتزم بما التزم الشرع به من هذا التعظيم، فكان عبادة بهذا المعنى، فتعظيم الكعبة مثلا ليس لكونها حجارة مرصوفة وإنما لارتباطها بتعظيم الشارع لها، فلزم العبد تعظيمها وإن لم يكن عابدا لها.

وهذه صفة الشعيرة المعظمة عند الشارع، فلم يأمر بعبادتها ولا التذلل لها، وإنما بأن تكرم وتعظم لمعنى فيها أراده الشارع، فالكعبة والصفة والمروة، والبدن من شعائر الله ومن حرماته ومن معالم الإسلام، جعل الشارع منها رموزا للتكريم والإجلال لا لذاتها وإنما لملاصقتها وملازمتها أمرا معظما عند الله وهو العبادة⁽⁶⁾.

وهذا ما نستنتجه من قول حديث زيد بن أسلم عن أبيه قال: «رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر وقال: لولا أني رأيت رسول الله قبلك ما قبلتك»⁽⁷⁾. وفي هذا يؤكد عمر رضي الله عنه أنه لا يعبد الحجر ولكنه يلتزم بشعيرة أداها الرسول صلى الله عليه وسلم قبله.

ومن هنا يتضح حسب الدكتور أحمد محمد نور السيف أن الفرق بين الشعيرة والعبادة هو أن الشعيرة أعم والعبادة أخص، فكل عبادة شعيرة، وليس كل شعيرة عبادة، فالشارع أمرنا بتعظيم البيت الحرام، والنبى، والمساجد ولم يأمرنا بعبادة الكعبة ولا بعبادة الرسول ولا بعبادة المساجد مع أن توقيهرهم واجب واحتقارهم كفر لأنهم يمثلون الدين، فهناك فرق بين ما شرع في أصله عبادة وبين ما عظمه الشارع وأمر بتعظيمه وليس في أصله عبادة وإنما يأخذ صورة العبادة في رضا الله ومحبته⁽⁸⁾.

- كما تعرف العبادة على أنها مجموعة الفرائض التي تقررها تعاليم الدين تقربا للمعبود، ولكل دين من الديانات شعائر، وطقوس، وممارسات معينة يأتيها معتنقوه، ومن ثمة تختلف العبادات من ديانة إلى أخرى. والعبادة هي ممارسة الشعائر الدينية، وممارسة الشعائر هي إتيان الأفعال المادية الظاهرة الدالة على نوع العبادة والتي تؤدي إلى التقرب للمعبود، كما يقصد بها معالم الدين، ومن ثمة فالشعائر الدينية هي مجموعة المناسك أو الأفعال، أو الطقوس الواجب على الأفراد القيام بها لإعلام طاعة الله، حيث أن شعائر الله هي أوامره ومنه قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله»⁽⁹⁾، وقوله:

(6) - أحمد محمد نور سيف، «الاحتفال بالمولد النبوي الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام» في نشرة صدى الدار، منشورات قسم الإعلام والتوثيق بدار البحوث الإسلامية، دبي، العدد 17، أبريل 2005، ص 1-3.

(7) - عبد العظيم يدوي، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003، ص 249.

(8) - أحمد محمد نور سيف، المرجع السابق، ص 3-5.

(9) - سورة المائدة، الآية (2).

«ذلك ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب»⁽¹⁰⁾، وقوله جل وعلا: «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله»⁽¹¹⁾.

فالتقيام بالشعائر والعبادات هي أداء لفرائض الدين وأركانه وأركان الإسلام خمس وهي من أعظم شعائره، فإتيان المساجد للصلاة هو أداء الشعيرة وممارسة لعبادة من العبادات المقررة في الإسلام، كما أن إتيان الكنائس للصلوات أو لحضور قداس هي من شعائر وطقوس الدين المسيحي... الخ. وقد تؤدي طقوس وشعائر الدين في جماعات، كما قد تؤدي في صورة فردية، وقد تكون علانية أو سرا، ولا قيد عليها سوى المساس بالنظام العام والآداب العامة⁽¹²⁾. وحقوق الآخرين وحياتهم الأساسية.

ويرى آخرون أن مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر، فالجن والإنس لا يقضون حياتهم في إقامة الشعائر، والله لا يكلفهم هذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظم حياتهم، وقد لا نعرف ألوان النشاط التي يكلف بها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان من القرآن العظيم من خلال قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»⁽¹³⁾ فهي الخلافة في الأرض بكل ما يتبعها من مهام، ومن ثمة يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني أوسع، وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلية في مدلول العبادة قطعاً⁽¹⁴⁾. « فالصلاة والزكاة والحج، وحسن الخلق، والفضائل الإنسانية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعدل، والإحسان، والتعاون، والجهاد، لرفع الظلم، والقهر، والاستضعاف عن الشعوب والدول، بل وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة»⁽¹⁵⁾.

ومن خلال الرأيين السابقين نرى أن الثاني هو الأرجح، ذلك أن العبادة أوسع ولأنها غاية وجود الإنسان ومن غير المنطق أن نجعل غاية خلق الإنسان فقط في ممارسة الشعائر الدينية، فهذه الأخيرة جزء من العبادة التي يتقرب بها المعبود لخالقه بالإضافة إلى العبادات الأخرى، وعليه يمكن القول أن كل شعيرة عبادة وليس كل عبادة شعيرة.

2- عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع :

(10) – سورة الحج، الآية (32).

(11) – سورة الحج، الآية (36).

(12) – محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة، (دون معلومات أخرى)، ص 16- 17.

(13) – سورة البقرة، الآية (30).

(14) – حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 419.

(15) – محمد المبارك، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 197 أنظر أيضا: الهادي جعفر، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984، ص 405.

من جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي: التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة، تعمل على تقوية المعتقد نفسه⁽¹⁶⁾.

ولا تقتصر أهمية الشعائر والطقوس على الفرد، بل تمتد لتشمل كل المجتمع، فهي أداة لتأكيد وتثبيت القيم، وتعمل على تحقيق الضبط بإمداد المشتركين فيها ببعض الوسائل والأساليب التي تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة⁽¹⁷⁾.

ولقد تحدث الأستاذ "مالينوفسكي" عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية، ومن حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، إذ تؤدي الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أي غرض، ولقد خلص من ذلك إلى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك⁽¹⁸⁾.

والشعائر السائدة في كافة الثقافات هي الشعائر التي تمارس عند انتقال الفرد من حالة اجتماعية لأخرى، وهي التي أطلق عليها الأستاذ فان جنيب "Arnold van Gennep" شعائر المرور وترتبط بدورة حياة الفرد كالميلاد، والخطبة، والزواج، والوفاة، وتمتد الشعائر للأفراد بالشعور بالأمان والطمأنينة، وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة⁽¹⁹⁾.

- ويشرح الأستاذ "فان جنيب" مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارستها، تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم، ثم في المرحلة الثانية: يسميها الشعائر الهامشية، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة، ولم يتم له التخلص كاملا من القديم، وتكون الشعائر في هذه المرحلة لها أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد، والمرحلة الثالثة هي شعائر الاندماج، وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعة الجديد داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه⁽²⁰⁾.

- والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعزيد أو التشديد والتقوية وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة⁽²¹⁾.

(16) - هبة سيف الدين، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين - من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، في مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 03، ديسمبر 2008، ص 157.

(17) - منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي - دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى)، ص 178.

(18) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 157.

(19) - منال عبد المنعم جاد الله، المرجع السابق، ص 178.

(20) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 158.

(21) - هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

- وللشعائر عموماً دور فعلاً في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء، وكما يرى الأستاذ "روبرت تايلور" فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان والتغلب على أزمات الحياة، وكذلك يبين الأستاذ "أحمد خشاب" أن الشعائر تلعب دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته، فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعي، حيث تقوي التفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة معتقداتهم، وتقاليدهم، وتراثهم الثقافي (22).

3- التعريف القانوني للشعائر الدينية :

يمكن أن نستخلص التعريف القانوني للشعائر الدينية من خلال ما يلي:

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته (18) على: «... لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين... وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر...».

- ونصت المادة (18) من الاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية على الشعائر: «... وفي أن يعبر، منفرداً أو مع جماعة... عن دياناته أو عقيدته... عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم».

- كما نصت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان في مادتها (9): «... ويتضمن أيضاً حرية مباشرة الديانة أو العقيدة، ... وعن طريق العبادة والتعليم والعبادات والطقوس الدينية».

أما المشرع الجزائري فرغم استعماله لمصطلح الشعائر في المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات رقم 01/09 المؤرخ في 26 يونيو 2001، إلا أنه لم يورد تعريفاً له والظاهر أن المشرع الجزائري لا يريد من هذا المصطلح إلا ما يدل عليه في الفقه الإسلامي لأنه اقتبسه منه، ولم يبين أنه يريد خلاف مفهومه المشهور في الفقه الإسلامي (23).

- ولكي يتم التأكيد على حرية ممارسة الشعائر الدينية ومن ثمة تدعيم حرية المعتقد أكدت المادة 19 من الدستور الإيطالي على: «الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرا أو علانية، على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة» (24).

يتبين لنا من خلال هذه المواد استعمال ألفاظ معينة مثل: "الإعراب عنهما"، «في أن يعبر»، «وحرية مباشرة»، هذه الألفاظ وغيرها في النصوص القانونية الأخرى التي لم يتم التطرق إليها. تحدد لنا معنى الشعائر الدينية بأنها: «انتقال بالعقيدة من مجرد الإيمان واختلاجه في الوجدان بالتعبير على محتواها عملاً ليكون تطبيقاً حياً فلا تكمن في الصدور» (25). وهي بذلك التجسيد أو التمثيل العملي لاعتناق دين معين.

(22) – هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

(23) – رزيق بخوش، المرجع السابق، ص 151.

(24) – Louis Favoreu et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007, p.227.

(25) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 17.

وما تجدر الإشارة إليه أن حرية ممارسة الشعائر الدينية هي مظهر من مظاهر الحرية الدينية حيث أن للحرية الدينية مظهران مختلفان لكن متكاملان⁽²⁶⁾، الأول ضميري (باطني) ويقصد به الاعتراف للشخص بحرية اعتناق الدين الذي يقتنع به أو الامتناع عن اعتناق دين معين، والثاني استظهاري يتضمن حرية الشخص في مزاولته ما يقتضيه عليه دينه من شعائر ومراسم وطقوس وأعمال، أي أن يباشر مظاهر الدين الخارجية⁽²⁷⁾.

الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين

سننترق فيما يلي إلى التعريف اللغوي للدين، ثم إلى تعريفه الإصطلاحي.

أولاً: التعريف اللغوي للدين

الدين في اللغة⁽²⁸⁾ مشتق من الفعل الثلاثي دان وهو تارة يتعدى بنفسه وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا قلنا «دانه ديناً» عنيّا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه وقهره وحاسبه، وإذا قلنا «دان له» أردنا أنه أطاعه وخضع له، وإذا قلنا «دان بالشيء» كان معناه اتخذه ديناً ومذهباً أي اعتاده أو تخلق به أو اعتقده⁽²⁹⁾.

كل ذلك يبين أن الدين يتضمن علاقة بين اثنين فيها انقياد وخضوع وتسلب وقهر من أحدهما للآخر⁽³⁰⁾. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وإذا نظر إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها⁽³¹⁾.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين

سنعرض في التعريف الاصطلاحي للدين إلى تحديد معنى الدين في الفقه الإسلامي، ثم في الفقه الغربي المتلقى، وأخيراً للتعريف القانوني له.

(26) - Gilles LEBRETON, Libertés publiques et droit de l'homme, 6^{ème} édition, Armand Colin, 2005, p. 399.

(27) - أنظر في تعريف الحرية الدينية:

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص72-73.

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998، ص 316

- Gilles LEBRETON, op. cit, p. 399.

(28) - للتعرف على المعنى اللغوي للدين أنظر أيضاً:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، ص 167.

- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990، ص 218.

(29) - محمد عبد الله دراز، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970، ص 30.

(30) - سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986، ص 6.

(31) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 31.

1- الدين في الفقه الإسلامي:

يذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين هو كل ما يستمد من وحي القوى الغيبية من نظم وتعاليم لتدبير شؤون الناس في الدنيا والآخرة، كما يذهب آخرون إلى أن معنى الدين ينصرف إلى القواعد والأحكام التي ينزلها الله تعالى بوحى من عنده على الناس، وهي تنظيم العبادات⁽³²⁾. أي علاقة المرء بربه، والأخلاقيات أي علاقة المرء بنفسه⁽³³⁾. ولا يخفى الطابع العلماني لهذا التعريف فقد حصر الدين في تنظيم علاقة المرء بنفسه وعلاقته بربه وأغفل الإشارة إلى تنظيم علاقة الفرد بغيره⁽³⁴⁾، وهذا ما يسمى بالمعاملات، ومن ثمة فالدين ينظم علاقة الإنسان تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه غيره من بني البشر⁽³⁵⁾.

ولقد استعمل القرآن الكريم الدين بعدة معان منها:

1- الحاكمية والسلطة العليا

2- الإطاعة والإذعان لتلك السلطة الحاكمية، ويجمع هذين العنصرين قوله تعالى: «قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين»⁽³⁶⁾.

3- القانون والحدود، والشرع، والنظام الفكري والعلمي الذي يتقيد به الإنسان قال تعالى: «إن الحكم إلا الله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»⁽³⁷⁾.

4- المحاسبة، والقضاء والمكافأة، قال تعالى: «أرأيت الذي يكذب بالدين»⁽³⁸⁾. وقوله تعالى: «إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع»⁽³⁹⁾.

وقد اشتهر تعريف الدين عند المسلمين بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال» ويمكن تلخيصه بأنه وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁽⁴⁰⁾.

كما يعرف بأنه: «مجموع ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد (ص) من أحكام العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والاختبارات في القرآن الكريم والسنة النبوية»⁽⁴¹⁾، ويعرف كذلك بأنه: «الشرع الإلهي في الفقه الأدبي المتلقى عن طريق الوحي» وهذا تعريف أكثر المسلمين⁽⁴²⁾.

2- في الفقه الغربي المتلقى:

(32) — إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 9.

(33) — علي فيلاي "الدين والقانون"، في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 4، 2008، ص 50.

(34) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 10.

(35) — علي فيلاي، المرجع السابق، ص 50.

(36) — سورة الزمر، الآية (22).

(37) — سورة يوسف، الآية (40).

(38) — سورة الماعون، الآية (1).

(39) — سورة الذاريات، الآية (5-6).

(40) — محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 33.

(41) — عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 90.

(42) — سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

لقد اختلف الفقهاء الغربيون في تعريفهم للدين من فقيه إلى آخر ومن علم إلى آخر وهذه نماذج منها: أن علماء الاجتماع، تدور أقوالهم حول صلات الإنسان بقوة عظمى يخشاها ويرجوها حيث يقول الفقيه **سيسرون «Ceceron»**: «الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»⁽⁴³⁾.

ويرى الأستاذ **كانط "Kant"**: «بأن الدين هو المشتل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية»⁽⁴⁴⁾.

أما الأستاذ **ميشيل مايير "Michel Mayer"**، فيقول: «إن الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله والناس والنفس»؛ ويرى **ماكس ميلر "Max Muller"**: «أن الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، ومحاولة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»⁽⁴⁵⁾.

ويقول **تايلور**: «الدين هو الإيمان بكائنات روحية»⁽⁴⁶⁾.

أما علماء النفس فمعظمهم يرى أن الدين ظاهرة منبعثة من مشاعر نفسية عميقة يختلفون في تحديد ينابيعها في أعماق البشرية.

وقد ذهب الأستاذ **فرويد** إلى أن: «الدين في الإنسان هو النتيجة النهائية لعملية ديناميكية عقلية تكمن في بدايتها في اللاشعور، وتنبت من غريزة الخوف والغريزة الجنسية».

كما يرى الأستاذ **"هنري لنك"**: «أن الدين هو الإيمان بوجود قوة ما كمصدر للحياة هي قوة الله مدبر الكون، وخالق السموات، والافتناع بالدستور الذي سنه في كتبه المتعاقبة... وقد لاحظ أن كل من اعتنق ديناً يتمتع بشخصية أقوى وأفضل من لا دين له»⁽⁴⁷⁾.

وترى الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون أن أحسن تعريف للدين هو ذلك الذي وضعه **"كوبليت دالفيللا" "Goblet d'Alviella"** حين قال: «أن الدين هو الطريقة التي يحقق بها الإنسان صلاته مع قوى الغيب العلوية»⁽⁴⁸⁾.

ومن السهولة بمكان على من يستعرض هذه التعاريف سواء، أكانت لمسلمين أو لغير المسلمين أن يلاحظ أنها قد جاوزت الحد في التحديد حتى حصر مصطلح الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل، والديانة الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم

(43) – Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à chichy, Paris, 1989, p.752.

(44) – سعود بن عبد العزيز الخلق، المرجع السابق، ص 7.

(45) – أحمد إسماعيل يحي، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 76.

(46) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 35.

(47) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 77-78.

(48) – La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, société anonyme de la grande encyclopédie, A Arrault et cie, Paris, p.342 etc.

هي أو جانب منها على عبادة التماثيل أو الحيوان أو الملائكة... الخ. تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً، مع أن القرآن سماها كذلك⁽⁴⁹⁾.

والصحيح أن كل ما يتخذه الناس ويتعبدون له فهو دين سواء كان سماوياً أم غير سماوي⁽⁵⁰⁾. حيث يقول تعالى: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»⁽⁵¹⁾. ويقول تعالى: «لكم دينكم ولي دين»⁽⁵²⁾. فسمي ما عليه مشركي العرب من الوثنية ديناً⁽⁵³⁾، ذلك أن الأديان التي يدين بها البشر تنقسم باعتبار النظر إلى المعبود إلى قسمين:

القسم الأول: أديان تدعو إلى عبادة الله وحده وهي بالدرجة الأولى الإسلام، اليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وثنية شركية تدعو إلى عبادة غير الله عز وجل وهي: الهندوسية، البوذية وغيرها من الشرقيات القديمة والحديثة.

كما تنقسم الأديان باعتبار المصدر في الأصل إلى قسمين:

القسم الأول: أديان سماوية وهي الإسلام واليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وضعية وهي سائر الأديان الشركية⁽⁵⁴⁾.

ومن خلال كل ما تقدم من تعريفات للدين فإن التعريف الأرجح له أن يقال الدين: هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً ورغبة ورهبة، فهذا التعريف فيه شمول للمعبود سواء كان معبوداً حقاً وهو الله عز وجل أو معبوداً باطلاً وهو ما سوى الله عز وجل، ويشمل أيضاً العبادات التي يتعبد بها لمعبوداتهم سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام أولها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية والنصرانية أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالهندوسية، والبوذية وعموم الوثنيات، كما أن التعريف يبرز حال العابد حيث لا بد أن يكون متلبساً بالخضوع ذلاً وحباً للمعبود حال العبادة وذلك أهم معاني العبادة، وأيضاً يبين التعريف هدف العابد من العبادة وهو أما رغبة أو رهبة أو رغبة ورهبة معاً، لأن ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة⁽⁵⁵⁾.

وعليه يمكن تقرير عدة حقائق من بينها:

- أن الدين فطرة طبيعية في النفس البشرية منبعثة من غريزة الخوف من المجهول وغريزة حب الاستطلاع وغريزة حب البقاء مع اشتراك غرائز أخرى؛
- أن الدين له تأثير عميق في نفوس الأفراد والجماعات وتوجيههم وتطور المجتمع؛

(49) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 37.

(50) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(51) - سورة آل عمران، الآية (85).

(52) - سورة الكافرون، الآية (6).

(53) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(54) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8-9.

(55) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8.

- أن العناصر الدينية لابد فيها من قوة معبودة لها سيطرتها المطلقة في جلب المنافع وفي دفع المضار، كما لابد فيها من جماعة خاضعة لهذه القوة، ومن طقوس تنظم صلات هذه الجماعة بخالقها وهي تختلف من دين إلى دين آخر وتبلغ غاية سموها في الديانات السماوية(56).

3- التعريف القانوني للدين:

لم أجد في نصوص الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تعريف للدين، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها العام رقم 22 وضحت بأنه ينبغي تفسير كلمتي "دين" وعقيدة "تفسيراً" واسعاً، فهذه المادة (المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) تحمي المعتقدات الإيمانية وغير الإيمانية، وهي لا تقتصر على الأديان أو المعتقدات التقليدية، بل تنسحب كذلك للأديان والمعتقدات الحديثة. وأشار المقرر الخاص بحرية الدين أو المعتقد عبد الفتاح عمر إلى أنه يتبين من فقه القانون أن المعايير التي تسمح بالقول بوجود دين جديد هي معايير مزدوجة الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة والالتزام بقواعد سلوكية تجسد هذا الإيمان، وهكذا يمكن لكل تنظيم تعيد عقيدته إلى الأذهان عبادات قديمة أو يجسدها إدعاء إيمانه بكائن خارق للطبيعة أو بكائنات خارقة للطبيعة أو بإله أو بكيان مجرد أن يعتبر ديناً(57).

وقد نص قرار مجلس حقوق الإنسان 10/4 على أن: «الدين أو المعتقد شكل بالنسبة للمجاهرين بأي منهما أحد العناصر الأساسية في تصورهم للحياة، وأنه ينبغي احترام وضمان حرية الدين أو المعتقد بشكل تام»، ونظراً إلى أنه من الصعب إيجاد تعريف مرض لمفهوم «الدين أو المعتقد الذي يحظى بالحماية»، فإن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ذات الصلة تنص على الأخذ بمنظور واسع لهذه المفاهيم(58).

وقد ذهبت المحكمة العليا لأستراليا إلى نفس ما ذهبت إليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إذ أصدرت أحكاماً فيما يتصل بتعريف مصطلح الدين، وبتفسيرات الأحكام الدستورية المتعلقة بتأسيس دين فقد طلب من المحكمة العليا عام 1983م في قضية كنسية العقيدة الجديدة ضد لجنة الضرائب على الرواتب أن تفصل في نزاع موضوع الضرائب، وعرفت الدين بأنه: «لا يمكن أن تقتصر صفة الدين على عقائد التوحيد وحدها»، وأوضح القاضي ميسون، والقاضي برنين أن المعيار الخاص بتقرير وجود دين يقوم على معيار مزدوج وهو الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة، والخضوع لقواعد سلوك تجسد هذا الإيمان، ورأى القاضي مور في أنه يجوز لأي منظمة تدعى أنها منظمة دينية وتشكل

(56) - أحمد إسماعيل يحيى المرجع السابق، ص 79.

(57) - "Civil and Political rights, including the Question of religious intolerance", report submitted by Abdelfattah Amor, commission on Human rights, fifty- eighth session, item 11, E/CN.4/2002/73/Add.2, 24 April 2009, p.6.

(58) - "Promotion and Protection of All Human Rights, civil, Political, Economic, social and Cultural Rights, Including the Rights to Development", Report of the special Reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human Rights Council, Sixth session, Item 3, A/HRC/6/5, 20 July 2007, p. 6.

عقيدتها وشعائرها استعادة أو إنعكاسا لعبادات قديمة أن تطالب بحقها في الإيمان بكائن خارق للطبيعة، أو أكثر باله أو بكيان معنوي، وستعد دينا⁽⁵⁹⁾

ونشير في هذا الصدد إلى أنه في القانون الجزائري لا يوجد تعريف للدين، ولكن يظهر من استعمالات المشرع لهذه الكلمة في النصوص القانونية أنه لا يخالف فقهاء الشريعة في أن الدين وضع إلهي، وليس وضع بشري، إذ أنه اعترف بالأديان السماوية وقرر لها قدراً من الحماية القانونية، أما الأديان غير السماوية فلم يتعرض لذكرها، ولا لإقرار حماية لها، وقد ميز الدين الإسلامي عن باقي الأديان بأن اعتبره دينا رسميا للدولة⁽⁶⁰⁾، وأحد العناصر الأساسية للهوية الوطنية التي لا يجوز المساس بها في أي تعديل دستوري⁽⁶¹⁾ وقرر له حماية قانونية تفوق ما قرره لبقية الأديان الأخرى، وقد عرف الدكتور محمد الصغير بعلي الدين على أنه عبارة عن قواعد مستمدة من قوة عليا غيبية يؤمن بها الإنسان طمعا في الثواب وخوفا من العقاب الأخروي⁽⁶²⁾.

وهكذا فإن غياب تعريف للدين ليس خاص باتفاقيات حقوق الإنسان، ذلك أن أكثر الدساتير الوطنية أيضا متضمنة عبارات عن الحرية الدينية من غير تحديد لمصطلح الدين⁽⁶³⁾

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى

لا شك في أن حرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية التعليم مردها جميعا إلى الحرية الأم ألا وهي حرية الفكر، فهي جميعاً حريات فكر، والفكر إذا ما بقي داخل الإنسان، فلا ضرر منه ولا خوف، غير أن المشكلة هي إذا خرج هذا الفكر إلى حيز الوجود، ولا بد له أن يخرج والملاحظ هو أن هذه الحريات الفكرية تتداخل مع بعضها، فحرية الفكر، وحرية المعتقد مثلا، متداخلتان كثيرا في المعنى ويصعب التفرقة بينهما، إلا أن الفكر يسبق الاعتقاد، والتمييز بينهما مرحلي، لذلك ينبغي النظر إلى حقوق الإنسان من منظور الفكرة الأساسية القائلة بأن حقوق الإنسان هي حقوق مترابطة، وهذا ما يؤكد إعلان وبرنامج عمل فيينا للذان اعتمدهما المؤتمر العالمي بشأن حقوق الإنسان المنعقد في عام 1993م، والذان ينصان على أن: «جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة»

(59) مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل، عمان، 2008، ص 150، 151.

(60) - المادة 2 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(61) - المادة 178 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(62) - محمد الصغير بعلي، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006، ص 16.

(63) - "The Complexity of Religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, p. 1, in www.Religion.info.

وسنحاول التطرق إلى العلاقة بين حرية ممارسة الشعائر الدينية وبعض الحقوق الأخرى و التي سنقتصرها على الحق في حرية التعبير (الفرع الأول)، الحق في حرية الاجتماع (الفرع الثاني) والحق في التعليم (الفرع الثالث) فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير

سنتناول مفهوم حرية التعبير، ثم صلة هذه الحرية بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كالآتي:

أولاً: مفهوم حرية التعبير

تعتبر حرية التعبير من أهم حريات الإنسان بصورة عامة، وإذا فقدها الإنسان، فإنه بالتأكيد لا يتمتع بباقي الحريات، وقد عرف البعض حرية التعبير على أنها إمكانية كل فرد في التعبير عن آرائه، وأفكاره ومعتقداته الدينية بكافة الوسائل المشروعة، سواء أكان ذلك بالقول أم بالرسائل، أم بوسائل الإعلام المختلفة، ويرى البعض أن حرية التعبير هي روح الفكر الديمقراطي، لأنها صوت ما يجول بخاطر الشعب وطبقاته، فحق الرأي هو ما يكمن في النفس، أما حق التعبير، فهو ما يفصح عن الرأي الكامن في النفس⁽⁶⁴⁾.

كما تعرف حرية التعبير عن الرأي بأنها حق الأفراد في التعبير الحر عما يعتقدون من أفكار، دون أن يكون في ذلك مساس بالنظام العام وحقوق الآخرين، وتعد هذه الحرية حق أساسي للإنسان، لكن تفسير معناها يختلف اختلافا كبيرا عند التطبيق من دولة لأخرى، ومن فترة تاريخية إلى أخرى في الدولة نفسها⁽⁶⁵⁾.

وتعتبر حرية التعبير في ذاتها قيمة عليا باعتبارها القاعدة في كل تنظيم ديمقراطي لا يقوم إلا بها، غير أن هذه الحرية كغيرها من الحريات العامة ليست مطلقة، فممارستها لا يجوز أن تكون من خلال التضحية بغيرها من الحريات العامة⁽⁶⁶⁾.

ونظرا للأهمية التي تحظى بها حرية التعبير، فقد نصت عليها معظم المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، كما تطرقت لها الدساتير الوطنية⁽⁶⁷⁾.

ونشير إلى أن التعبير قد يكون بالقول أو الكتابة أو الإشارات أو الرسم، وهذه هي طرق التعبير عن الرأي⁽⁶⁸⁾.

(64) - خالد مصطفى فهمي، حرية الرأي والتعبير - في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص18.

(65) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 19.

(66) - أحمد فتحي سرور، " العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع: basmagm.Word press.com

(67) - أنظر: المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 ، المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، المادة 10 من اتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950 المادة 13 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 9 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، أما الدساتير، فأنظر: المادة 32 من الدستور الجزائري لعام 1996، المادة 13 من الدستور اللبناني لعام 1946 ، المادة 38 من دستور العراق لعام 2005، المادة 47 من الدستور المصري لعام 1971... الخ.

ثانيا: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتيح حرية التعبير لصاحب العقيدة الدينية أن يعبر عن عقيدته التي يؤمن بها، ويبدو الاعتماد المتبادل بين حرية التعبير، وحرية العقيدة في أن جوهر حرية العقيدة يكمن في اختيار العقيدة وممارستها بغير إكراه، وبدون حرية الإعلان عن الانتماء إلى عقيدة ما، فإن القدرة على إتباع تعاليم العقيدة المختارة ومنها الشعائر الدينية ونقلها من جيل إلى جيل تبدو ناقصة، وهو ما يوضح أن حرية التعبير وحرية العقيدة ليستا متناقضتين، بل إن حرية التعبير هي التي تكفل الدفاع ضد أعداء التنوع في الثقافات هذا التنوع الذي ينبع من الاختلاف في التفكير الديني⁽⁶⁹⁾.

ولحرية التعبير بعد شخصي وآخر اجتماعي، ويتمثل البعد الشخصي في أنه يتيح للفرد استكمال شخصيته من خلال التعبير عن نفسه وهذا بخلاف البعد الاجتماعي الذي يتيح للفرد المشاركة في المسؤولية داخل المجتمع، ولهذا اعتبرت هذه الحرية إحدى الدعائم الأساسية للنظام الديمقراطي، ومن جهة أخرى تفرض الحرية الدينية أن تلقى الاحترام من الآخرين الذين ينتمون إلى ذات العقيدة، ومن هذا المنطلق تتمتع الحرية الدينية بذات البعدين ويشكل البعد الشخصي عنصر الاختيار فيمن يعتنق العقيدة حتى يستكمل شخصيته الإنسانية، أما البعد الاجتماعي، فإنه يبدو في ذلك القدر من التسامح الذي يجب أن تحظى به ممارسة هذه الحرية داخل المجتمع، ومن ذلك حرية المؤسسات الدينية (كالمسجد والكنيسة) في ممارستها، وحرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده، والتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة مع جماعة وأمام المأ. (المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية)، إلا أن البعد الاجتماعي في كل من حرية التعبير والحرية الدينية يثير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة حرية التعبير فيما يتعلق بمدى إمكان أن تتوغل هذه الممارسة في الحرية الدينية، فتحدث مساسا بها، فقد نشأت علاقة بالغة الحساسية عندما ظهرت آراء معادية للدين في بعض صور التعبير أبدائها البعض تحت ستار حرية التعبير، ويتجلى ذلك في السنوات الأخيرة من خلال بعض الكتابات أو الرسوم الكاريكاتورية أو الأفلام التي تسئ إلى الدين⁽⁷⁰⁾.

- ونشير في هذا الصدد إلى أنه حتى وإن كان هناك صراع بين الحريتين، فلا ينبغي تغليب إحداها على الأخرى، وإنما يتعين التوفيق بينهما، دون الإخلال بجوهر كل منهما.

كما يتعين استيعاب ما نص عليه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من أن حرية التعبير تلقى بواجبات ومسؤوليات خاصة، مما يجوز معه إخضاعها لبعض القيود بشرط أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة⁽⁷¹⁾، كما أكدت المادة 2/20 من ذات العهد على ضرورة الحيولة دون التنازع بين حرية

(68) - لمزيد من المعلومات حول طرق التعبير عن الرأي أنظر: خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 178- 181.

(69) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(70) - أحمد فتحي سرور، المرجع نفسه.

(71) - المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.

التعبير والحرية الدينية، فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل حضا على التمييز أو العداوة أو العنف.

وما تجدر الإشارة إليه أن المحكمة الدستورية في إسبانيا أكدت سنة 1981م (القرار رقم 6) على الوضع الاستراتيجي الذي تحتله حرية التعبير في النظام الدستوري وأن الحرية الدينية تعتبر قيذا على حرية التعبير، وفي بولندا استقرت المحكمة الدستورية على أنه في حالة التنازع بين حرية التعبير والحرية الدينية، فإنه من المستحيل مقدما إعطاء أي من الحريتين أولوية على الأخرى؛ وتلتزم السلطات القضائية بتحليل كل حالة على حدة، فالحرية الدينية ليست إلا أحد أشكال التعبير ويجب تحليلها بالرجوع إلى المبادئ العامة التي تحكم حرية التعبير بالمعنى الواسع، ويحل التنازع بين الحريتين بمراعاة مبدأ التناسب، ويبدو أن الوضع مختلف في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ساد التحيز لحرية التعبير، حيث قضت المحكمة العليا الأمريكية بأنه ليس للدولة مصلحة مشروعة في حماية عقيدة دينية معينة، أو حماية كل الأديان، وأنه ليس من وظيفة الحكومات معاقبة من يهاجم عقيدة دينية معينة بالنشر كتابة أو من خلال فيلم معين... (72).

وهكذا، يمكن القول من خلال ما تقدم أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تعتبر شكل من أشكال حرية التعبير عن المعتقد.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع

سنتطرق إلى مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية ثم للصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية فيما يلي:

أولا: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية

إن الإنسان إجتماعي بطبعه، فلا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخرين فهو يجتمع مع بعضهم ليناقش أفكارهم ويتبادل معهم الآراء، وهذا لا يكون إلا بالاجتماع الذي هو وسيلة من وسائل نشر الأفكار والمعتقدات، وتعرف حرية الاجتماع على أنها: «حق الأفراد في أن يتجمعوا في مكان ما، في فترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم في صورة خطب أو ندوات أو محاضرات، أو مناقشات جدلية وتختلف هذه الحرية عن حرية تكوين الجمعيات من حيث الاستمرارية، فالاجتماعات لا تكون إلا لوقت محدود، أما الجمعيات، فإنها جماعات منظمة، لها وجود مستمر تستهدف غايات محددة، ولها نشاط مرسوم مقدما» (73).

كما تعرف أيضا بأنها حق عدد غير محدد من الأفراد في أن يتمكنوا من عقد الاجتماعات المنظمة في مكان وزمان محددين لتبادل الآراء والأفكار بالطرق المختلفة حول موضوع معين (74).

(72) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(73) - أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص 250.

(74) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 34.

وتعرف كذلك بأنها اجتماع عدد من الأشخاص في فترة من الوقت قصرت أم طالت، ليعبروا عن آرائهم بالمناقشة أو تبادل الرأي والدفاع عن رأي معين وإقناع الآخرين به⁽⁷⁵⁾.

من هذه التعريفات نخلص إلى أن حرية الاجتماع تفتقد عنصر الديمومة أي أنها تنقضي بمجرد انتهاء الغرض الذي اجتمع من أجله.

ولقد وردت حرية الاجتماع في الدساتير، والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، فنجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نص في مادته 20 على حق كل شخص في الاشتراك في الاجتماعات في حين، نصت فقرتها الثانية على عدم إرغام أي شخص على الانتماء إلى جمعية ما.

كما تم الاعتراف بالحق في التجمع السلمي من طرف العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وذلك في المادة 21، وفي نفس الوقت أجاز للدولة وضع قيود قانونية على ممارسة هذا الحق شرط أن يصدر بمقتضى قانون وهذا حفاظاً على الأمن القومي والسلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة وحقوق الآخرين وحياتهم.

كما تعرضت إلى هذا الحق كل من الاتفاقية الأوروبية والأمريكية، وكذا الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إن العلاقة الموجودة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحق في حرية الاجتماع وثيقة جداً، فكما يمكن أن يكون الأول نتيجة للثاني، فإنه يمكن للثاني أن يكون نتيجة للأول، فمن يعتقد فكراً أو ديناً معيناً يسعى إلى نشره، ونشر تعاليمه وشعائره والتعريف بها ولم يتأتى ذلك إلا عن طريق الاجتماع مع الآخرين، كما أن هذا الاجتماع يكون سبباً لإعتناق الأفراد لأفكار ومعتقدات لم يكونوا ليدركوها ويعرفوا تعاليمها وشعائرها لولا فرصة الاجتماع بالآخرين ومناقشتهم، فعل سبيل المثال اعترفت الشريعة الإسلامية لغير المسلمين بحريتهم في إجراء المناقشات الدينية بينهم وبين المسلمين، وقد أورد القرآن الكريم قصصاً طويلة تمت بين الأنبياء وأقوامهم، والتي منها مناقشات سيدنا محمد (ص) مع الكفار كقوله تعالى: " فمن حاجك فيه بعدما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين "⁽⁷⁷⁾

وقد روى أهل السير أن الرسول (ص) كان يعرض نفسه على القبائل في المواسم والمناسبات ليدعوهم إلى الإسلام، ويعرفهم بأركانهم وأسسهم تطبيقاً لقوله تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "⁽⁷⁸⁾

(75) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 34.

(76) - أنظر المواد: المادة 11 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950، المادة 15 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 11 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، المادة 41 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

(77) - سورة آل عمران، الآية (61).

(78) - سورة النحل، الآية (152).

كما أن هناك من الشعائر مالا يتم إلا بالاجتماع كأداء شعيرة الحج أو صلاة الجمعة بالنسبة للمسلمين، ويعتبر الحق في الاجتماع للأداء الشعائر الدينية من الحقوق المنصوص عليها في معظم المواثيق الدولية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان⁽⁷⁹⁾، إذ نجدها تنص على حق الفرد في ممارسة شعائره الدينية سواء أكان ذلك بمفرده أو مع جماعة.

الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم

سنحاول التطرق إلى أهمية التعليم، وتكريسه كحق في المواثيق الدولية أولاً، ثم إلى الصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ثانياً.

أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية

يعتبر التعليم من أهم وأول الوسائل التي ساعدت على قيام الحضارات، بإعتباره العامل الرئيسي الذي بموجبه قسمت دول العالم حالياً إلى دول متطورة وأخرى متخلفة بالنظر إلى عدم إمتلاكها للمعلومة والتكنولوجيا التي يطورها العلم.⁽⁸⁰⁾

كما يعمل التعليم على تنمية الوعي والروح الإجتماعية، والتي تتمثل في حسن التعامل مع الآخرين، ومعرفة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها الفرد تجاه نفسه والآخرين، مما يؤهله لأن يكون عضواً مفيداً في بناء المجتمع في مختلف ميادين الحياة، فضلاً عن ذلك فإن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، التعصب، العنف، الاستعباد والتمييز، لذا يعد ضرورة ملحة، يلزم التشجيع على إعتقاد أساليب منهجية وعقلانية لتعزيزه وحمايته.

ويعد الحق في التعليم من الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، فمنذ وطئت قدم الإنسان الأرض وهو في حالة تعليم، بل أن التعليم بدأ مع الإنسان قبل أن يهبط الأرض⁽⁸¹⁾، قال تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات، والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»⁽⁸²⁾.

وإنطلاقاً من إدراك الغرب لأهمية التعليم جاءت مسألة إلزاميته لاسيما في بعض الدول الأوروبية منذ أكثر من قرن ونصف، وكانت من أوائل الدول التي طبقت ذلك الدنمارك، وذلك منذ سنة 1817م، وقد حذت العديد من الدول الأوروبية حذو الدنمارك نتيجة لنجاحها في إتباع منهج التعليم الإلزامي، ومما لا

(79)- أنظر مثلاً: المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م، المادة 1/1 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م، المادة 1/9 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرية الأساسية لعام 1950م، المادة 1/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م، المادة 2/30 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م.

(80)- كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر - بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 2003، ص 278

(81) - أحمد رشاد طاحون، المرجع السابق، ص 263.

(82) - سورة البقرة، الآيات (31-33).

شك فيه أن ما حققته الدول المتقدمة من تطور في جميع الميادين كان سببه الخطط التعليمية المدروسة، لذا فإن إهتمام الأمم المتحدة بموضوع التعليم كحق أساسي للإنسان لم يتأتى صدفة، وإنما كان نتيجة تجربة أثبتت نجاحها وأهميتها للبشرية كافة⁽⁸³⁾.

لذلك فقد أكدت الاتفاقيات الدولية على الحق في التعليم باعتباره من الحقوق الأساسية للإنسان، فقد جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التعليم في مراحله الأولى إلزامياً، فنصت المادة 26 منه على أنه لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزامياً مع ضرورة تعميم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

كما أقرت المادة 13 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في التعليم، ويتضح من نص هذه المادة (8/2/13) أنها تلزم الدول ليس فقط بضرورة إتاحة تعليم ابتدائي مجاني للجمع، ولكنها تشترط إلزاميته أيضاً، إلا أن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لم تكتف بمجانية التعليم الابتدائي فحسب، بل أشارت في تعليقها العام رقم 13 (21) بشأن المادة 13 من العهد إلى أن: «الدول الأطراف مطالبة بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم الثانوي والعالي»⁽⁸⁴⁾.

وقد كرست إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م هذا الحق في مادتها 28 حيث نصت على:

"1- تعترف الدول الأطراف في الإتفاقية بحق الطفل في التعليم، وتحقيقاً للإعمال الكامل لهذا الحق تدريجياً وعلى أساس تكافؤ الفرص، تقوم بوجه خاص بمايلي:

أ- جعل التعليم الإبتدائي إلزامياً ومتاحاً مجاناً للجميع.

ب- تشجيع تطوير مختلف أشكال التعليم، سواء العام أو المهني، وتوفيرها وإتاحتها لجميع الأطفال واتخاذ التدابير المناسبة مثل إدخال مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية عند الحاجة إليها.

ج- جعل التعليم العالي، بمختلف الوسائل المناسبة متاحاً للجميع على أساس القدرات.

د- جعل المعلومات والمبادئ الإرشادية التربوية والمهنية متوفرة لجميع الأطفال وفي متناولهم.

هـ- إتخاذ التدابير لتشجيع الحضور المنتظم في المدارس والتقليل من معدلات ترك الدراسة.

2- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لضمان إدارة النظام في المدارس على نحو يتماشى مع كرامة الطفل الإنسانية ويتوافق مع هذه الإتفاقية.

3- تقوم الدول الأطراف في هذه الإتفاقية بتعزيز وتشجيع التعاون الدولي في الأمور المتعلقة بالتعليم، وبخاصة بهدف الإسهام في القضاء على الجهل والأمية في جميع أنحاء العالم وتيسير الوصول إلى

(83)- صالح بن عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة

العبيكان، الرياض، ط1، 2004، ص 169.

(84) - محمد يوسف علوان و محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 310.

المعرفة العلمية والتقنية وإلى وسائل التعليم الحديثة، وتراعى بصفة خاصة احتياجات البلدان النامية في هذا الصدد.

ولم تكثف الإتفاقية بتقرير حق الطفل في التعليم بل حددت مجموعة من الأهداف من تعليم الطفل⁽⁸⁵⁾.

كما لم تغفل الإتفاقيات الإقليمية النص على هذا الحق في مواد مستقلة فنجد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نص على هذا الحق في مادته 17/1، والبروتوكول الثاني لإتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (بروتوكول سالفادور) في مادته 13 والبروتوكول الإضافي الأول للإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في مادته 2 والمادة 17 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

وبالتالي يتعين على الدول الأطراف في هذه الإتفاقيات أن تحترم مبدأ عدم التمييز في التعليم لجميع الأشخاص المقيمين في أراضي الدولة بما في ذلك الأجانب وهذا بغض النظر عن وضعهم القانوني، وهذا ما أكدته المادة 3/هـ ومن إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم والمادة الثانية من إتفاقية حقوق الطفل، ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع العلم أن إتفاقية اليونسكو لا تجيز إبداء أي تحفظ على أحكامها⁽⁸⁶⁾.

ثانيا: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يهدف النظام التعليمي في مختلف الدول إلى تنمية معارف الشخص ومداركه الدينية والدينية، وإكتساب الفرد لمثل هذه المعارف لاسيما الدينية له تأثير إيجابي على ممارسته لدينه، إذ يسهل عليه ذلك معرفة وتعلم مختلف الشعائر والطقوس التي يتطلبها دينه.

وتختلف العلاقة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف الدولة، والنظام الذي يحكم منظومتها التعليمية، فإذا تبنت الدولة دينا معينا، فإنها ستكرس التعليم لتوجيه الأفراد إلى تعلم مختلف تعاليم هذا الدين وشعائره، فالدول الإسلامية مثلا والتي تعتبر الدين الإسلامي هو دين الدولة نجدها تحرص في برامجها التعليمية على تخصيص مواد لتعليم أبنائها شعائر دينهم من صلاة وحج وأحكام الصيام، الشيء الذي يجعل من التعليم أداة هامة في الحفاظ على هذه الشعائر واستمرارها عبر الأجيال.

أما إذا اتخذت الدولة من الدين موقفا محايدا كالدول التي تتبنى العلمانية فيفترض فيها أن لا تميز في تعلم مختلف الأديان، إذ من حق كل شخص أن يتعلم تعاليم وشعائر دينه أو معتقده، دون إجباره على تعلم تعاليم وشعائر دين آخر غير مقتنع به.

كما تجدر الإشارة إلى أن انضمام معظم الدول إلى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان يلقي على عاتقها إلزاما بنشر حقوق الإنسان وإشاعة إحترامها، ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق شرط مسبق للتمتع الفعال بها ولممارستها والدفاع عنها، ومن ثم فإن الحرمان من التعليم قد يمنع التمتع الفعال بحقوق

(85) - المادة 29 من إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م.

(86) - المادة 9 من إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960م.

الإنسان والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذا فتعليم حقوق الإنسان إلزام أساسي يجب على الدول القيام به تمهيدا لوضع حقوق الإنسان المكرسة دوليا موضع التنفيذ.

المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد كانت حقوق الإنسان وحرياته موضع اهتمام التشريعات السماوية، واهتمام رجال الفكر والفلسفة، منذ بدء الخليقة عبر العصور المختلفة، ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم هذه الحقوق لارتباطه بالناحية المعنوية للإنسان، إلا أن التمتع بهذا الحق لم يكن على وتيرة واحدة في كل العصور، بل تباين التمتع به باختلاف مستوى ممارسة الحقوق وكفالتها في كل عصر وسنحاول فيما يلي التطرق إلى وضع ممارسة هذا الحق في العصور القديمة والوسطى (المطلب الأول)، ثم في العصر الحديث (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم الحقوق إذ منذ وجد الإنسان وهو يتعبد، وبالتالي عرف الإنسان القديم ممارسة هذا الحق منذ أن وطأت قدماه الأرض، ذلك أن الدين فطرة في النفس البشرية، وقد اختلف التمتع بهذا الحق، إذ لم يكن على ذات المستوى في العصور القديمة والوسطى وسنتعرض إلى ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة

لقد نشأت حقوق الإنسان وحرياته مع نشأته، وتطورت مع تطور الحضارات، ففي البداية لما كان الإنسان يعيش بمفرده كان يخشى على حقوقه وحرياته من الحيوانات المفترسة والطبيعة فقط، غير أن كون الإنسان اجتماعي بطبعه، راح ينشد حياة الجماعة لتوفير حاجاته، فتكونت بذلك المجتمعات البشرية، ومن ثمة بدأت الاعتداءات على حقوقه، وحرياته من الأفراد تجاه بعضهم البعض، إضافة إلى أن أصحاب السيادة والمتمثلون في زعماء القبائل راحوا يفرضون بعض القيود على أفراد هذه القبائل (87).

* وسنتعرض فيما يلي لدراسة وضع هذا الحق في بعض الحضارات القديمة.

أولا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية

يرجع تاريخ الحضارة اليونانية إلى عام 1200 ق.م تقريبا، وتميزت هذه الحضارة بالفكر الفلسفي والسياسي (88)، لذلك تعد المهد الأول للديمقراطية المباشرة حيث كان يحق للشعب أن يشارك في

(87) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته -ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها-، دار الثقافة، عمان، 2005، ص 30.

(88) — هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1، 2003، ص 41.

الحكم، فقد اعترفت بالحقوق السياسية للمواطنين إلا أن ذلك كان لطبقة معينة من الناس⁽⁸⁹⁾. دون أن يكون للأفراد الحرية المدنية مثل الحرية الشخصية، وحرية العقيدة⁽⁹⁰⁾. ولم تكن تعرف المساواة كمبدأ إنساني حيث كان المجتمع اليوناني قائماً على السلطة والقوة، والعنف، والرق، وانتهاك حقوق الإنسان، فكان السكان منقسمين إلى ثلاث طبقات طبقة الأشراف (الحكام، القضاة، الكهنة)، طبقة أصحاب المهن (لهم حق المواطنة)، والطبقة المحرومة (الفلاحين، الفقراء) التي تم استثناءها من المشاركة في الحكم، وكان نتيجة لظهور الرواقية التي نادى بالمساواة وبتحرير الأفراد من القوانين الوضعية أن ظهرت مدرسة الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل البشر وتسمى على القوانين الوضعية⁽⁹¹⁾.

وقد عبر الفقيه **دوفوجي** عن وضع حقوق الإنسان في ظل الحضارة اليونانية بما يلي: «إن الحرية لم يناد بها ولم يسمع بذكرها في فترة من التاريخ أكثر ما نودي أو سمع بها تاريخ الديمقراطية اليونانية القديمة، ومع ذلك فقد كانت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها - أي أنها كانت سلطة استبدادية...»⁽⁹²⁾.

وقد ظهرت نظم قانونية واجتماعية وسياسية، وظهرت نظريات لفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، وقد نادى أفلاطون بسيادة الدولة المطلقة، بينما أرسطو رأى بأن الحياة التي ينشدها ليست لكافة الأفراد بل للمواطنين اليونانيين فحسب، وذهب إلى أن التجار، والصناع، والزراع، والعبيد، لا يتسلم أحد منهم منصب ديني لأن الآلهة لا تفهم إلا لغة المواطنين⁽⁹³⁾. وقد خلت الديانة الوثنية للحضارة اليونانية من الناحية الروحانية والمعنوية، وقامت ثقافة هذه الحضارة على الشعر والغناء والرياضة والفلسفة، وهو ما انعكس على عبادتها للآلهة حيث كانت تخلص لها العبادة بالرقص والغناء⁽⁹⁴⁾.

ولئن غاب كل ذكر لدى الفلاسفة اليونانيين للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فإنه بإمكاننا أن نستنتج مما ورد في الأدب اليوناني أن هذا الحق ظل مطلباً موجوداً في أعماق النفس البشرية المستعدة للانتهاك قانون الحاكم، والتعرض للعقاب من أجل إقراره حيث لقد دفنت أنتيجون جثة أخيها، وأقامت عليها الشعائر الدينية متحدياً الملك كريون، بل وقائلة له: «كل مظاهر قوتك وعظمتك ليست سوى الضعف نفسه أمام قوانين الله الخالدة غير المسطورة»⁽⁹⁵⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية

(89) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(90) — هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 43.
(91) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(92) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32.
(93) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32-33.
(94) — إسماعيل يحيى رضوان، «المرجعية الفلسفية للحريات العامة»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 121-122.
(95) — محمود أبو زيد، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 15-16.

دامت الحضارة الرومانية 14 قرناً من تأسيس مدينة روما في القرن 8 ق.م إلى القرن 6 بعده، وكان واقع حقوق الإنسان وحرياته خلال هاته المدة الزمنية الطويلة غير ثابت، ففي البداية عرفت روما نظام الطبقات، فكان العبيد والفقراء محرومون من حقوق المواطنة، كما أحدث التوسع الروماني التمييز بين المواطن الروماني وغيره من رعايا الإمبراطورية، وهو ما وضع له الإمبراطور الروماني عام 212 حداً حيث نشر مرسوم أعطى فيه لرعايا الإمبراطورية صفة المواطنة، وخضع الجميع لقانون واحد فنشأ "قانون الشعوب" المرتكز على فكرة القانون الطبيعي، وكان المفكر سيسرون (106-43) ق.م أول من وضع هذه الفكرة، كما دعى إلى إزالة كل تمييز بسبب اللغة أو العقيدة أو العرق⁽⁹⁶⁾، والمقصود بفكرة القانون الطبيعي: "مجموعة المثل العليا والتي تكتشف بواسطة العقل والتي تعتبر القاعدة للمشرع الوضعي لأنها تحمي حقوق الإنسان الفردية وحرياته"⁽⁹⁷⁾.

وقد كان الفتح الروماني للبلاد الآسيوية، والإفريقية سبباً في نقل بعض مذاهبهما الدينية إلى روما، فاشتهرت فيها بعض أسماء المعبودات مثل إيزيس "Isis"، ميترا "Mithra" وكان وصف هذه الديانات إضافة إلى الديانات المحلية مجالاً لأقلام الكتاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد، فكتب مثلاً فارون "Varon" عن الشعائر والعبادات الرومانية فكان التعبير عن التسامح تعبير غير محرر، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم آنذاك، وهي أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين، بل يشتركون في عبادات متنوعة من عدة ديانات باعتبار أنها جميعاً رموز لحقيقة واحدة، وهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره، وهو معنى التسامح بل يدل على الانحلال، وعدم الركون إلى دين معين⁽⁹⁸⁾.

ولم تكن الحضارة الرومانية حضارة وثنية، ولكنها عرفت سيطرة الكنيسة التي كانت تتدخل في الشؤون السياسية، والعسكرية واستغلت روما تعاليم الكنيسة لفتح البلاد والتوسع غير أن قياصرة الرومان نادوا بضرورة أن تكون السلطة الدينية للكنيسة، أما السلطة الدنيوية تكون لهم، وبذلك اقتسموا السلطات مع البابا ونشأت مقولة «أعطي ما لله الله وما لقيصر لقيصر»⁽⁹⁹⁾.

وكانت مهمة الدين هي تأمين رضا الآلهة عن طريق تقديم القرابين وتأدية الطقوس، وإقامة الاحتفالات الدينية، وكان تقديم القرابين يتم على أيدي جماعة الكهنة، وقد كان للحبر الأعظم مكانة سياسية عالية، حتى أن قيصر 64 ق.م اختير رئيساً للدين الروماني، ومكنه منصبه هذا من السيطرة على الشؤون الدينية، وفي عصر الإمبراطور أغسطس 29 ق.م أغلق معبد جانوس مما يدل على نهاية الحرب، وفي العام الموالي جدد الإمبراطور 82 معبداً، وشيد معابد جديدة كان أعظمها معبد "أبولو" إله النور والثقافة، ونتج عن احتكاك اليونان بروما تعلم هذه الأخيرة أن تنسب ألقاب الشرف المقدسة إلى

(96) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 43-44.

(97) – Hyam Maroué, Libérés Publiques, 1^{ed}, Entreprise Universitaires d'Etude et de Publication, 1992, p. 14.

(98) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 18.

(99) – إسماعيل يحيى رضوان، المرجع السابق، ص 122.

الأفراد، وعبادة الإمبراطور الذي كان موضع تقديس في المدن الرومانية، والبلاد التي يسيطر عليها الرومان، وكان عيد الموتى الذي يقع في شهر فبراير من كل عام، هو عيد الأرواح، وكان يحتفل به في نطاق الأسرة غالباً أكثر مما يحتفل به في مكان عام⁽¹⁰⁰⁾.

ولما جاءت المسيحية انتشرت في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين البشر أمام الخالق، ومع بداية ضعف الإمبراطورية انتشرت بين مختلف طبقات المجتمع الروماني، وقد تعرض المسيحيون في بداية عهدهم إلى اضطهاد من قبل الساسة الرومان، غير أنهم أحدثوا رجة قوية في الإمبراطورية الرومانية، ويظهر تأثير المسيحية من خلال توحيد الآلهة، وعبادة آلهة واحدة على شاكلة آلهة المسيحيين، وعلى هذا الأساس كان الإصلاح الديني الذي بادر به الإمبراطور أورليان "Aurélien" (270-275)م حيث وحد الآلهة في عبادة الشمس، وهذا التوحيد للآلهة مهد الطريق لقسطنطين الذي اعترف بالمسيحية عام 313م، وأصبحت دينا تمارس شعائره كباقي الديانات الأخرى⁽¹⁰¹⁾.

وباعتناق قسطنطين الديانة المسيحية في بداية القرن 4 م أصبح للمسيحيين مركز مساو لمركز الوثنيين الرومان، وأصبحت للكنيسة سلطة مدنية، فأخذ المسيحيون على عاتقهم مهمة أباطرة الرومان السابقة في انتهاك الحرية الدينية، حيث شرعوا باضطهاد اليهود أولاً، عندما أصدر قسطنطين قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي يمارس عبادته علناً، أو يدعو نصرانيا إلى اليهودية، وبإحراق كل نصراني يهود، وفي عام 319 م جعل الإمبراطور ثيودوسيوس المسيحية الدين الرسمي للدولة، وبدأ اضطهاد الوثنيين حيث أصدر قانوناً عام 395 م يقضي بإعدام الوثنيين على إلحادهم، ومنعت عبادة الأوثان⁽¹⁰²⁾. وخلال هذه الفترة غيرت المسيحية مفاهيمها التي سادت في بداية ظهورها حيث كانت تنادي بحرية الاعتقاد، وأنه لا إكراه في الدين غير أن ذلك تغير لما أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية والأولى في الإمبراطورية، حيث منعت كل الديانات الأخرى واعتبرتها ديانات مارقة، وطرحت مسألة تقسيم الولاء بين السلطة الزمنية (القيصر)، والسلطة الدينية (الكنيسة)⁽¹⁰³⁾.

وقد كانت الكنيسة تحاسب الأفراد على آرائهم المعارضة لها، وأخذت السلطة الرومانية من جانبها في سن قوانين صارمة ضد الوثنيين المارقين الذين لا يعتنقون ما تراه السلطة الدينية، وفي عام 508 م، حظرت الإمبراطورية المناقشة في القضايا الدينية، وكل من يعارض ما تقرره السلطة الدينية أو يناقشه يتعرض لحكم بالنفي، كما حظرت على اليهود فتح معابد جديدة لهم، أو الزواج من المسيحيات، ويعاقب بالإعدام كل من يهود مسيحي⁽¹⁰⁴⁾.

(100) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 91-93.

(101) – ياسين فوزي بوللوي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008، ص 129-136.

(102) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 44-45، 176.

(103) – ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 136.

(104) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 45.

وهكذا يمكن القول أن العصور الرومانية شهدت أفضع حالات الانتهاك لحرية العقيدة خاصة بعد انتشار المسيحية التي شكلت قلق لأباطرة روما مما دفعهم إلى مقاومة تعاليم الكنيسة واضطهاد أتباعها⁽¹⁰⁵⁾، حيث رغم الاختلاف الذي نلمسه عند المؤرخين فيما يخص المسيحية في بدايتها إلا أنه يوجد إجماع على أن أتباع المسيح لحقهم الكثير من الاضطهاد، والتنكيل مع الإمبراطور "تيتباروس"، وبعده مع "نيرون" (64م)، و"تراجان" (106م)، و "ديسيوس" (249م)⁽¹⁰⁶⁾، و"دوقليانوس" (305م)، الذي وصل الأمر به إلى اضطهاد المسيحيين، وأصدر أوامر بهدم كنائسهم، وإحراق كتبهم المقدسة واعتبارهم مدنسين، كما أسقط عنهم حقوقهم المدنية، ثم اعتبر نفسه إلههم، وأمر بعبادته، وتأليهه ونتيجة لرفضهم ذلك أمر بإحراقهم على نار بطيئة، وهلك فيها الكثيرون، لذلك سمي هذا العهد بعصر الشهداء عند المسيحية⁽¹⁰⁷⁾.

ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية

لم يعبد المصريون القدامى إلها واحداً، وإنما كان لكل مدينة إله يحميها، ثم تطورت دياناتهم، فاشتركوا في تقديس بعض المعبودات كإله الحرب، إله الحب، إله الشمس، واعتقدوا أن الإله يظهر لعباده في شكل واضح، وكان الأكثر شيوعاً أن يتصوروا الإله في هيئة حيوان، ثم عبد المصريون النيل لأنه يهب مصر الحياة، كما عبدوا الأجرام السماوية مثل إله الشمس ويدعى (رع) الذي اعتبر في وقت ما الإله الأعظم الذي يسيطر على كل البشر⁽¹⁰⁸⁾.

ولما انتقلت عاصمة الدولة إلى "طيبة" عبد المصريون الإله "أمون رع" ورفعوا مكانته فوق كل الآلهة، وأقاموا له المعابد في جميع البلاد، وتركوا بذلك عبادة إله الشمس إلا أن كهنة عين شمس أخذوا ينشرون أفكار ضد "أمون رع" ويدعون لعبادة إله الشمس وعندما تولى "أمنحتب الرابع عشر" البلاد أمر بتشديد معبد ضخم لإله الشمس، ونشر العقيدة الخاصة بهذا الأخير، ثم أمر أن تكون عبادة "آتون" هي الدين الرسمي للدولة، وأن يتركوا ما عداه من الآلهة⁽¹⁰⁹⁾.

وقد فرض الملك عبادة "آتون" وتقديسه، وألغى جميع الأعراف المتعلقة بتقديس وطقوس غيره من الآلهة⁽¹¹⁰⁾، لدرجة أن كل فرد دخل "أمون" في اسمه كان عليه تغييره، وهو ما فعله الملك نفسه، حيث تبرأ من اسمه "أمون حتب" وأصبح اسمه "أخن آتون"، وصيغت لآتون ترانيم تعبدية وتسابيح تشيد بقوته واعتبروه الحاكم للعالم بأكمله، وكان هذا الدين يرمي للقضاء على فكرة تعدد الآلهة⁽¹¹¹⁾.

وقد ادعى "أخن آتون" الألوهية، وبعد وفاة هذا الأخير قامت حركة تهدف لإعادة ديانة "أمون"، وحاول خلفه مقاومة هذه الحركة فكان مصيره العزل، ثم جاء "توت عنخ آمون"، الذي ألغى ديانة

(105) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(106) - ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 131.

(107) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(108) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 120-121.

(109) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع نفسه، ص 121-122.

(110) - العربي بن الشيخ، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007، ص 85.

(111) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 122.

"آتون" كديانة رسمية للدولة وأعلن حرية العبادة واعتنق عبادة "آمون"، وغير اسمه وانتقل إلى طيبة التي عادت العاصمة إليها، واستردت عبادة "آمون" مكانتها. أما في عهد ملوك الأسرة التاسعة عشرة فقد انتشرت عبادة الإله "ست" وعبدت الحيوانات، واعتبرت آلهة، وشيدت لها معابد خاصة. أما في عهد الإغريق دخلت لمصر عبادة الأبطال وكان لقدماء المصريين قبور يحجون إليها ويقدمون لها، وتلاشت كل هذه المعبودات عندما أدخل "بطليموس الأول" إلهه الجديد باحتفال بهيج وراجت عبادته وأصبح إله لكل المصريين⁽¹¹²⁾.

ويرى علماء التاريخ أن الدولة الفرعونية القديمة قد قامت عام 3200 ق.م وكان الحكم فيها ملكي، يقوم على فكرة ألوهية الملك المتمثل في فرعون، وبالتالي لم يتمتع الأفراد بحرياتهم بل كان عليهم طاعة الملك، وفي الدولة الفرعونية الوسطى (2134 ق.م زالت فكرة الملك الإله الذي لا يحاسبه البشر، نتيجة الثورة الشعبية⁽¹¹³⁾، أما في الدولة الفرعونية الحديثة (1570 ق.م عاد الحكم إلى ما كان عليه في القديم، ولقب الحاكم بالفرعون، واجتمعت في يده السلطات الدينية والزمنية وأدعى الألوهية وهو ما ورد في قوله تعالى: «أنا ربكم الأعلى»⁽¹¹⁴⁾.

وبالرجوع إلى الآيات القرآنية يتبين أن حرية العقيدة لم تكن مكفولة للأفراد إلا في حدود ما يسمح به فرعون، ودليل ذلك ما ورد في القرآن عندما أعلن السحرة إيمانهم برب موسى، قال لهم فرعون كما جاء في قوله تعالى: «قال أنتم له قبل أن أذن لكم»⁽¹¹⁵⁾. فتعرضوا لعذاب شديد كما بينه قوله تعالى: «لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين»⁽¹¹⁶⁾.

وهكذا نتيجة لكون السلطة المطلقة كانت لفرعون، لم يكن الأفراد يتمتعون بالحقوق والحريات إلا ما يقرره لهم فرعون. وكان هذا حال كل العصور التي مرت بها مصر سواء العصر الفرعوني، أو حكم اليونان البطالمة، أو العصر الروماني حتى دخول الإسلام⁽¹¹⁷⁾.

ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت أن الدين لدى المصريين القدامى يمثل محور الحياة وهو ما انتبه له الإسكندر المقدوني، لما دخل مصر بلباس الكهنة المصريين وصلى في معبد الكرنك، وذبح القرابين للآلهة، فاحترمه المصريون، ورحبوا به في بلادهم مع أنه كان أجنبيا وغازيا لأرضهم⁽¹¹⁸⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن مصر الفرعونية قد عرفت حرية العقيدة، فقد روى هيرودوت أن أحد ملوك مصر وهو "أمازيس" سمح لليونانيين إقامة معابد خاصة بهم يمارسون فيها طقوسهم الدينية

(112) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع نفسه، ص 122-124.

(113) – لقد تعرضت مصر في نهاية الدولة الفرعونية الوسطى لغزو الهكسوس. ووقت خلال هاته الفترة أحداث قصة سيدنا يوسف عليه السلام، وقد تغير حال الشعب لما آلت الوزارة إليه، وبعد وفاته اشتد ظلم الهكسوس للمصريين، فثاروا على حكمهم وعاد الحكم مرة أخرى وطني فرعوني وهو بداية الدولة الفرعونية الحديثة أنظر في ذلك:

- هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 46-49.

(114) – سورة النازعات، الآية (24).

(115) – سورة الشعراء، الآية (49).

(116) – سورة الأعراف، الآية (124).

(117) – خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 62.

(118) – ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 37.

الخاصة، دون تدخل أو رقابة تفرض عليهم، وكان "أمازيس" محبا لليونانيين فقد وهب للوافذين منهم إلى مصر مدينة "نوقراطيس" ليسكنوها، أما الذي لم يرغبوا في الاستقرار فيها بل يفيدون إليها للسياحة فحسب فقد أعطاهم أراض حتى يقيموا عليها معابد وهياكل لألهتهم، وكان أكبر هذه المعابد وأشهرها معبد "الهيليونيوم" (119).

وقد كان للمصريين فتوحات كبيرة، وعلى قدر سعتها اتسعت صدورهم لمختلف العقائد فتركوا لكل إقليم حريته في تقديس ما يشاء، واتخاذ ما يشاء من الرموز الموضعية، وامتدت روح التسامح هذه لمدارسهم الفلسفية الدينية التي عملت على التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات بافتراض ارتباطها ببعضها البعض (120).

وعند ظهور المسيح عليه السلام دخل الشعب المصري النصرانية، وترك المعتقدات القديمة إلا بعض الطقوس كتقديم عروس النيل التي أبطلها الإسلام (121).

ومن كل ما تقدم نستخلص أنه لا توجد حضارة تخلو من معابد، ودور معينة، يجتمع فيها الناس للعبادة وممارسة الشعائر والطقوس الدينية وهو ما يتفق عليه علماء الأنثروبولوجيا والحضارة والتاريخ وتتجلى أهمية العامل الديني في التراث الفكري والديني في الحضارات القديمة في شكل مخطوطات، وأساطير، ونقوش (122).

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى

إن الحديث عن حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه المرحلة، يتطلب بيان وضع هذه الحرية في كل من الحضارتين الأوروبية والإسلامية لأن هاتين الحضارتين تجسدان مرحلة العصور الوسطى، وتقومان في أساسهما على الرسالتين السماويتين: المسيحية والإسلام. لذا سنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية

لا يوجد هناك اختلاف في أن ظهور المسيحية كان حدثاً تاريخياً كبيراً في العصور الوسطى وفي هذه الحقبة التاريخية، كان الاهتمام منصبا حول الموضوعات الدينية، أما المواضيع السياسية فكانت تعالج في علاقتها بالسلطة الدينية وممثلها، وقد انتشرت المسيحية في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين الأفراد أمام الله (123).

وقد ساعد انتشار الدين المسيحي في أوروبا على تلطيف العلاقات بين الممالك الأوروبية وعلى تشكيل أسرة أوروبية مسيحية، تحت الزعامة الروحية الباب الكاثوليكي، وعلى الرغم أن المسيحية كانت ديانة تبشر بالمساواة، وتتضمن الكثير من المبادئ الإنسانية، فإنها مع ذلك كانت عقبة في سبيل نشوء

(119) - محمد السعيد عيد الفتاح، المرجع السابق، ص 48.

(120) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 10.

(121) - العربي بن الشيخ، المرجع السابق، ص 90.

(122) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 28.

(123) - ياسين فوزي بوللو، المرجع نفسه، ص 129.

وتطور القانون الدولي، نظرا لأن استناد العلاقات الدولية في ذلك الوقت إلى الرابطة المسيحية دفع الأسرة الأوروبية المسيحية إلى رفض الاعتراف بالشعوب غير المسيحية ولعل أوضح دليل على ذلك الحروب الصليبية⁽¹²⁴⁾.

وفي سنة 1493م قام البابا "الإسكندر السادس" بتقسيم الأراضي التي كانت قد اكتشفت بين إسبانيا والبرتغال بصفته ممثل الله على الأرض، « له حق التصرف في تلك الأجزاء من الكرة الأرضية »⁽¹²⁵⁾. وبذلك كانت روح السيطرة على العالم ما اتسمت به تعاليم الكنيسة.

وقد وضع القديس بولس أصول الطاعة الواجبة للحكام من خلال رسالته التي وجهها للرومانيين L'Epître aux Romains، حيث ربط بين طاعة الله وطاعة السلطة الزمنية القائمة على خدمة الله، ومن يرفض سلطة الحاكم يكون كمن يرفض سلطة الله، ويقول القديس بولس كما جاء في توراة القدس « أنتم أيها الخدم، اخضعوا لسادتكم بكل مهابة، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لأولي العنف أيضا »⁽¹²⁶⁾.

وقد غلبت فكرة القانون الطبيعي الصبغة الدينية، وأرادت الكنيسة تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية لتمكين سلطان البابا على سلطان الملوك⁽¹²⁷⁾، وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي الرواقية التي تبناها رجال الكنيسة أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها المسيحية في العصور الوسطى، ولذلك نادى المسيحيون بالمساواة بين الأفراد فالطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أرجاء العالم⁽¹²⁸⁾.

ولقد اشتد الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بسبب التنارع على السلطة من جهة، ومن جهة أخرى اشتدت سيطرة الإقطاع على الشعب، وأصبح الفرد مجرد عبد للكنيسة، ولأمراء الإقطاع، وأصبح محروما من أية حقوق أو حريات فردية⁽¹²⁹⁾.

ولعل ما ميز أوربا في هذه الفترة فيما يتعلق بحرية العقيدة فقدانها لكل مظهر من مظاهر التسامح الديني، فبعد أن انتهى المسيحيون والكنيسة من القضاء على غير المسيحيين بدأوا باضطهاد المسيحيين أنفسهم الذين يعارضون مذهب البابا في روما وهو المذهب الكاثوليكي كما حدث مع الألبين في جنوب فرنسا حيث اتهمهم البابا "إينوشنتي" بالكفر، وأعلن عليهم الحرب فقتل منهم 20 ألف دون أن يستثنى النساء والأطفال والقساوسة وكان ذلك عام 1208م، مما أدى إلى قيام ما عرف بمحاكم التفتيش على يد البابا "جريفوريوس التاسع" في مدينة تولوز الفرنسية في عهد لويس التاسع ملك فرنسا، حيث قرر رجال الكنيسة الكاثوليكية بعد اجتماعهم إنشاء محكمة يمثل أمامها كل من أتهم في دينه الكاثوليكي وكل من كان على دين أو معتقد مخالف لجماعة الكاثوليك مثل اليهود والبروتستانت، وقد

(124) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 64.

(125) - محمود البابيدي، «نظام الإسلام السياسي»، في مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957، ص 786.

(126) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(127) - وهيبه حبوش، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشريعة الإسلامية، رسالة

ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 16.

(128) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(129) - وهيبه حبوش، المرجع السابق، ص 17.

أثارت هذه المحاكم الرعب في أوروبا بأكملها، حيث تم إنشاؤها في إسبانيا كذلك لاضطهاد بقايا المسلمين فيها، والذين تعرضوا للتعذيب والقتل⁽¹³⁰⁾.

ولقد أدت مفاصد الكنسية الكاثوليكية في روما، وتعسفها في استخدام سلطتها الدينية إلى ظهور حركة تطالب بالإصلاح الديني في أوروبا المسيحية⁽¹³¹⁾، كما دعت إلى إقرار الحريات السياسية، وتحرير المجتمعات من سلطة البابا والكنسية، ومن سلطة الحاكم الإمبراطوري⁽¹³²⁾.

وهكذا فقد انقسمت الدول الأوروبية إلى قسمين فريق يضم الدول الموالية للكنيسة ويدافع عن مصالحها، ويعمل على إبقاء الوحدة المسيحية الكاثوليكية والفريق الآخر يناضل في سبيل الحرية الدينية والاستقلال عن النفوذ الكنسي، ودخل هذان الفريقان في حروب دينية متواصلة، ومن أهم التطورات التي أنجزت على هذا الانقسام:

- اتفاق الأمراء المسيحيين على حصر القضايا الدينية في الإطار المحلي الوطني

- تنظيم العلاقات الخارجية على أسس علمانية⁽¹³³⁾.

ولقد تبنت الدول الأوروبية أول مرة في معاهدة الصلح المشهورة بمعاهدة أوجيزبرج سنة 1555 مبدأ تبعية المواطن لدين حاكمه الذي أصبح أساس النظام الأوروبي بعد معاهدة وستفاليا⁽¹³⁴⁾، والتي وقعت فيها جميع الدول الأطراف على مبدأ كل من يحكم يحدد ديانة رعاياه، بحيث يمنع على أي دولة أخرى التدخل في هذا الأمر، وينظر حالياً لهذا المبدأ على أنه البذور الأولى التي أرست مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول⁽¹³⁵⁾، «وهكذا لم تعد العلاقات الخارجية بين تلك الدول تستند إلى رابطة الوحدة الدينية وإنما أصبحت تحكمها فكرة السيادة التي تتمتع بها كل دولة من تلك الدول»⁽¹³⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن نضال الشعب الإنجليزي في ثورته ضد الملك "جون" والتي انتهت بتوقيع الملك على ما يسمى بالعهد الأعظم (الماجنا كارتا) في عام 1215م، قد استمر حتى أصبح الملك يملك ولا يحكم، وقد أثرت هذه الأحداث في المجتمع الفرنسي لذلك منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تظهر في فرنسا كتابات سياسية ضد النظام الاستبدادي، وتدافع عن حقوق الأفراد وحرياتهم، وسمي هذا العصر الذي أنتج هذا الفكر بعصر الأنوار⁽¹³⁷⁾.

(130) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 60-61، 176.

(131) – مجيد خذوري، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني-، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 78.

(132) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61.

(133) – حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 65.

(134) – حمادو الهاشمي، المرجع نفسه، ص 66.

(135) – Henry Kissinger, La nouvelle puissance américaine, traduit par odile Demange, Fayand, Paris, 2003, p.263.

(6) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 66.

(137) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61-62.

وقد شهدت أوروبا في أواخر العصور الوسطى ظهور الثورة الصناعية، والكشوفات الجغرافية، واتساع التجارة، وكثرة المدن مما أدى إلى بداية زوال النظام الإقطاعي وبدء نمو الطبقة الوسطى التي تبنّت الديمقراطية السياسية ومنها حقوق الإنسان وحياته⁽¹³⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أن أوروبا عانت من الإرهاب، والقمع الفكري، وتعد فترة القرون الوسطى خير مثال على ما عانتها هذه الشعوب من القمع باسم الكنيسة التي كانت تفرض رأيها بالقوة باسم الدين، كما طبقت عقوبات قاسية على كل من يخالف رأيها، وكانت تهدد بالإعدام كل من يعتنق دينا غير المسيحية أو يرفض اعتناق النصرانية⁽¹³⁹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية

جاء الإسلام في أوائل القرن 17 م كآخر رسالة سماوية، وباعتباره دينا عالميا كان من البديهي أن يتناول مسألة حقوق الإنسان وحياته، ويجعلها من الموضوعات الجوهرية، وكان موقفه هذا بمثابة فتح جديد في تاريخ البشرية حيث أزال فكرة الاعتقاد بالوهية الأفراد الذين أضفوا على أنفسهم صفات القدسية، ورفع عن الناس المعاناة مما أشعرهم بالكرامة الإنسانية وكان له الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية، ووضع الأساليب التي تمكن الأفراد من ممارسة حقوقهم وحياتهم⁽¹⁴⁰⁾.

لذا فالإسلام هو الدين الأول الذي ضمن للناس بغض النظر عن ألوانهم، وألسنتهم، وأديانهم حرية الاعتقاد بعد أن كانت الشعوب تدين بدين ملوكها مجبرة⁽¹⁴¹⁾. وقد أقرها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة⁽¹⁴²⁾. وعمل على صيانتها وحمايتها لأبعد الحدود⁽¹⁴³⁾، واشترط للدخول فيها دخولا صحيحا أن يكون على أساس من الحرية والاختيار، فالحرية شرط أساسي بإجماع المسلمين لصحة الإسلام⁽¹⁴⁴⁾.

وقد بلغت الشريعة الإسلامية في إقرارها لحرية الاعتقاد الحد الذي تجاوزت بها مرتبة الحقوق لما اعتبرتها ضرورات إنسانية لا يجوز التنازل عنها⁽¹⁴⁵⁾. وبذلك وصلت رعاية الإسلام لهذه الحرية مستوى رفيعا لم يصله تشريع غيره قديما وحديثا، ولم يعرف له مثيل في القارات الخمس ولم يحدث أن إنفراد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

(138) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع نفسه، ص 62.

(139) - صالح بن عبد الله الراجحي، المرجع السابق، ص 108.

(140) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 54.

(141) - يوسف حسين، "حقوق الإنسان الأساسية" في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 62.

(142) - صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، في مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد 1، 2003، ص 143.

(143) - شهاب سليمان عبد الله، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص 104.

(144) - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 138.

(145) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 56.

(146) - محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى)، ص 75.

إن الإسلام الذي أقر حرية المعتقد يقر أصالة بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبناء المعابد لارتباط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالأصل الأول، والأساسي وهو مرتبط أيضاً بالاعتراف بشرعية الآخرين، مرتبط بالتعايش السلمي الذي يدعوا إليه الإسلام، ومرتبط بالأمن والحماية التي أعطى المسلمون عليها عهوداً لغيرهم، وأي خلل في ذلك يكون بعيداً عن تعاليم الإسلام وروحه⁽¹⁴⁷⁾.

وعليه فإن إقرار حرية الاعتقاد والتي تعتبر الأصل والأساس يستتبع بالضرورة إقرار حرية ممارسة الشعائر الدينية بحيث لا يجوز فصل إحداها عن الأخرى، مما يعني تكاملهما حيث أن ثانيهما تمثل مظاهر أولاهما، باعتبارها انتقالاً بالعقيدة من مجرد الإيمان الداخلي إلى التعبير عنها عملياً⁽¹⁴⁸⁾.

لذلك عرفت حرية العقيدة في الفقه الإسلامي بأنها: «ترك الاختيار لكل إنسان في التدين، بأي دين شاء، وإقامة شعائر ذلك الدين بالكيفية المقررة فيه، بما يتفق مع عقيدته، وهذا يستتبع احترام بيوت العبادة»⁽¹⁴⁹⁾.

وتقوم حرية الدين أو المعتقد في الإسلام على ثلاثة عناصر أساسية:

1- منع الإكراه على اعتناق عقيدة معينة:

يلزم الإسلام أتباعه، والدعاة إليه احترام حق الغير في اعتقاد ما شاء، والعمل طبقاً لعقيدته، وينكر منطق العنف المادي أو الإكراه المعنوي كأساس، أو سبيل لدعوة الناس لاعتناقه⁽¹⁵⁰⁾. فقد أقر الإسلام لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه من أحد، فليس لأحد أن يحمل غيره على ترك عقيدته أو يحمله على اعتناق غيرها، أو يمنعه من ممارسة شعائر عقيدته⁽¹⁵¹⁾، ذلك أن القرآن الكريم أقر هذه الحرية صراحة، ومنع الإكراه على اختيار المعتقد، وأساس ذلك قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽¹⁵²⁾.

ومعظم أئمة التفسير يرون أن سبب نزول هذه الآية ما أخرجه ابن جرير الطبري عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قلت نزلت: «لا إكراه في الدين» في رجل من النصارى من بني سالم يدعى "الحصين" كان له ابنان، وكان هو مسلماً، فقال للنبي (ص): «ألا استكرهتهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية، وفي رواية أخرى: أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي (ص) فقال: «يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر». فنزلت هذه الآية فخلاهما⁽¹⁵³⁾.

(147) - قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003، ص 102.

(148) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 140.

(149) - وهبة الزحيلي، «الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 46.

(150) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 105.

(151) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 92.

(152) - سورة البقرة، الآية (256).

(153) - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص

وقد تناولت العديد من الآيات حرية الاختيار منها قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽¹⁵⁴⁾، وقوله تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»⁽¹⁵⁵⁾. وقوله عز وجل: «ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»⁽¹⁵⁶⁾.

والإكراه في الدين لا يجوز للأسباب التالية:

- 1- النص الصريح مثل قوله: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽¹⁵⁷⁾.
 - 2- الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ولا ابتلاء دون حرية الاختيار.
 - 3- تنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها من حيث كونها عنصراً نفسياً من المحال تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه، فالإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء⁽¹⁵⁸⁾.
 - 4- الإكراه على الدين يقهر النفس البشرية ويذلها، ويقتل الشخصية الإنسانية بعد تحطيمها، ويورث في القلوب الأحقاد والضغائن.
 - 5- الإكراه على الدخول في الإسلام يؤدي إلى خلق مجتمع مكره على إتباع منهج لا يعتقده بقلبه، بل أقربيه فحسب بجوارحه الخارجية، وهذا يعني تكوين أفراد منافقين، مما فيه خطورة على أمن الدولة الإسلامية، لأن ولاء هؤلاء الأفراد لن يكون للدولة الإسلامية وإنما لأعدائها⁽¹⁵⁹⁾.
- وهكذا استقر في التاريخ واقع البعد عن الإكراه على الإسلام، «وقد روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله تعالى بعث محمد (ص) بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إلي قريب، قال عمر: اللهم أشهد، ثم تلا: «لا إكراه في الدين»»⁽¹⁶⁰⁾.

2- تفكير غير خاضع للتقليد:

إن الأساس في الاعتقاد هو الاقتناع العقلي القائم على التفكير، لذا فالقرآن يعتمد في إقناع الناس بالإسلام على استشارة تفكيرهم، قال تعالى: «قل أنظروا ماذا في السموات والأرض»⁽¹⁶¹⁾. وقوله: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»⁽¹⁶²⁾، ويقول الإمام محمد عبده: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به»⁽¹⁶³⁾.

(154) – سورة الكهف، الآية (29).

(155) – سورة الغاشية، الآية (21-22).

(156) – سورة يونس، الآية (99-100).

(157) – سورة يونس، الآية (99).

(158) – محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987،

ص 116.

(159) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 16-17.

(160) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 146-147.

(161) – سورة يونس، الآية (101).

(162) – سورة محمد، الآية (24).

(163) – محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 78.

وقد نهى الإسلام على تقليد الآباء والأجداد وأصحاب السلطة والنفوذ تقليداً أمياً⁽¹⁶⁴⁾، حيث قال تعالى: «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»⁽¹⁶⁵⁾ وقوله عز وجل: «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»⁽¹⁶⁶⁾.

3- أن يكون حراً بمقتضى دينه:

فلا يمنعه اضطهاد من الظهور بدينه، وإقامة شعائره⁽¹⁶⁷⁾، وقد بلغ التشريع الإسلامي الغاية في تقرير الحرية الدينية للناس عامة مسلمين وغير مسلمين من أهل الكتاب –اليهود والنصارى- وكفل لهم حرية ممارسة شعائر، وطقوس دياناتهم، رغم إدانته للانحرافات التي وقع فيها أهل تلك الديانات⁽¹⁶⁸⁾، وبذلك ففي البلاد الإسلامية للمشرك البقاء على شركه، وللإهودي حرية ممارسة شعائره والتمسك بعقيدته، وللمسيحي كذلك من غير اعتراض من أحد، سواء أدى شعائره بطريقة سرية أو علنية، وله أن يتعلم بمدرسته ما يشاء ويكتب ما يشاء، ويقارن بين عقيدته وغيرها من العقائد لكن ذلك كله في حدود النظام العام للدولة الإسلامية⁽¹⁶⁹⁾، ومراعاة شعور المسلمين.

وقد حرص الرسول (ص) على تطبيق هذا المبدأ عملياً بنفس مضمونه المقرر نظرياً، وهو ما قد تم بالفعل سواء في عهد الرسول (ص) أو بعده، والأمثلة عديدة على ذلك منها ما جاء في كتابه لنصارى نجران، وعهد عمر بن الخطاب لأهل البلقاء⁽¹⁷⁰⁾.

ولقد قرر الإسلام لحماية حرية العقيدة طريقتين:

1- إلزام صاحب العقيدة نفسه على حماية عقيدته، والدفاع عنها، حتى ولو اضطر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر إذا عجز عن حماية نفسه⁽¹⁷¹⁾، لقوله تعالى: «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا: فيهم كنتم، قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصراً»⁽¹⁷²⁾.

2- إلزام الناس على احترام حق الغير في اعتقاد ما شاءوا، وترك ما يريدون، فليس للإنسان أن يكره غيره على تغيير عقيدته، واعتناق عقيدة معينة، أو إيذائه بسبب أدائه لعبادته⁽¹⁷³⁾.

وهذه الطريقة الثانية تؤكد أن الإسلام قد كفل حرية ممارسة الشعائر الدينية وعمل على حمايتها من خلال إلزام الناس على عدم إيذاء الشخص بسبب أدائه لعبادته واحترام حقه في ذلك.

(164) – وهبة الزحيلي، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، المرجع السابق، ص 38.

(165) – سورة الزخرف، الآية (22).

(166) – سورة البقرة، الآية (170).

(167) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 139.

(168) – عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990، ص 123.

(169) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138.

(170) – ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979، ص 448.

(171) – عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى)، ص 339.

(172) – سورة النساء، الآية (97).

(173) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138-139.

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث

تعد الحرية الدينية أول الحريات التي أعتُرف بها للإنسان في العصر الحديث، فحركة الإصلاح الديني للتححرر من نير الكنيسة الكاثوليكية قادت إلى حروب واضطهادات كثيرة أدت في النهاية إلى الأخذ بحرية الفرد في الاعتقاد بدين أو بمذهب يؤمن به وحرية في مباشرة شعائره الدينية، ومن أهم تلك الحروب حرب الثلاثين عاما التي انتهت بإبرام معاهدة وستفاليا عام 1648م⁽¹⁷⁴⁾.

وتعد هذه المعاهدة الأولى من نوعها لمعالجة بعض جوانب حقوق الإنسان، حيث تناولت حرية ممارسة العبادات داخل أقاليم الدول الموقعة على الاتفاقية⁽¹⁷⁵⁾.

وفي الحقيقة لم يكن القانون الدولي الوضعي يعرف شيئا عن حرية المعتقد قبل القرن (16) م، وهذه الحرية لم تتأكد إلا في القرآن (19) م، في شكل امتيازات للمسيحيين في دول عديدة على رأسها تركيا، وغاية ما سجلوه كتاب القانون الدولي الوضعي الأوائل حول هذه الحركة أن الاختلاف في الدين لا يجب أن يكون سببا لمشروع في إشعال الحروب دون أية إشارة لهذه الحرية في مؤلفاتهم، وفي القرن (17) م، نشأت حرية الاعتقاد في أمريكا الشمالية وعلى الخصوص في مستعمرة "Rhode island" في حين يمكن الإشارة إلى فعل التسامح في أوروبا الذي بدأ يسود بريطانيا باعتباره شكلا بسيطا لحرية ممارسة الشعائر الدينية، ويعود الفضل في تهيئة الجو لميلاد هذا المبدأ إلى فلاسفة القرن (18) م، وخاصة في فرنسا، وهكذا أعلنت الثورة الفرنسية (1789م) وبالتزامن مع إعلان الاستقلال الأمريكي للمرة الأولى في تاريخ أوروبا حرية المعتقد بجميع أثارها، ومما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في مادته العاشرة:

«Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre Public...»⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تأثر واضعو الإعلان -كما سبق القول- بفلاسفة القرن (18) م، وفي طليعتهم جون لوك، وجان جاك روسو، وفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم فولتير مونتيسكو، واستمدت الثورة الفرنسية مفاهيمها من مبادئ وأفكار هؤلاء الفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة والعقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية⁽¹⁷⁷⁾، فقد اعتبر كرومويل هذه الحرية أساسية من قواعد الدستور الذي أراد أن يضعه، بينما

(174) - أنظر:

- مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

- علي خليل إسماعيل الحديثي، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999، ص 28.

(175) - سهيل حسين الفتلاوي، حقوق الإنسان - موسوعة القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 37.

(176) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 203.

(177) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 138.

يعلن فاتنيل وهو من أنصار مدرسة القانون الطبيعي أن الحرية الدينية هي حق طبيعي وغير قابل للاعتداء عليه⁽¹⁷⁸⁾.

ونظرا لأن فلاسفة القرن (18)م قد انتصروا على الاستبداد السياسي الذي كان يمثلته الملوك، والأباطرة، والاستبداد الديني الذي كانت تمثله الكنسية فقد أصبح شعارهم: «أقتلوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»، وفي مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين، تبلورت فلسفة حقوق الإنسان الغربية، ويمكننا أن نجمل أهم ما انتهى إليه الفكر الغربي في هذه المسألة في:

1- الدين صلة روحية بين العبد وخالقه، ولا علاقة له بالتشريع، والتربية، والفن؛

2- سيطرة العلمانية أو اللادينية أو فصل الدين عن الدولة في جميع مناحي الحياة؛

ولقد أشار صراحة إعلان الثورة الفرنسية 1789م: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب أرائه، حتى الدينية، شرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون»، وبذلك أخضع الفكر الغربي ممارسة الشعائر الدينية لشرط عدم الإخلال بالنظام العام، وجعلها في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام، وكان من المنطقي أن يتطور مفهوم حرية المعتقد على أساس أن هذا المفهوم جزء من الفلسفة العامة لحقوق الإنسان، فأصبح يعني: «حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء أو ألا يكون مؤمنا بأي دين»⁽¹⁷⁹⁾، كما يعني: " أن الفرد حر في اعتقاد أي دين يشاء، وحر في ممارسة الشعائر الدينية، وحر أيضا في تغيير ديانته"⁽¹⁸⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن معاهدة فيينا لعام 1815م تعتبر خطوة هامة إذ أنها ضمنت الحرية الدينية، ولئن كانت معاهدة فرساي 1919م قد جعلت من حماية الإنسان التزاما على الدول المنهزمة دون المنتصرة، فإن النظام الذي جاءت به كان له أثر هام فيما يتعلق بحماية الإنسان في بعض الدول من خلال معاهدات الصلح، أو ما يسمى بمعاهدات الأقليات التي نظمت قواعد مساواة الأقليات مع الأغلبية أمام القانون، وكفالة الحرية الدينية، وممارسة العادات والتقاليد⁽¹⁸¹⁾.

وبذلك أقرت معاهدات الأقليات التي أبرمت في ظل عصبة الأمم حق الأقلية في التمتع بحرية الدين، أو المعتقد في إطار من التسامح الديني، ومثال ذلك النص على حرية العقيدة للأقلية اليهودية في بولندا، وكذلك الأقلية غير المسلمة في تركيا، ومن جهتها نصت المادة 2/2 من اتفاقية فرساي على حق الرعايا البولنديين في التمتع بممارسة الديانة والعقيدة الخاصة بهم، ولكن بشرط ألا يخل ذلك بالنظام العام، وحسن الآداب⁽¹⁸²⁾.

(178) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

(179) - محمد دراجي، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامه المحافظة على الدين"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 141-142.

(180) - Hyam Maroue, op. cit, p. 72-73., voir aussi :

- Robert Charvin, Jean-Jacques Sueur, Droits de l'homme et libertés de la personne, 2^{eme} édition, Litec, 1997, p. 201.

(181) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 48-49.

(182) - تنص المادة الثانية من المعاهدة على:

ونتيجة لإصرار الأمريكيين على ضرورة بناء السلم على مبدأ احترام حقوق الإنسان، فقد اهتم الرئيس فرانكلين روزفلت بحقوق الإنسان على نحو ما جاء في الرسالة التي بعث بها إلى الكونغرس الأمريكي في 06 جانفي 1941م، ومن بين ما جاء فيها حرية كل شخص في التعبير الإلهي⁽¹⁸³⁾.

ويمكن القول أن حرية المعتقد أو الدين في الفكر الغربي الحديث أصبحت تدور حول:

1- حق الفرد في اعتناق أي دين أو مذهب أو عقيدة جديدة أو قديمة دون تدخل الدولة وهو ما يترتب عليه الحياد المطلق للدولة في مسائل العقائد والأديان من جهة، وإعطاء الحرية التامة للكنيسة في التنظيم، ووضع قواعدها الداخلية بشرط عدم تعارضها مع النظام العام من جهة أخرى⁽¹⁸⁴⁾، وعدم تدخل الدولة في الجانب الروحي هو ضمان لمختلف الديانات المعترف بها⁽¹⁸⁵⁾، وعليه فإن حق الاعتقاد يتضمن مبدأ الحياد الذي يترتب على الدولة اتجاه الاعتقادات المعنوية، حيث أن هذا الواجب يستتد كل مقاربات سلطة الدولة حول شرعية الاعتقادات الدينية⁽¹⁸⁶⁾.

2- حرية ممارسة الشعائر، والطقوس الدينية داخل أماكن العبادة وخارجها؛

3- الحرية في التعبير عن العقيدة والديانة، والدعوة لها ضمن أسس حرية الرأي؛

4- حرية الشخص في ترك دينه وتغييره بدين آخر، أو ترك الدين مطلقا إلى الإلحاد؛

5- عدم إجبار الأطفال على اعتناق دين الأبوين؛

6- عدم التمييز بين الناس بسبب دياناتهم أو اعتقاداتهم تطبيقا لمبدأ المساواة؛

7- فصل الدولة عن الدين الذي ينحصر في العلاقات الشخصية⁽¹⁸⁷⁾.

وسنتناول فيما يأتي أهم المواثيق الدولية والإقليمية (الفرع الأول)، وكذا بعض الدساتير التي كرس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية (الفرع الثاني).

«Tous les habitants de la Pologne auront droit au libre exercice, tant Public que privé de toute foi religion ou croyance, don't la Pratique ne sera pas incompatible avec l'ordre Public et les bonnes moeurs».

(183) – أنظر في ذلك:

- عمار رزيق، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة قسنطينة، 1998، ص 12.

- نعيمة غالية، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية -التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية-"، في مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد 2، 2007، ص 164.

(184) - Robert Jacques, Libertés et droit Fondamentaux, 5^{ème} édition, Dalloz, 1994, p. 284.

(185) – Idem, p. 286.

(186) – Frédéric Sudre, Droit européen et international des droit de l'homme, 9 édition, puf, p. 511.

(187) – محمد دراجي، المرجع السابق، ص 142.

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية والإقليمية

لقد عُنيت المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية بحقوق الإنسان وحرياته العامة ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باعتباره من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها والاعتراف بها، لذا سنتعرض لهذا الحق في كل من المواثيق العالمية ثم الإقليمية فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية

هناك العديد من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان تناولت الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعضها:

1- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945م:

يعد ميثاق الأمم المتحدة الوثيقة الدولية الأولى، ذات الطابع العالمي أو شبه العالمي التي تضمنت النص على حقوق الإنسان وحرياته،⁽¹⁸⁸⁾ فبعد انتهاء الحرب العالمية II كان من الضروري على الشعوب أن تبحث عن وسيلة تحافظ بها على الأمن والسلم، وتكفل للبشرية حقوقها وحرياتها⁽¹⁸⁹⁾. ولذلك صدر ميثاق الأمم المتحدة في يوم 1945/06/26م، وأصبح نافذاً بمجرد المصادقة الدولية عليه اعتباراً من يوم 1945/10/25م ودخلت حقوق الإنسان دائرة القانون الدولي الوضعي وأصبحت لها قيمة عامة بالنسبة لجميع الدول الأعضاء في المجتمع الدولي، إذ يشير الميثاق في العديد من مواده إلى التزام الدول الأعضاء بالعمل مجتمعة، أو على أفراد بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة لتقرير الالتزام العالمي والواقعي لحقوق الإنسان⁽¹⁹⁰⁾.

وقد بينت المادة الأولى أهداف الأمم المتحدة وجعلت من بين أهدافها «... وعلى تعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز»، كما تم الإشارة إلى موضوع حقوق الإنسان في المادة 13 من الميثاق: «... الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز».

كما نصت الفقرة ج من المادة 55 من الفصل التاسع على: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين...»، وأخيراً نصت المادة 76 في الفقرتين (ج، د) منها على التشجيع على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية...». وبذلك يؤكد ميثاق الأمم المتحدة في أكثر من مادة مبدأ المساواة ومنع التمييز العنصري بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين.

(188) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 52.

(189) – أحمد هنية، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، العدد 3، 2003، ص 44.

(190) – أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 44.

كما يتضح من نص المادة 55 من الميثاق أن النص على عدم التمييز في المعاملة بين الأفراد هو نوع من الحماية للجميع دون النظر للجنس أو اللغة أو الدين، حيث أن المساواة في التعامل هي مقصد من مقاصد الأمم المتحدة، تسعى بأجهزتها على العمل لتأكده فالجميع سواسية، ولا تمييز لإنسان على آخر، فالجميع له كافة الحقوق والحريات طالما انطبق عليه وصف الإنسان، فلا عبرة بالإقليم الذي يقطنه أو اللغة التي يتحدث بها أو الدين الذي يعتنقه، فمعيار الإنسانية هو الحكم⁽¹⁹¹⁾.

على أن نصوص الميثاق ظلت صفتها القانونية ولمدة طويلة من الزمن محل شك في الأوساط الفقهية، وأهم ما يؤخذ على الميثاق هو أنه جاء خالياً من أي تعريف لمضمون الحقوق والحريات الأساسية الواجب ضمانها، وخالياً كذلك من النص على آلية للرقابة على مدى احترام تلك الحقوق والحريات، وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته الأمم المتحدة في بناء القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽¹⁹²⁾. فقد فشلت في حل العديد من المشاكل الدولية العالقة ولم تستطع منع الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في العالم⁽¹⁹³⁾.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:

أمام النقائض والانتقادات التي وجهت إلى ميثاق الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان وقصد تدارك النقص، قام المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في أول دورة له بإصدار قرار تم على أثره إنشاء لجنة لحماية حقوق الإنسان والتي قامت بوضع مسودة الإعلان العالمي، وهو المشروع الذي أحالته عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة وصوتت عليه بالإجماع في 10 ديسمبر 1948م⁽¹⁹⁴⁾.

وتضمن الإعلان ديباجة وثلاثين مادة، ويقوم على مرتكزات أساسية تنبع منها كافة حقوق الإنسان هي الحرية، والمساواة، وعدم التمييز والإخاء⁽¹⁹⁵⁾.

وقد أحدث الإعلان تأثيراً قوياً في العالم حتى أصبح أشهر من الأمم المتحدة، وأكثر منها تأثيراً على المجتمع الدولي، وعلى التشريعات الوطنية في العديد من الدول، ورغم تعريفه لحقوق الإنسان وتحديداتها، فإن الجدل مازال قائماً حول القيمة القانونية والصفة الإلزامية لهذا الإعلان، فهو لا يتضمن ضمانات لصالح الأفراد ولا جزاءات ضد الدول وبذلك يعد عديم القيمة من الناحية القانونية، رغم تمتعه بقيمة أدبية، ومهما يكن فالإعلان يعتبر خطوة هامة في طريق تعزيز وحماية حقوق الإنسان⁽¹⁹⁶⁾.

(191) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 38.

(192) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 14، 16.

(193) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 45.

(194) - أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 46.

(195) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 56.

(196) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 46.

وقد نصت المادة الثانية من الإعلان على أن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع لاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين...».

كما أوجب الإعلان أن يكون لكل شخص حرية الدين، وبذلك يكون الإعلان قد كرس هذه الحرية فنص عليها في المادة الثامنة عشرة منه والتي جاء فيها: « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير الديانة أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم، والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك سرا أم مع جماعة».

ويتبين من هذا النص أن الإعلان حرص على التأكيد على حرية الإنسان في الفكر وإعماله، في جميع مناحي الحياة، والحق في الفكر والوجدان يرتبط بحقوق أخرى هي نتاجه منها حرية الدين، أي حرية الإنسان في أن يعتنق الدين الذي يقتنع به عقله وفكره، لكون العقيدة أمرا داخليا معنويا، ويترتب على هذا الحق وتلك الحرية الحق في تغيير الدين أو المعتقد، أي للشخص الحق في اعتناق دين ما ثم يحيد عنه ويعتنق غيره يرى فيه قناعاته، كما له حرية إظهار دينه أو عقيدته وذلك بالتعبد والممارسة بإقامة الشعائر الدينية سواء أكان أدائها في مجموعات أو بصفة فردية، وسواء في العلنية أم في الخفاء بما لا يتعارض مع القيود التي توجبها القوانين⁽¹⁹⁷⁾.

غير أن نص الإعلان على حق الشخص في تغيير دينه يقتصر على غير المسلم، ذلك أن غير المسلم يستطيع أن يغير دينه مهما كان هذا التغيير، أما في الدول الإسلامية فإن المسلم لا يستطيع أن يغير دينه إلى دين آخر، ذلك لأن هذا التغيير يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

لهذا فمفهوم الحرية الدينية في الدول الإسلامية هو حق ممارسة الشعائر الدينية أو تغيير المذهب داخل الدين الواحد، وليس تغيير الدين من الإسلام لغير الإسلام⁽¹⁹⁸⁾.

وتحريم الإسلام على المسلم تغيير دينه ينطلق من رغبة الإسلام في المحافظة على الأسرة المسلمة من الانحلال بفعل الاختلاف الديني بين أعضائها، ومن هنا فإن مبدأ حرية العقيدة يمكن تقييده لأسباب متعددة، فممارسة هذه الحرية ليست مطلقة إنما يمكن فرض قيود مشددة وضوابط صارمة لأي اعتبارات يمكن إثارتها لتبرير ذلك⁽¹⁹⁹⁾.

3- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م: ⁽²⁰⁰⁾

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان من الضروري التفكير في وسيلة أكثر ملائمة لضمان وحماية حقوق الإنسان، وهي الاتفاقيات على اعتبار أنها المصدر التقليدي الذي من شأنه أن ينتج آثار قانونية ملزمة للدول متى تم التصديق عليها⁽²⁰¹⁾.

(197) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 30-31.

(198) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 158-159.

(199) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 97.

(200) - فيما يتعلق بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية أنظر:

- عمار رزيق، المرجع نفسه، ص 48-59، 75-78.

وكان نتيجة ذلك أن اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م ثلاث موثيق بشأن حقوق الإنسان ذات أهمية بالغة في تاريخ القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهي الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، بالإضافة إلى البروتوكول الاختياري الأول والملحق بالاتفاقية الثانية⁽²⁰²⁾ ولكن الأمر تطلب عشر سنوات أخرى لتصبح الاتفاقيتين نافذتين⁽²⁰³⁾، ودخلت الاتفاقية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية حيز التنفيذ في 23 مارس 1976م⁽²⁰⁴⁾، وهي تتألف في ديباجة وثلاث وخمسين مادة.

إن حرية المعتقد تعتبر من الحريات الفكرية، وعبر عنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بحرية التفكير والوجدان والدين، ولقد نص هذا العهد على الحق في حرية العقيدة والعبادة في المادة 18 منه على أن:

1- « لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حده.

2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين، أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية لأولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعتهم الخاصة».

لقد جاءت الفقرة الأولى من هذه الاتفاقية شبه مطابقة المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فضلا عن ذلك فإنها احتوت على ثلاث فقرات أخرى ميزتها عما ورد في المادة 18 من الإعلان، حيث بينت بشكل مفصل حق الفرد في حرية اعتناق الدين أو المعتقد الذي يختاره دون أي إكراه بمعنى أن حرية الدين أو المعتقد لا يجوز تقييدها وهذا وفقا للمادة 2/18، كما نصت على ذلك المادة 2/4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وبعد أن تم النص في الفقرة الأولى من المادة 18 على حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده جاءت الفقرة الثالثة من نفس المادة وأعطت الحق للدول الأطراف في المعاهدة التحلل من بعض فقرات

(201) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(202) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 47.

(203) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(204) – سعد الشرقاوي. "التمييز وحماية الأقليات في الميثاق الدولية والإقليمية"، في مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، العدد 61، 1991، ص 22.

تلك المادة في حالة الضرورة، والتي تهدف لحماية الأمة وصيانة مصالحها لكن مع الإلحاح على مسألة عدم إخضاع حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقد إلا للقيود التي يفرضها القانون.

أما الفقرة الرابعة فقد أكدت على احترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تماشياً مع معتقداتهم الخاصة. ويجد هذا الحق جذوره في المبدأ الذي أكد عليه إعلان حقوق الطفل الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1989/11/20م، والقاضي بأن مسؤولية تربية الأولاد وتعليمهم يرجع في المقام الأول إلى الوالدين حيث ينبغي عليهما ممارسة هذا الحق بما يحقق المصلحة الفضلى للطفل⁽²⁰⁵⁾. كما تناولت هذا الحق المادة 2/1/5 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م⁽²⁰⁶⁾.

ونشير في هذا الصدد إلى أن الدول بموجب اتفاقيات حقوق الإنسان ملزمة بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة ما سواء في التعليم العام أو الخاص، فإذا كان التعليم العام قد اشتمل على تدريس دين معين أو عقيدة معينة تكون هذه الدولة قد انتهكت حق الآباء في حصول أبنائهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم ما لم تنص القوانين المطبقة في هذه الدولة على بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء، غير أن هذا الحق للآباء مقيد بعدم جواز اختيار الآباء تعليمًا لأبنائهم يناقض حقوق الإنسان⁽²⁰⁷⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أنه يتفرع عن حرية الفكر والوجدان والدين حق الاستنكاف الضميري وهذا الحق يستمد ضمناً من نص المادة (18) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ويتمتع الشخص بموجب هذا الحق برفض أداء الخدمة العسكرية، أو بأية التزامات قانونية مشابهة تخالف معتقداته أو ديانته، وقد أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تطبيقها العام رقم 66 (48) بشأن المادة (18) من العهد أن حق رفض أداء الخدمة العسكرية يستمد من المادة (18) من العهد. على أساس أن استخدام القوة بغرض القتل يمكن أن يتعارض بشكل كبير مع حرية الوجدان والحق في إظهار الدين أو العقيدة، وقد تم الاعتراف بهذا الحق من قبل العديد من الدول في قوانينها لذلك لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً على أساس طبيعة معتقداتهم الدينية أو غير الدينية التي تمنعهم من القيام بالخدمة العسكرية الإجبارية⁽²⁰⁸⁾.

(205) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274.

(206) – أنظر: محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(207) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274، 313.

(208) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، ص 273-274.

كما رأت هذه اللجنة أنه يجوز للدول الأطراف بموجب المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المطالبة بخدمة ذات طابع عسكري، وخدمة وطنية بديلة في حالة الإستنكاف الضميري على ألا تنطوي هذه الخدمة على تمييز⁽²⁰⁹⁾.

4- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981م:

نظرا لتعدد الموضوع الذي تعالجه المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وللإعتبارات السياسية اللصيقة به لم يصبح محلا لإتفاقية دولية حتى الآن، وبعد 20 سنة من مناقشات وكفاح وعمل شاق تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بدون تصويت عام 1981م إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد⁽²¹⁰⁾، بموجب قرارها 55/36⁽²¹¹⁾، ونشرته في 25 نوفمبر 1981م⁽²¹²⁾.

وقد أشارت ديباجة الإعلان على تشجيع الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحياته الأساسية للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو الدين، ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان جميعها تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والدين والمعتقد، وأن إهمال وانتهاك هذا الحق قد جلب على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا وآلاما بالغة، حيث يتخذ هذا الحق كوسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ويؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب، وأنه من الواجب احترام الحق في حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة كاملة، مع تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين أو المعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام هذا الحق لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها التي لها صلة بهذا الموضوع، وكذا أغراض ومبادئ هذا الإعلان إذ تؤمن بأن هذا الحق يجب أن يسهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة والصداقة بين الشعوب والقضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري. وقد تضمن هذا الإعلان 8 مواد⁽²¹³⁾.

وقد جاء في المادة الأولى منه:

- 1- « لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر، والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهرًا أو سرًا.
- 2- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

(209) - لمزيد من المعلومات حول الخدمة البديلة أنظر:

- أمير فرج يوسف، موسوعة حقوق الإنسان - طبقا لأحدث الإتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة من الأمم المتحدة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص334-338.

(210) - "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، ص1، متوفر بالموقع: www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

(211) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

(212) - سعاد الشرفاوي، المرجع السابق، ص 31.

(213) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

3- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما يفرضه القانون في حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية».

كما تنص المادة الثانية على أن:

« **1-** لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أية دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

2- في مصطلح هذا الإعلان، تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، أي ميز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

- أما المادة السادسة (06) من الإعلان فقد بينت الحريات التي يشملها الإعلان وتتعلق بحرية العقيدة والعبادة وقد جاء فيها:

« وفقا للمادة (01) من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة (03) من المادة المذكورة يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد -فيما يشمل- الحريات الآتية-

1- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما وإقامة وصيانة أماكنهم لهذه الأغراض.

2- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

3- حرية واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

4- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

5- حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

6- حرية إلتماس مساهمات طوعية، مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات.

7- حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة لهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

8- حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

9- حرية إقامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي».

ونشير إلى أن الإعلان نص في مادته (03) بأن التمييز على أساس الدين أو المعتقد يشكل إهانة للكرامة الإنسانية وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان

والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان بوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسليمة بين الأمم⁽²¹⁴⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أنه ومع افتقار هذا الإعلان إلى الطبيعة الإلزامية إذ لا يتضمن النص على آلية للإشراف في تنفيذه إلا أنه ما زال يعتبر أهم تقنين معاصر لمبدأ حرية الدين أو المعتقد⁽²¹⁵⁾.

5- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 نوفمبر 1989م اتفاقية حقوق الطفل بقرارها 25/44، ودخلت حيز التنفيذ في 02 سبتمبر 1990م، وقد صادقت على الاتفاقية 191 دولة مع إبداء العديد من الدول التحفظات، وتعد هذه الاتفاقية أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان انضماماً حيث انضمت إليها كل دول العالم باستثناء دولتين هما الصومال والولايات المتحدة الأمريكية، ويعد إبرام الاتفاقية خطوة هامة نحو حماية حقوق الطفل⁽²¹⁶⁾.

وتضم الاتفاقية مقدمة و 54 مادة مقسمة إلى ثلاث أجزاء:

وقد نصت المادة 14 من الاتفاقية على:

«1- تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.

2- تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين وكذلك، تبعاً للحالة، الأوصياء الشرعيين عليه في توجيهه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة.

3- لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون واللازمة لحماية السلامة العامة والنظام أو الصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين»⁽²¹⁷⁾.

وخلاصة القول أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يتيح للطفل الحق في اعتناق أي دين أو تغيير دينه لأي دين آخر، وفي نفس الوقت لا يهدر حق الآباء والأوصياء القانونيين في توجيه أطفالهم خاصة في مرحلة ما قبل 18 سنة، بشرط أن يمارس الطفل حقه في اعتناق أي دين وممارسة شعائره الدينية وطوقه في حدود القانون، وما وضعه من قيود لصالح النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو السلامة العامة، وهي قيود ترد على جميع الأنشطة الإنسانية في إطار أي مجتمع منظم في العالم. ونظراً لأن نص المادة 14 من الاتفاقية يخالف الشريعة الإسلامية فقد تحفظت الدول الإسلامية عليه عند التصديق على هذه الاتفاقية باعتبار ذلك واجبا عليها⁽²¹⁸⁾.

(214) – أنظر بقية مواد الإعلان 4، 5، 7، 8 في : محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(215) – "حرية الدين أو المعتقد"، المرجع السابق، ص 2.

(216) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004، ص 69، 72.

(217) – لنص الاتفاقية كاملاً أنظر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989.

(218) – منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 116.

وعلى سبيل المثال تصديق الجزائر على هذه الاتفاقية جاء مرتبطا بتصريحات تفسيرية أوردتها بشأن العديد من المواد فبالنسبة للتصريح التفسيري بشأن المادة 2/1/14 من الاتفاقية نجد أن الحكومة الجزائرية تصرح بأنها تفسر هذه الفقرات آخذة في الاعتبار الأسس الرئيسية للنظام القانوني الجزائري، وعلى وجه الخصوص الدستور الجزائري، الذي ينص في مادته الثانية على «أن الإسلام دين الدولة» وينص في مادته 35 على أنه: «لا مساس بحرية المعتقد وحرمة حرية الرأي»، وكذلك القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 جوان 1948م والمتضمن قانون الأسرة والذي ينص في مادته (62) على ضرورة تربية الولد على دين أبيه⁽²¹⁹⁾.

هذا وقد دعت المادة الثلاثون (30) من الاتفاقية على ضرورة احترام حق الطفل المنتمي إلى المجموعات والأقليات الإثنية أو الدينية أو اللغوية أو السكان الأصليين في التمتع بممارسة مظاهر ثقافته واستعمال لغته والقيام بشعائره الدينية وفي هذا تشجيع على تأسيس المعاهد التعليمية الخاصة التي تتيح لأطفال هذه الطوائف والأقليات ممارسة حقهم السابق بحيث تحل هذه المعاهد محل المعاهد النظامية التي تقيمها الدولة، بما يمكن الأطفال من التمتع بممارسة معالم ثقافتهم المختلفة⁽²²⁰⁾.

ونشير إلى أن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م قد تناول هذا الحق للطفل والخاص بحرية الدين أو المعتقد في مادته الخامسة (4/3/1/5)⁽²²¹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق الإقليمية

لقد اهتمت المنظمات الإقليمية بحقوق الإنسان لذا صدر عنها مواثيق واتفاقيات إقليمية تعترف فيها بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وقد عالجت هذه المواثيق والاتفاقيات الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

1-الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية لعام 1950م:

وقعت دول مجلس أوروبا في 04 نوفمبر 1950م على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ودخلت حيز التنفيذ في 03 سبتمبر 1953م، وانضم إلى الاتفاقية جميع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، وتتكون الاتفاقية من مقدمة و59 مادة، بالإضافة إلى عدة بروتوكولات مضافة للاتفاقية⁽²²²⁾.

(219) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 86.

(220) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 152.

(221) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(222) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 33-34.

وقد نصت على حرية الدين أو المعتقد المادة التاسعة (09) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيث جرى نصها على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو بالاجتماع مع الآخرين بصفة علنية، أو في نطاق خاص.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانتها أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحياتهم».

يتضح من خلال الفقرة الأولى لهذه المادة أن هذا الحق العام "حق الاعتقاد" يحمي الخصوصية الذاتية للفرد في مجال الاعتقاد الشخصي والإيمان الديني أمام أية محاولة للتقييد والحد، إذ يعتبر المشرع الأوروبي أن الحرية الدينية "أحد العناصر الهامة المساعدة على تشكيل هوية المؤمنين ومفاهيمهم عن الحياة"⁽²²³⁾.

لكن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وإن لم تنص على تقييد حرية الدين أو المعتقد، إلا أنها في فقرتها الثانية من ذات المادة (9) أخضعت حرية إعلان الدين لمجموعة من القيود.

ونلاحظ أن هذه المادة جاءت تكريسا للعلمانية السائدة في أوروبا، وهذا راجع للخلفية التاريخية للحياة الأوروبية التي عانت من ويلات الكنيسة وتدخل رجال الدين في الحياة العامة بجميع مجالاتها وما نتج عن ذلك من ظلم وبطش مما أدى إلى اندفاع المجتمعات الأوروبية للتخلص من هذا الوضع وكسر هذه القيود سواء كانت دينية، أو أخلاقية، أو غير ذلك، والاتفاق على نقل فكرة العلمانية من النظرية إلى الجانب الواقعي التنظيمي المرتبط بالجزاء المفروض على كل شخص يخالف أحكام هذه الاتفاقية⁽²²⁴⁾.

2- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م:

صدرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في سان خوسيه في 1969/11/02م في إطار منظمة الدول الأمريكية ودخلت حيز التنفيذ في 18 يوليو 1978م وهي ملزمة فقط للدول الأطراف وتتألف الاتفاقية من مقدمة و 82 مادة.

ولقد تعرضت المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لحرية الضمير والدين والمعتقد حيث نصت على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقده أو تغييرهما وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه، أو معتقده ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سرا وعلانية.

(223) - Frédéric Sudre, op. cit, p. 510

(224) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 102.

2- لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقداته أو في تغييرهما.

3- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء والأوصياء حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفرُوا لأولادهم أو القاصر من الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقا لقناعتهم الخاصة».

3- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:

تمت المصادقة على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في القمة المنعقدة بالعاصمة الكينية نيروبي سنة 1981م، بعد مناقشات واسعة داخل المنظمة، ودخل الميثاق حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م بعد أن وافق عليه أكثر من نصف الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، ويتكون الميثاق من ديباجة و68 مادة.

وقد أكد الميثاق على ضرورة إزالة كافة أشكال التفرقة ولاسيما تلك القائمة على أساس الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، وواجب النهوض بحقوق وحريات الإنسان والشعوب وتوفير الحماية اللازمة لذلك، كما أكد الميثاق على التمسك بكافة المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي أقرتها المنظمة(225).

ولقد حرص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان على التأكيد على حق الشعوب الإفريقية في حرية العقيدة وممارسة الشعائر، حيث نصت المادة الثامنة من الميثاق على أن: «حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام».

4- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م:

لقد كان أول مشروع لميثاق حقوق الإنسان في العالم العربي في 1971م، وقد تم عرضه على الدول لإبداء تعليقاتها بشأنه، وبالفعل وبعد تلقي تعليقات 8 دول، قامت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان بإعداد مشروع جديد للميثاق في 1985م، والذي أخذ بعين الاعتبار الملاحظات والتعليقات التي أرسلتها الـ 8 دول المشار إليها، لكن مجلس الجامعة رفض هذه النسخة الجديدة للمشروع، وظهر مشروع جديد تم تحضيره في القاهرة في 1993م من قبل اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان لكن الغريب هو أن المشروع "أعاد حرفيا" الديباجة. والـ 39 مادة الواردة من ذي قبل في مشروع 1985م،

(225) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 89.

كل ما حدث هو تغيير ترتيبها وإضافة 4 مواد جديدة إليها (هي المواد: 40، 41، 42 و 43)، وهذه المرة قام مجلس الجامعة العربية بتبني هذا المشروع في 15 سبتمبر 1994م⁽²²⁶⁾.

- لكن ما حدث هو أن مشروع 15 سبتمبر 1994م لم توقع عليه سوى دولة واحدة وهي العراق (لكنها لم تصادق عليه)، كما لم تنضم إليه أي دولة عربية، لذا قامت اللجنة العربية الدائمة (وهي المؤهل الوحيد فيما يتعلق بمشروعات حقوق الإنسان) خلال دورتيها الاستثنائيتين (جوان وأكتوبر 2003م) "بعصرنة" الميثاق حتى يصبح أكثر إقناعاً للدول العربية، وبرأي الأستاذ نبيل معماري، فإن هذه العصرنة تعد تراجعاً إلى الوراء مقارنة بما كان عليه مشروع 1994م (يعتبر مشروع 2003م هو نسخة جديدة لمشروع 1994م). لذا يبدو أن نسخة 2003م قد لا تكون أكثر إقناعاً من ميثاق 1994م، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن رفض المصادقة على مشروع 1994م قد برر من قبل عديد من الدول العربية مثل: (الإمارات العربية، البحرين، عمان، السعودية، الكويت، اليمن، السودان) بارتباطها بالشرعية الإسلامية، ومن ثمة فإنه بتبني إعلان دكا (1983م) وإعلان القاهرة (1990م) حول حقوق الإنسان في الإسلام، حصلت هذه الدول على مبرر جديد لرفض الميثاق في صورته المعاصرة (2003م)⁽²²⁷⁾.

وبعد مناقشات مستفيضة مع عدد من الخبراء العرب، وعبر لجان جامعة الدول العربية تم إقرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان في القمة العربية الـ 16 المنعقدة بتونس في قرارها رقم 270 المؤرخ في 23 ماي 2004م، وقد دخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في نفس تاريخ إقراره (2004/5/23م) بعد أن صادفت عليه 7 دول (هي الأردن، لبنان، البحرين، سوريا، فلسطين، ليبيا، ودولة الإمارات) ويعد الميثاق العربي في صيغته الجديدة لعام 2004م أكثر تقدماً من صيغة مشروع 1994م إلا أن المفوضية السامية لحقوق الإنسان تحفظت عليه في بيان لها صدر يوم 30 جانفي 2008م بسبب الإشارة الخاصة بالصهيونية⁽²²⁸⁾.

يحتوي هذا الميثاق على 53 مادة وجاءت ديباجته مؤكدة على خصوصية حقوق الإنسان في الوطن العربي باعتباره مهد الديانات، وموطن الحضارات كما أشارت إلى أن احترام حقوق الإنسان معيار أصالة المجتمع وأدانت العنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكاً لحقوق الإنسان، كما أبرزت أهمية ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام⁽²²⁹⁾.

(226) – Lique des Etats Arabes/ Le Caire, 15 September 1994, in Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droit.shumains.Org/biblio/TEXTArab.doc>

(227) – Nabil Maamari, «Les droits de l’homme dans le cadre régionale Arabe », dans le cite : www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari.pdf

(228) - عبد القادر أنيس، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوقع بالموقع: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

(229) – عبد الكريم عوض خليفة، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص 153.

- وقد نص الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته 30 إذ جاء فيها: «1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.

2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا»

- ويتضح من خلال هذه المادة أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان كفل حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية وقد جاءت صياغة هذه المادة قريبة من صياغة المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع اختلاف في عدم إيراد الميثاق للفقرة الثانية الواردة في العهد، وكذا إكتفى في الفقرة الأولى منه بإقرار حرية الفكر والعقيدة والدين، ولعل السبب في ذلك أن مفهوم الحرية الدينية في الدول العربية يختلف عنه في الدول الغربية.

- كما نصت المادة 25 من الميثاق على أنه "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى الأقليات من التمتع بثقافتها، واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق".

والملاحظة أن محتوى هذه المادة لا يختلف عن محتوى المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ويكون بذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان قد أقر للأقليات التمتع بحرية ممارسة شعائرها الدينية وفقا للقانون.

5- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990م:

لقد تم إجازة هذا الإعلان في المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية المنعقد في القاهرة في الفترة من 31 جويلية- 4 أوت 1990م، وقد جاء في ديباجته أن الموافقة على إصدار ذلك الإعلان الذي يمثل إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان، هي تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة، تهدف إلى تأكيد حرية الإنسان وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية، والإيمان بأن الحقوق والحريات في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد تعطيلها أو خرقها أو تجاهلها، وأصبحت رعايتها عبادة وإهمالها والعدوان عليها منكراً في الدين⁽²³⁰⁾.

(230) - محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص

وقد نص هذا الإعلان عن عدم التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني، وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى⁽²³¹⁾، كما جاء في المادة العاشرة منه أن: «الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد»، ويتضح أن هذه المادة تتعلق بحرية الاعتقاد فلا يجوز إكراه أي إنسان على اعتناق فكر أو دين ما حتى لو كان دين الإسلام، وفي الوقت نفسه من حق كل إنسان أن يعتقد ما يشاء من فكر أو دين مع الأخذ بعين الاعتبار الأحكام الإسلامية التي لا تجيز للمسلم أن يترك دينه، وإلا اعتبر مرتداً، وفي هذا الخصوص تختلف القواعد الإسلامية عن اتفاقيات حقوق الإنسان.

لكن هذه المادة جاءت غامضة في صياغتها، ذلك أنه قد يفهم منها أنها تمنع فقط ممارسة الإكراه على المسلم لتغيير دينه حيث نصت على أن الإسلام دين الفطرة ثم عادت لتمنع حمل الإنسان على تغيير دينه بمعنى الإسلام، لذلك كان من الأفضل أن تكون صياغة المادة كالآتي: «لكل إنسان حرية الاعتقاد والعبادة دون إكراه». ولا يوجد في هذا النص المقترح أي تعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية التي تحظر على المسلم ترك دينه، ذلك لأنه من المعلوم أن حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني حرية الارتداد⁽²³²⁾، كما أن هذا النص المقترح فيه تكريس لحرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية التي تم إغفالها في نص المادة العاشرة من الإعلان، والتي غالباً ما تثار الإشكاليات حولها.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية

يعتبر دستور الدولة هو قانونها الأسمى الذي يوضح شكل الدولة، وهيكلها، ونظام الحكم فيها، والسلطات العامة، واختصاصاتها، وحقوق الأفراد، وحررياتهم الأساسية، والضمانات الدستورية لهذه الحقوق وتلك الحريات، فهو بذلك الوثيقة الأساسية التي تلتزم بها، وتعمل على أساسها كافة السلطات في الدولة، التشريعية والقضائية، والتنفيذية، وهذا السمو للدستور جاء نتيجة لطريقة وضعه، وإجراءات تعديله لذلك لا يجوز للمشرع الوطني أن يخالف أحكام الدستور في نصوص القوانين، وإذا حدث ذلك قضى بعدم دستوريته، وهي بذلك لا معنى لها⁽²³³⁾.

ونظراً لكون حرية الدين أو المعتقد أعلى القيم المرتبطة بشخص الإنسان، فكان من المؤكد أن يكون مكانها الطبيعي صلب الدساتير، وهو ما درجت عليه الدول باختلاف نظمها وقد استفادت هذه الحرية من موقعها في صلب الدساتير أن انسحبت عليها ذات الحماية التي تؤمن بها الشعوب لمواثيقها الدستورية⁽²³⁴⁾.

(231) – المادة (01) من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.

(232) – وائل أحمد علام، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999، ص 250.

(233) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 45-46.

(234) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية – دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 49.

وستتعرض فيما يأتي إلى تكريس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية، وكذا بعض الدساتير الأجنبية.

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق المكرسة في معظم الدساتير، لذا سنتطرق فيما يلي لدراسة نصوص بعض الدساتير العربية والإسلامية التي ورد فيها النص على هذا الحق.

1- الدستور الجزائري:

تنص المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1989م المعدل عام 1996م على أنه: «لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي»، أي أنه يحق لكل فرد أن يعتنق أي دين أو معتقد، كما له الحق في أن يمارس الشعائر الخاصة بدينه أو معتقده، وذلك لأن العبادة هي من الحقوق والحريات الأساسية⁽²³⁵⁾.

على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الأسس القانونية الرئيسية للنظام القانوني الجزائري وخاصة الدستور الجزائري قبل وبعد تعديله عام 1996م والذي أكد مرة أخرى في مادته الثانية على أن: «الإسلام دين الدولة»، ولنا أن نبحت عن طبيعة الحرية التي استهدفها المشرع الدستوري من خلال إقراره لمبدأ حرية المعتقد في مادته 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م.

ويمكن الإجابة على ذلك من خلال تفحص وثيقة التعديل الدستوري لسنة 1996م⁽²³⁶⁾ حيث ورد في ديباجته في الفقرة الرابعة أن المكونات الأساسية للهوية الثقافية الوطنية هي الإسلام والعروبة والأمازيغية⁽²³⁷⁾ مع إقرار الإسلام دين الدولة في مادته الثانية، أما المادة 3/9 تجعل على عاتق المؤسسات الدستورية واجب عدم الإتيان بتصرفات منافية للخلق الإسلامي وثورة نوفمبر 1954م، في حين تشترط المادة 2/73 التدين بالإسلام ديناً في كل مترشح لرئاسة الجمهورية، بالإضافة إلى المادة 76 المتعلقة باليمين الدستورية، حيث من أولى واجبات رئيس الجمهورية والتي جاء بها على أساس تدريجي للواجبات المقررة في نص اليمين الدستوري احترام الدين الإسلامي. وكذا المادة 4/3/173 المتعلقة بمراجعة الدستور، وإقراره بكيفية صريحة عدم المساس بالإسلام كدين للدولة والعربية كلغة رسمية وطنية.

(235) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 90.

(236) – أنظر المادة 36 والمادة 2 من التعديل الدستوري لعام 1996 تجد أن هناك تناقض.

(237) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 99.

ومن خلال ما تقدم وبالنظر إلى محتوى هذه المواد نجد أن المشرع الدستوري استهدف تدعيم الدين الإسلامي عقيدة وأولويته على حساب الحرية، وهو ما يرتب التزامات على الدولة الجزائرية بوجوب توفير الحماية اللازمة له.

وما يلاحظ في هذا الدستور هو تراجع الحرية الدينية المقررة للأفراد مقارنة بدستور 1963م، ذلك أن المشرع كفل للأفراد حق مزاولة شعائرهم الدينية حسب المادة 04 منه والتي تنص على أن: «الإسلام هو دين الدولة، وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام أرائه، ومعتقداته والممارسة الحرة للشعائر الدينية»⁽²³⁸⁾.

وبذلك نجد أن المادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م، لم تنص صراحة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولكن ذلك لا يعني أن الجزائر لا تكفل هذه الحرية، وإنما النص على حرية المعتقد تستتبع بالضرورة حرية ممارسة الشعائر الدينية، وما يدل على ذلك صدور الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر، ذلك أنه يجب مراعاة العادات والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، وخصوصياته الثقافية، فلا يجوز في بلد يعتنق الإسلام دينا الدعوة إلى الإلحاد أو إنكار أحكام الدين الإسلامي.

2- الدستور السوري:

لقد حرص الدستور السوري على إقرار حرية العقيدة والعبادة حيث نصت المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م على:

«1- حرية الاعتقاد مضمونه، وتحترم الدولة جميع الأديان.

2- تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام».

3- الدستور اللبناني:

تنص المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م على أن: «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضا للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

نلاحظ من خلال هذه المادة أن الدستور اللبناني جعل حرية الاعتقاد مطلقة، ويفسر ذلك بكون لبنان بلد طائفي، وبالتالي فإن حرية العقيدة في لبنان تستتبع حرية الشخص في تغيير دينه أو مذهبه، لذلك فإن قانون 7 جانفي 1951م المتعلق بتغيير وثائق الأحوال الشخصية نص في مادته 41 على: «أن كل طلب يختص بتغيير المذهب أو الدين يوقعه الطالب ويقدمه إلى قلم الأحوال الشخصية في وزارة الداخلية لأجل تصحيح القيد، ويضم إليه شهادة من رئيس المذهب أو الدين الذي يرغب في اعتناقه،

(238) – أنظر المادة 04 من دستور 1963 والمادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996.

فيستدعيه موظف الأحوال الشخصية، ويسأله بحضور شاهدين عما إذا كان يصر على طلبه، فإذا أصر نظم الموظف محضرا بذلك على الطلب نفسه، ثم صحح القيد».

وتكريسا لحرية الاعتقاد يحمي قانون العقوبات حرية ممارسة الشعائر الدينية حيث يفرض عقوبات على كل من يمس بها غير أنه رغم هذا التكريس لحرية المعتقد الديني، وممارسة الشعائر الدينية في لبنان لا بد من الإشارة إلى الآثار السيئة التي يفرضها الواقع الطائفي، حيث يخضع اللبناني في حياته السياسية والاجتماعية لقوانين خاصة تختلف باختلاف الانتماء الطائفي والمذهبي، وهذا الواقع المتناقض أساسا مع الحرية ذاتها، والذي يمنح القوانين المذهبية أولوية في كثير من الأمور الهامة المتعلقة بحياة الفرد يشكل خرقا لمبادئ العدالة والمساواة، ولا ينسجم مع الهدف السامي للحرية الدينية، والتي بدل أن تكون حافز للتقدم تصبح عائقا أمام مسيرة هذا التطور⁽²³⁹⁾.

ولذلك ونتيجة لعيوب النظام الطائفي، وما تعرض له الشعب اللبناني نتيجة الحرب الأهلية، ظهر من يدعو إلى إتباع العلمانية، غير أن رجال الفكر والسياسة والأحزاب اختلفوا في مدى تطبيق فكرة العلمانية، فذهب أغلبهم إلى اتباعها في المجال السياسي فحسب، وإلغاء الطائفية باعتبار ذلك من ضرورات الديمقراطية الصحيحة التي توجب المساواة بين المواطنين في تولي المناصب العامة على أساس الاستحقاق دون تمييز بسبب الدين، ولا احتكار بسبب الانتماء الطائفي⁽²⁴⁰⁾.

4- الدستور الباكستاني:

قرر دستور دولة الباكستان عدم جواز تعارض أي قانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وسرد تحت عنوان المبادئ التي يجب أن تصب في قوانين أهم المبادئ التي يجب أن يقوم عليها النظام الباكستاني من بينها:

حرية اعتناق، وممارسة، ونشر الديانات، والمذاهب الدينية، وتعلمها أو تعليمها، أو إدارة مؤسساتها⁽²⁴¹⁾.

نلاحظ من خلال ما ورد في الدستور الباكستاني فيما يتعلق بعدم جواز تعارض القانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي الوقت ذاته حرية اعتناق الديانات أنه يجوز التحول إلى دين آخر بشرط أن لا يكون في ذلك ردة، ذلك أن هذه الأخيرة تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهي تكون بالنسبة للمسلم فقط، لأن غير المسلم لا يعتبر مرتد إذا بدل دينه.

5- الدستور المصري:

صدر الدستور المصري الحالي في 28 سبتمبر 1971م، وتضمن حقوق وحرريات المواطنين، ومن بينها المساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التمييز، أو التفرقة العنصرية⁽²⁴²⁾، وقد تناولت المادة

(239) – عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 317-318.

(240) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 178.

(241) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 54.

46 منه مبدأ حرية العقيدة، وممارسة الشعائر الدينية، وقد نصت على: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

ويلاحظ تواتر الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، منذ أول دستور مصري (1923م) حيث نصت مادته (12) على أن حرية العقيدة مطلقة، أما المادة (13) منه نصت على أن الدولة تحمي حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام والآداب.

وينتضح من نص المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م أن المشرع اعترف بالحرية الدينية لجميع المصريين مسلمين وغير مسلمين، وهذه الحرية تشمل حرية الاجتماع لممارسة الشعائر الدينية كالمناسبات الدينية مثل الأعياد⁽²⁴³⁾.

غير أن هذا النص يثير التساؤل، فهل خلو دستور 1971م من النص على الضوابط المفروضة على حرية ممارسة العبادات يعني إطلاق هذه الحرية شأنها شأن حرية الاعتقاد؟.

لقد عرض هذا التساؤل على المحكمة الدستورية العليا، وتضمنت إجابتها تحديد المقصود بحرية الاعتقاد من جهة والمقصود بحرية ممارسة الشعائر الدينية من جهة أخرى وكان ذلك بمناسبة الطعن على القرار بقانون رقم 263 لسنة 1960م والمتعلق بحل المحافل البهائية، ووقف نشاطها، وتتلخص وقائع هذه القضية في صدور قرار بقانون (المشار إليه سابقاً) بحل المحافل البهائية وذلك نتيجة إنكارهم لمبادئ الإسلام ونقدهم سائر الأديان السماوية، حيث قام البهائيون بوضع شريعة خاصة بهم تخالف أحكام الإسلام في الصوم والصلاة، ونظام الأسرة، كما أنكروا أن محمداً (ص) هو خاتم النبيين وادعوا النبوة، وادعوا أنهم رسل يوحى إليهم من الله عز وجل⁽²⁴⁴⁾.

ويمكن أن نستخلص من حكم المحكمة العليا عدة مبادئ منها أن حرية الاعتقاد المطلقة والمكفولة دستورياً ودينياً حسب تعديل المادة (2) من الدستور في ماي 1980م هي العقائد السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، والإسلام)، وانتهت المحكمة إلى اعتبار البهائية ليست دين سماوي معترف به، وعليه لا يكفل الدستور هذه الحرية، كما لا يكفل حرية ممارسة شعائرها، أما من حيث ممارسة الشعائر الدينية فقد فسرت المحكمة نص المادة (46) بمقارنته مع النصوص المماثلة له في الدساتير السابقة، حيث أن هذا النص يطلق حرية ممارسة الشعائر الدينية في حين النصوص السابقة تقيدها بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب العامة⁽²⁴⁵⁾، بأن هذا الإغفال لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة ممارسة الشعائر الدينية حتى ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب، حيث أن المشرع اعتبر أنه حتى وإن لم يتم

(242) – قدرى عبد الفتاح الشهاوى، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 579.

(243) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(244) – عبد الحفيظ الشيمي، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى)، ص 282.

(245) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع نفسه، ص 283.

النص على هذا القيد صراحة، فهو أمر بديهي، وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن أغفل النص عليه⁽²⁴⁶⁾ وقد انتهت المحكمة إلى أن القرار الذي نص على حل المحافل البهائية لا يتعارض مع الدستور وخاصة في مادته (46).

وهكذا وضعت المحكمة الدستورية العليا تنظيم لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، فبالنسبة للأولى كفلت في إطار الشرائع السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، واليهودية)، أما بالنسبة للحرية الثانية فقد وضعت على عاتق المشرع ضرورة التوفيق بين ممارسة هذه الحرية من جهة وبين مبادئ دستورية أخرى كالنظام العام، والآداب العامة، وحقوق الآخرين من جهة أخرى⁽²⁴⁷⁾.

كما يجب الإشارة إلى أن المشرع الدستوري أقر في المادة (19) منه أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام⁽²⁴⁸⁾، مما يدل على أن المشرع وضع آلية فعالة لرعاية الحرية الدينية⁽²⁴⁹⁾. كما أنه من ناحية أخرى يحترم الطوائف غير الإسلامية ويتجلى ذلك في خضوع غير المسلمين لشرائعهم الخاصة بهم في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية⁽²⁵⁰⁾.

6- الدستور الأردني:

لقد كفل دستور المملكة الأردنية الصادر عام 1952م في المادة (14) منه حماية الدولة لحرية ممارسة شعائر الأديان، والعقائد الموجودة في الأردن وذلك طبقاً للعادات المرعية في هذه الدولة، إذا لم تكن متعارضة مع النظام العام والآداب⁽²⁵¹⁾، حيث نصت المادة 14 على أن: «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب».

وحرية ممارسة الشعائر الدينية مثلها مثل باقي الحقوق والحريات التي ورد النص عليها في الدستور الأردني ليست مطلقة وإنما مقيدة بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة، غير أن ما نص عليه الدستور الأردني بأن «دين الدولة الإسلام» والذي يعتبر دين الأغلبية للشعب، لا ينقص من الاحترام الواجب للأديان الأخرى الموجودة في الأردن، حيث يبقى أصحاب هذه الأديان يتمتعون بحريتهم في الاعتقاد والعبادة شريطة عدم مخالفتها للنظام العام للدولة الأردنية.

وتفعيلاً لهذه الحرية المكرسة في الدستور، فقد نص قانون العقوبات الأردني على حمايتها وفرض عقوبات على كل من يعتدي على حرية ممارسة الشعائر الدينية⁽²⁵²⁾.

7- الدستور العراقي:

(246) – محمد السعيد عيدا الفتاح، المرجع السابق، ص 142.

(247) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع السابق، ص 284-285.

(248) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(249) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(250) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(251) – هاني سليمان الطعيمات، "مركز الأجانب دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي"، في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 25، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، العدد 2، 1998، ص 335.

(252) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109.

لقد تضمن الدستور العراقي الصادر في 1970/07/16م النص على حرية العقيدة والعبادة⁽²⁵³⁾، فجاءت المادة 25 تكراراً لما سبقها من أحكام واردة في الدساتير العراقية بدءاً من دستور 1925م حيث كفلت حرية الأديان وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين وألا ينافي الآداب والنظام العام.

كما أن مشروع دستور جمهورية العراق لعام 1990م لم يقدم أي جديد حيث قضت المادة 62 منه بكفالة حرية الأديان، وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين، وألا يتنافى مع المصلحة العامة والنظام العام والآداب⁽²⁵⁴⁾.

ونشير إلى أن المادة 7/أ من قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية تنص على أن: «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»⁽²⁵⁵⁾، أما الدستور العراقي الحالي لعام 2005م فقد نص على حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته (43) إذ جاء فيها:

«أولاً: - أتباع كل دين أو مذهب أحرار في:

أ- ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية.

ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون.

ثانياً: - تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها»⁽²⁵⁶⁾.

ويلاحظ أن هذه المادة قد كفلت حرية ممارسة الشعائر الدينية لأتباع كل الديانات والمذاهب، كما نصت على حماية أماكن العبادة. غير أن هذه المادة لم تورد أي قيد على هذه الحرية بالمقارنة مع الدساتير السابقة، واكتف المشرع الدستوري بالتأكيد على دور القانون في تنظيم الحقوق والحريات في المادة 46 التي جاء فيها: «لا يكون تقييد ممارسة أي من الحقوق والحريات الواردة في هذا الدستور أو تحديدها إلا بقانون أو بناءً عليه، على أن لا يمس ذلك التحديد والتقييد جوهر الحق والحرية». ويتبين من هذه المادة كذلك أن المشرع الدستوري العراقي لم يحدد القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ويكون بذلك قد أعطى سلطة واسعة للمشرع الوطني لضبط وتحديد هذه القيود بما يتماشى مع المجتمع العراقي. وهذا من شأنه أن يطرح مسألة التوسع في فرض هذه القيود.

(253) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(254) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 113.

(255) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 318.

(256) - ونشير إلى أن المادة 42 من دستور 2005م العراقي نصت على أن: "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة"، أما المادة 41 منه فقد جاء فيها أن "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون".

وما يمكن قوله هو أن المشرع الدستوري العراقي قد ضمن إلزامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال النص عليه في صلب الدستور، وهنا يأتي دور القضاء باعتباره حامي الحقوق والحريات حتى يتمكن الأفراد من التمتع بها لكن غياب الاستقرار السياسي ومن خلاله الأمني جعل هذه الحقوق والحريات خالية من محتواها، لذلك على الشعب العراقي أن يلعب دوره باعتباره الضمانة الحقيقية لتجسيد هذه الحقوق والحريات على أرض الواقع، ولعل ما فعلته الشعوب الغربية لتحقيق التمتع بحقوقها وحرياتها خير برهان على ذلك⁽²⁵⁷⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية

سنحاول فيما يلي التطرق إلى نصوص بعض الدساتير الأجنبية التي كرست الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

1- دستور الولايات المتحدة الأمريكية:

يمنح الدستور الأمريكي حماية للممارسات الدينية بوجه عام، وقد ورد ذلك في ما يسمى ببند حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحظر إقامة دين رسمي للدولة في التعديل الأول للدستور وقد سن هذا التعديل الذي يضمن أيضاً حرية التعبير والتجمع في عام 1791م مع التعديلات التسعة الأخرى التي تتألف منها وثيقة الحقوق⁽²⁵⁸⁾، وجاء في هذا التعديل أنه: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة. أو من حق الناس في الاجتماع سلمياً. وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

وجاء في توضيح بيلتاسون رئيس المجلس الأمريكي للتربية لنص هذا التعديل أنه: "قامت دول عديدة بإعلان أحد الأديان ديناً (رسمياً) معتمد للبلاد، ودعمته بأموال الحكومة لكن هذا التعديل يمنع الكونغرس من إقامة دين ما أو اعتماده رسمياً في الولايات المتحدة، وقد فسر على أنه يمنع تأييد الحكومة أو دعمها للمعتقدات الدينية، وبالإضافة إلى ذلك لا يجوز للكونغرس إقرار قوانين تحد من العبادة، وحرية الكلام والصحافة، كما لا يحق للكونغرس منع الناس من مطالبة الحكومة برفع الجور الذي يلحقهم من معاملتها غير المنصفة وقد فسرت المحكمة العليا التعديل الرابع عشر على أنه يعني تطبيق التعديل الأول على الولايات فضلاً عن الحكومة الفدرالية، وجميع الحقوق التي يوفر لها هذا التعديل حماية لها حدود، فضمن حرية العبادة مثلاً لا يعني أن على الحكومة السماح بجميع الممارسات الدينية، ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر كان بعض أعضاء طائفة «المورمون» يعتقدون أنه من

(257) – علي عبد الرزاق الزبيدي وحسان محمد شفيق، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 68-69.

(258) – Brain J, "The Démographis of Faith" U. S Département of State/ August 2008/ Volume 13/ November 8, p.13, In : <http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html>.

واجب الرجل الدينية أن يكون له أكثر من زوجة واحدة، وقد قضت المحكمة العليا بأن على أعضاء هذه الطائفة أن ينصاعوا للقوانين التي تحرم تلك الممارسة»⁽²⁵⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن صائغو نص التعديل الأول – وبخاصة جيمس ماديسون- كانوا واعين لحقيقة كون الاختلافات الدينية في أوروبا قادت إلى قرون من النزاعات العنيفة، كما عارضوا أيضا السياسات التي اتبعتها بعض الولايات الأمريكية في ذلك الوقت لفرض قيود على طوائف دينية معينة لصالح كنائس تقرأها أو توافق عليها الولاية، وكان ماديسون بشكل خاص يعتقد أن وضع القيود على حرية العبادة، وجهود الحكومة لإيجاد تماثل ديني ينتهكان حقوقا فردية أساسية، وحسب ماديسون يمكن للمعتقد الديني أن يزدهر بشكل أفضل في بيئة تحمي فيها الحكومة الحرية الدينية، ولكنها لا تدعم المؤسسات الدينية، ويشكل هذان الهدفان أساس بنود التعديل الأول المتعلق بالدين، ورغم ذلك كان هناك اختلاف مهم حول المعنى الدقيق لهذا التعديل، وكانت النتيجة أنه تم ترك الأمر إلى حد كبير للمحاكم لكي تحدد المعنى الدقيق للنص الخاص بـ «إقامة دين وحرية ممارسة الدين»⁽²⁶⁰⁾.

إن الاختلاف المتعلق بحرية الممارسة الدينية شكل جدال كبير، في حين أن المحاكم كانت تقرر باستمرار أن البند يحمي جميع المعتقدات الدينية، إلا أنها تعاملت مع الممارسات والنشاطات بشكل مختلف، وبشكل عام أيدت المحاكم باستمرار أن التعديل الأول لا يعطي للناس المنتمين إلى أي دين حرية مطلقة لتجاهل القانون، غير أن بعض الأحكام منحت استثناءات خاصة لمجموعات دينية من بينها أقليات دينية فعلى سبيل المثال أيدت المحكمة العليا الأمريكية في عام 1943م حق شهود يهوه برفض المشاركة في الاحتفالات الإلزامية لتحية العلم على أساس معتقداتهم الدينية⁽²⁶¹⁾.

وفي الحقيقة فإن كفالة هذا التعديل لحرية ممارسة الشعائر الدينية هي جزء من كفالة حرية الرأي والتعبير، وذلك تماشيا مع مبدأ فصل الدين عن الدولة، وكما يحرص الدستور الأمريكي على حماية هذه الحرية فإن المحكمة العليا كذلك وسعت من نطاق الحرية الدينية⁽²⁶²⁾، حيث أدخلت في معناها بالإضافة إلى حرية العقيدة والعبادة، حرية الدعاية الدينية ففي عام 1938م أصدرت حكما ببطلان قرار إداري يمنع توزيع منشورات دينية تبشيرية من دون إذن سابق، وفي عام 1948م قضت المحكمة بجواز استخدام مكبرات الصوت، والقول بعدم استخدامها إلا بموافقة سابقة من الإدارة هو إجراء مخالف للقانون، وأكدت أن الجهة الإدارية لا تملك سوى تنظيم الساعات التي تستخدم فيها تلك المكبرات، ومكان استخدامها، ومدى ارتفاع صوتها⁽²⁶³⁾.

كما أن المحكمة في أحد أحكامها بصدد الدين. قالت أنها «أمة متدينة» وأنها تكفل حرية العبادة بالشكل الذي يختاره الأفراد، والملاحظ أن هذه الحماية المقررة لحرية الدين وممارسته ليست موجهة

(259) – الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987، ص 45.

(260) – Brain J, Op. Cit, p.13.

(261) – Idem, p.13- 14.

(262) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55- 56.

(263) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

للعقائد الدينية في مضمونها، بقدر ما هي موجهة لحرية الأفراد في الاعتقاد، وهذه الحماية لحرية الاعتقاد يخرج عنها الدين تطبيقاً لمبدأ العلمانية، وهكذا نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تحمي جميع المعتقدات الدينية من السخرية منها غير أنها لا تملك حماية المعتقدات والأديان من حرية الرأي والصحافة ذلك أن المقصود بالحماية حرية الأفراد، وليس الدين في حد ذاته⁽²⁶⁴⁾ ولذلك لا توجد حماية بنفس المستوى للدين في مواجهة حرية الرأي والتعبير، وعلى هذا الأساس لم تسمح المحكمة العليا عام 1952م بإخضاع عرض فلم سينمائي لموافقة الرقيب الذي يمكن أن يرفض عرض الفلم متى عده خارقاً للمعتقدات الدينية⁽²⁶⁵⁾.

2- الدستور الفرنسي:

إن مقدمة الدستور الفرنسي لسنة (1958م) تبين أن الشعب الفرنسي يعلن رسمياً ارتباطه بحقوق الإنسان، وكذا مبادئ السيادة الوطنية مثلما حددها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م، والذي أكدته وأتمته ديباجة دستور (1946م)، ويرجع هذا الحكم إلى أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، ومقدمة دستور 1946م أصبحتا جزءاً لا يتجزأ من دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م⁽²⁶⁶⁾.

وقد نصت المادة العاشرة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (1789م) على أنه: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب آرائه حتى الدينية، بشرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون».

أما مقدمة دستور 1946م، فقد منعت الإضرار بأي شخص في عمله بسبب مبادئه أو آرائه أو معتقداته⁽²⁶⁷⁾.

بالإضافة إلى أن دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م، أعلن بوضوح في مادته الأولى على أن فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية، اجتماعية، وتكفل المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الجنس أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات.

- وهكذا يتضح مما سبق أن الحرية الدينية تجد أساسها في الدستور الفرنسي الحالي، وهذا الأخير تبنى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م ومقدمة دستور سنة 1946م كما أن العلمانية التي نصت عليها المادة الأولى من الدستور الفرنسي تجد تطبيقها في مجال الحرية الدينية من خلال فكرة حيادية الدولة تجاه كل المعتقدات والعبادات في الدولة الفرنسية، وتظهر هذه الحيادية عن طريق التزام قانوني مزدوج حيث يتمتع الأشخاص العموميون عن التدخل في مجال العقائد، والشعائر الدينية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يقومون بمنح القائمين على هذه العقائد،

(264) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55-56.

(265) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

(266) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 104.

(267) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 56-57.

والشعائر الدينية أية معونات قد تبدو لهم أنها بمثابة قطع للحيادية الدينية، حتى وإن كانت هذه المساعدات مخصصة لجزء بسيط من ممارسة العبادات الدينية⁽²⁶⁸⁾.

ويمكن الإشارة إلى أنه منذ أن أعلنت فرنسا بأنها دولة علمانية بموجب القانون الصادر في 1905م يلاحظ أن السلطات الإدارية أصدرت قرارات تقيد من خلالها الحرية الدينية، ويبقى المجلس الدستوري في فرنسا هو الملجأ الذي يوفر نوعاً من الحماية لهذه الحرية⁽²⁶⁹⁾.

3- الدستور الإنجليزي:

على الرغم من أنه لا يوجد في إنجلترا دستور مكتوب، غير أن ذلك لا يترتب عليه إهدار حق من الحقوق، أو حرية من الحريات المنصوص عليها في إعلانات حقوق الإنسان، بالإضافة إلى أن العهد الأعظم لسنة 1225م، ووثيقة الحقوق لسنة 1688م كل منهما تعتبر وثيقة تعبر عن مبادئ تضيء عليها ظروف إصدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها، كما أن الحريات العامة كحرية العقيدة وغيرها من الحريات أصبحت متأصلة في نفوس المجتمع الإنجليزي⁽²⁷⁰⁾.

وعليه فقد تم إقرار الحرية الدينية في إنجلترا، حيث لا تعتبر ممارسة أي ديانة أو إنكار الدين جريمة، غير أنه يعد جريمة من جرائم النشر القذف في حق دين معين، كما أن الممارسة العلنية للشعائر الدينية المختلفة تعد أمراً مسموحاً به ولا دخل للعقيدة الدينية في ممارسة الحقوق المدنية والسياسية. وهكذا استقر الحال بإقرار الحرية الدينية والمساواة في إنجلترا⁽²⁷¹⁾.

4- الدستور الألماني:

لقد نص الدستور الألماني على أن حرية الاعتقاد، وكذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مضمونة، ولا يجوز المساس بها، وكذلك حرية القيام بالشعائر الدينية مكفولة⁽²⁷²⁾، وعليه فإن المادة (04) من الدستور الألماني تضمن حرية المعتقد والإيمان La liberté de conscience et de croyance وقد نجم عن هذا التزاوج نظام معقد يحمي في الوقت ذاته الممارسة الدينية، وحرية المعتقد لكل إنسان سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن⁽²⁷³⁾.

5- الدستور الإيطالي:

كفل الدستور الإيطالي لجميع المواطنين الإيطاليين حق ممارسة عقيدتهم الدينية والإعلان عن شعائرها بصورة علنية أو غير علنية بشرط ألا يخل ذلك بالآداب العامة المرعية⁽²⁷⁴⁾، حيث نص على:

(268) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 105.

(269) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

(270) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 57.

(271) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149-150.

(272) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

(273) – Louis Favoreu et autres, Op.Cit , p.225.

(274) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

«الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرًا أو علانية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة»⁽²⁷⁵⁾.

6- دستور أستراليا:

لا يوجد ميثاق عام للحقوق والحريات في أستراليا، غير أن الدستور كفل الحرية الدينية حيث نص على أنه: «لا يصدر الإتحاد أي قانون يؤسس دينًا أيا كان أو يفرض التقيد بدين أو يمنع الممارسة الحرة، ولا يطلب اجتياز أي امتحان ذي طابع ديني كشرط للأهلية لتقلد مناصب أو مهام عامة تحت سلطة الإتحاد»⁽²⁷⁶⁾.

من خلال هذه المادة يلاحظ أن الدستور الأسترالي كفل مبدأ الحياد في القضايا المتعلقة بالحرية الدينية على المستوى الاتحادي، ولكن الحماية القانونية التي يوفرها هذا النص لهذه الحرية محدودة باعتبارها تسري على السلطة التشريعية للإتحاد دون السلطات الأخرى وخاصة التنفيذية والقضائية، بالإضافة إلى ذلك فإن الحماية الدستورية تسري على الإتحاد فقط، ذلك أن الولايات والأقاليم من الناحية القانونية تتمتع بحرية التصرف في مجال الحرية الدينية بما في ذلك فرض القيود⁽²⁷⁷⁾.

كما أن هذا النص يمنع إقامة دين ما، أو اعتماده رسميًا في أستراليا، ويفسر ذلك بأنه يمنع على الحكومة تأييد أو دعم المعتقدات الدينية، ولا يجوز إصدار قوانين تحد من حرية العبادة، أو تميز بين الأفراد في تقلد المناصب أو المهام العامة بسبب معتقداتهم.

وقد أوصت اللجنة الدستورية الأسترالية عام 1988م المكلفة بالاحتفال بالذكرى المئوية للاستيطان الأوروبي بتعديل نص المادة 116 من الدستور السابق الإشارة إليها حتى تصبح الضمانات الممنوحة لهذه الحرية سارية أيضًا في جميع ولايات الإتحاد وأقاليمه، وكانت نتيجة الاستفتاء الذي أجري عام 1988م رفض مسألة مد نطاق الضمانات الممنوحة للحرية الدينية إلى مجمل ولايات الإتحاد وأقاليمه بأغلبية 69% من مجموع الأصوات⁽²⁷⁸⁾.

7- دستور الاتحاد السوفيياتي سابقًا:

نص دستور الإتحاد السوفيياتي لسنة 1977م على أن: «تضمن لمواطني الاتحاد السوفيياتي حرية الاعتقاد، أي الحق في اعتناق أي دين، وأداء الشعائر الدينية، أو القيام بالدعاية الإلحادية»⁽²⁷⁹⁾. وهذه المادة أعادت روح المادة 124 من دستور 1936م وبشكل جديد والتي نصت على: «لضمان حرية العقيدة الدينية، تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيياتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرية الدعاية الإلحادية».

(275) – المادة 19 من الدستور الإيطالي الصادر سنة 1947.

(276) – المادة 116 من دستور أستراليا.

(277) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 150.

(278) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع نفسه، ص 150.

(279) – المادة 52 من دستور الإتحاد السوفيياتي سابقا الصادر في عام 1977.

ويتضح من نص المادة 52 من دستور 1977م على أنها جاءت متناقضة فبدايتها تناقض نهايتها، حيث أن بداية المادة تنص على ضمان حرية المعتقد، وهو ما يقتضي حرية الفرد في ممارسة هذا الحق، وتمكينه من ذلك بكل الوسائل، أما نهاية المادة فتتص على حرية الدعاية الإلحادية بمعنى حرية المعارضين للأديان بممارسة مختلف نشاطاتهم وبمختلف الوسائل المدعومة من الحكومة، والحزب الشيوعي لاحتقار الدين⁽²⁸⁰⁾، والتصدي لكل ما من شأنه أن ينمي الشعور الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعاقة ممارسة الشعائر الدينية من خلال الإرهاب الفكري، والإعلامي بهدف القضاء على الأديان. وعلى ممارسة شعائرها في النهاية، وذلك تماشياً مع الفلسفة التي قام عليها النظام الروسي وهي الفلسفة المادية الجدلية⁽²⁸¹⁾.

وبذلك على الرغم من الاعتراف الوارد في هذه المادة بحرية ممارسة الشعائر الدينية فإنها لم تكفل حرية الدعاية الدينية، بل كفلت حرية الدعاية اللادينية، فالمشرع السوفييتي أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين، وقد أدى إطلاق الدعاية الإلحادية إلى المساس بجميع الأديان ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن الفلاسفة الشيوعيين يحتقرون الأديان حيث يقول لينين أن الدين "أفيون الشعوب" كما أن الحكومات السوفييتية دأبت على محاربة الأديان فيوضح أحد قادة الحزب الشيوعي "زينوفيف" موقف الحزب الشيوعي من الدين، والقومية، والأسرة، في أحد تقاريره المقدمة إلى مؤتمر الحزب الشيوعي قائلاً: «إن العقبات الرئيسية التي تعترض طريق الثورة العالمية هي الدين، والقومية، والأسرة ولذلك لابد من قمع الأديان، وتحويل الروح الوطنية والقومية إلى فكرة اشتراكية، أما الأسرة فإنها ستصبح بالصيغة الاشتراكية»⁽²⁸²⁾.

كما يمكن الإشارة إلى ما نشرته صحيفة "بونج بلشفيك" حول ذات الموضوع إذ تقول: «أن الوسائل التعليمية ليست الطريقة المثلى التي يمكن بها القضاء على المعتقدات الدينية بل لا بد من اتخاذ إجراءات حاسمة بحظر مزاولة الشعائر الدينية»⁽²⁸³⁾.

ومن هنا يتضح سر وقوف روسيا إلى جانب صرب يوغسلافيا في حملة التطهير العرقي ضد مسلمي البوسنة وكوسوفو وهكذا فالإتحاد السوفييتي السابق، لم يعترف بالحرية الدينية بالمعنى الحقيقي على الرغم من تكريسها في صلب الدستور، وإنما في الحقيقة اعترف بالإلحاد وشعارهم في ذلك "لا إله والحياة مادة" فالشعب السوفييتي خاضع للحزب الواحد ومن يعارض سياسة هذا الحزب يستحق أقصى العقوبات.

(280) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 106.

(281) – هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 180.

(282) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 107-109.

(283) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 108.

وهكذا بعد التطرق إلى حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض المواثيق الدولية والإقليمية وبعض الدساتير الوطنية، نلاحظ أن هذه الحرية تم الاعتراف بها، ومكرسة في معظم الإعلانات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان وكذا في جل الدساتير الوطنية، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة.

غير أنه رغم هذا التكريس والاعتراف بها لا تزال مجتمعات عديدة تعاني من صراعات دينية، وطغيان دين من الأديان على غيره، حيث أن بعض الدول تنص في صلب دساتيرها على دين محدد للدولة، مما يعتبره البعض يشكل تمييزاً ومساساً بحقوق الطوائف الأخرى وحرياتهما، في حين يعتبره آخرون حفاظاً على الخصوصية الثقافية والدينية لكل مجتمع، فلا يعقل مثلاً في دولة مسلمة الاعتراف بحرية تغيير الدين لأن ذلك من شأنه أن يحدث هوة كبيرة بين النص الدستوري والواقع الاجتماعي، مما يجعل هذا الاعتراف يهدد النظام العام للدولة من خلال المشاكل التي ستثور، لذلك تلجأ الدول إلى التحفظ على بعض مواد المواثيق والإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تتعارض مع خصوصية مجتمعاتها، كما أنه لا يمكن أن تفرض الأقلية رأيها على الأغلبية، لأن الأمر يقتضي خضوع الأقلية لرأي الأغلبية دون المساس بحقوق وحريات هاته الأقلية.

ولتفادي كل هذه الأمور تلجأ بعض الدول إلى فصل الدين عن الدولة، وتطبيق مبدأ المساواة على الجميع دون تمييز بين دين وآخر أو بين المواطنين والأجانب وهو ما فعلته الدول التي يركز نظامها على مبدأ العلمنة مثل: فرنسا، فنجدتها تركز على الجانب المادي وتغفل الجانب الروحي، مما أدى إلى تذبذب في التمتع بهذه الحرية.

كما تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذا التكريس لحرية ممارسة الشعائر الدينية في صلب الدساتير تأتي التشريعات وتفرغ النص الدستوري من محتواه ويعتبر قانون حظر الرموز الدينية خير مثال على ذلك وهو ما سيتم التطرق إليه في القیود.

الفصل الثاني

حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة

الشعائر الدينية

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس من الحريات العامة المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لحرية العقيدة، بل هو حق مقيد طبقاً لنصوص الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان،

والدساتير الوطنية، لأن القول بممارسة الأفراد لهذا الحق على هواهم، وكما تمليه عليهم مصالحهم الذاتية الضيقة يعني اختفاء الدور التنظيمي للدولة، وانتشار الفوضى والاضطراب في العلاقات الاجتماعية، لذا لا بد من وجود ضوابط قانونية تحدد الأطر التي يستطيع الإنسان داخلها، ممارسة هذا الحق، دون أن تتجاوز هذه القيود الأهداف التي وضعت من أجلها باعتبار هذا الحق من الحقوق المحمية.

وعليه، فإن ممارسة هذا الحق تخضع لضوابط معينة تأخذ بعين الاعتبار المحافظة على النظام والاستقرار الداخلي للدولة، وكذا الحالات الإستثنائية التي يمكن لهذه الدولة أن تتعرض فيها لأخطار مفاجئة، ومع أن هذا التنظيم يشكل تقييدا واضحا في أغلب الأحيان، إلا أنه يبقى ضروريا للمحافظة على هذه الحقوق والحريات واستمرارها، وحتى لا تعم الفوضى والاضطرابات.

وسنتطرق فيما يلي إلى ضوابط الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المبحث الأول)، ثم في الظروف الاستثنائية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية

لقد نصت مختلف الاتفاقيات، الدولية منها والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا التشريعات الوطنية على اعتبار حرية العقيدة حق مطلق ولا قيود عليها، كونها عقيدة نفسية معنوية، أما حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهي بالرغم من ارتباطها بحرية العقيدة، إلا أنها حق مقيد يحتاج إلى تنظيم لحماية المصلحة العامة للمجتمع بصفة عامة، ولكن في المقابل اشترطت هذه النصوص الإتفاقية توافر شروط حتى يمكن إعمال هذه القيود.

وسنحاول دراسة أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه (المطلب الأول)، ثم مبررات تقييد هذا الحق (المطلب الثاني) فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

تختلف أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف مصدر التقييد (الفرع الأول)، كما أنه يجب لإعمال هذه القيود أن تتوافر مجموعة من الشروط ليتسنى بذلك للدول الانتفاع ببند التقييد (الفرع الثاني) كل ذلك سنتعرض له فيما يلي:

الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إذا نظرنا إلى الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته، سنجد أن معظمها أوردت قيودا على هذه الحقوق والحريات، لذلك تنوعت أشكال هذا التقييد للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهناك

قيود لها صفة دولية، لأنها ترد في صلب الاتفاقيات، العالمية منها والإقليمية، إضافة إلى القيود التي تقررها السلطات العامة في كل دولة وسنتطرق إلى كل ذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتصرف القيود الدولية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى ما ورد عليه من قيود في الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تنظم إليها عادة أغلبية الدول، فضلاً عن الاتفاقيات الدولية التي تضم في عضويتها دولاً محددة والتي تسمى بالاتفاقيات الإقليمية.

1- الأشكال العالمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

لقد تناولت الاتفاقيات والإعلانات العالمية بالتنظيم قضايا حقوق الإنسان وحرياته والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولم تقتصر هذه الاتفاقيات على تأسيس هذا الحق وإقراره، بل إنها وضعت حدوداً معينة لممارسته والتي تتمثل في وضع القيود اللازمة التي يمكن للفرد في إطارها أن يمارس حقه هذا.

*** الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:**

بعد أن قررت المادة 1/29 أنه على كل فرد واجبات نحو لمجتمع الذي تنمو فيه شخصيته، أوردت في فقرتها الثانية قيوداً على الفرد، إذ نصت «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي» وبذلك أوردت هذه المادة قيدين هما:

- يجب أن تكون القيود الواردة على حقوق الإنسان وحرياته قانونية.
 - يجب أن تكون تلك القيود لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق النظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.
- ومن الملاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اكتفى بوضع المعايير العامة التي يسترشد بها المشرع الوطني، دون تحديد مفصل لها.

لكن في المقابل، تضمنت المادة 30 من الإعلان المشار إليه قيوداً على أطراف عديدة يقتضي منع الدولة أو الجماعة أو الفرد من القيام بنشاط أو إتيان عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحرريات الواردة فيه، فالدول لا تستطيع بناءً على ذلك أن تفرض قيوداً في تشريعاتها على حقوق الإنسان وحرياته الواردة في الإعلان إلا بما يحقق المصلحة العامة.

*** العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م:**

تجدر الإشارة إلى أنه عند إعداد مشروع العهد، كانت إحدى العضلات التي واجهت لجنة حقوق الإنسان هي كيفية إيجاد توازن بين تقديم أقوى الضمانات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبين

صياغة مشروع يلقى تأييدا وإقبالا كبيرا من جانب الدول الأعضاء، لذا أجازت نصوص العهدين للدول الأطراف فرض قيود على ممارسة بعض الحقوق وفقا لشروط معينة⁽²⁸⁴⁾.

وبتفحص نصوص العهد نجد أن معظم الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه، لم ترد مطلقة وإنما صيغت بما يسمح بوجود حدود وقيود عليها، ومن ذلك المادة 3/18 المتعلقة بالقيود الواردة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فلم تجز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

ومن جهة أخرى نصت المادة الخامسة (05) من هذا العهد على ضوابط للتفسير للحد من المبالغة في فرض القيود إذ جاء فيها: «1- ليس في هذا العهد ما يمكن تفسيره بأنه يجيز لأية دولة أو جماعة أو فرد، أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف إهدار أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد، أو تقييدها بدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيه.

2- لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان المعترف بها أو النافذة في أي دولة طرف، بموجب قوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف بحجة أن العهد لا يتضمنها أو أنه يحميها بدرجة أقل».

***إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م:**

لقد تكرر النص على فرض قيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذا الإعلان وفقا للمادة 3/1 والتي جاء فيها " لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية ".

والملاحظ أن هذا الإعلان قد كرر نفس ما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 3/18.

***اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:**

لقد نصت اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل بدورها على قيود للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال المادة 14 التي تناولت حق الطفل في حرية الدين أو المعتقد، إذ جاء في فقرتها الثالثة: «لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون والالزمة لحماية السلامة العامة والنظام والصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين».

2-الأشكال الإقليمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية :

(- عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص74. 284)

لقد تناولت المواثيق والاتفاقيات الإقليمية الخاصة بمجموعة معينة من الدول حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من أجل النهوض بحقوق الإنسان وحمايتها من الانتهاك، وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعض هذه المواثيق والاتفاقيات.

***الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م :**

لم تأتي الاتفاقية الأوروبية خالية من القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، بل جاءت بقيود صريحة على ممارسة بعض الحقوق والحريات، إذ قررت المادة 2/9: «عدم جواز إخضاع حرية ممارسة الديانة أو المعتقد للقيود، إلا وفقا للقانون، والتي تعد ضرورية في مجتمع ديمقراطي لحفظ الأمن العام وحماية النظام العام أو حماية حقوق الآخرين وحررياتهم».

ومن ناحية أخرى، نصت الاتفاقية في المادة 17 منها على أنه «لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أنه يخول دولة، أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المعترف بها، أو بهدف وضع قيود غير تلك المنصوص عليها في الاتفاقية».

والملاحظ أن هذه المادة تقابل المادة 30 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة الخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

***الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان 1969م:**

إذا نظرنا إلى نصوص الاتفاقية الأمريكية، نجدها أوردت كما هي الحال في الاتفاقية الأوروبية بعض القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، وقد أكدت على ذات المبادئ التي قررتها الاتفاقية الأوروبية بخصوص القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، فبعد أن نصت في المادة 2/12 على عدم جواز تعريض أي إنسان لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقده، استدركت الفقرة الثالثة من نفس المادة بأن أجازت تقييد حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم، وقد أقرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان نصا خاصا بمضمون القيود الواردة، حيث نصت المادة 30 على أن "القيود المسموح بها بمقتضى هذه الاتفاقية على التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها، وممارستها لا يمكن أن تطبق إلا وفقا للقوانين السارية في إطار المصلحة العامة وتحقيقها للغايات التي من أجلها نص عليها في هذه القوانين".

ويتضح من خلال هذه المادة أن القيود التي ترد على ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها في الاتفاقية لا يجوز تطبيقها إلا بموجب القوانين السارية في إطار المصلحة العامة، وطبقا للغرض الذي فرضت من أجله.

كما أوردت المادة 29 من الاتفاقية ضوابط يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمونة، وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، حيث نصت على أنه:

«أ- لا يجوز تفسير أي نص من نصوص الاتفاقية بما يكون من شأنه السماح لدولة طرف، أو مجموعة من الأفراد أو فرد بإلغاء التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها في الاتفاقية أو بتقييدها بأكثر من القيود التي تم النص عليها في الاتفاقية، أو تقييد أي حق بواسطة تشريع دولة طرف، أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها.

ب- تقييد ممارسة أي حق أو حرية معترف بها، أو تقييد التمتع بذلك الحق أو تلك الحرية بواسطة تشريع دولة طرف أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها...».

ويتبين أن هذا النص يتسم بالعمومية، وعدم التحديد ويقترب من نص المادة 17 من الاتفاقية الأوروبية.

***الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:**

لقد أورد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب قيوداً عامة على الحقوق والحريات التي قررهما، إذ نص في المادة 8 منه على المسوغات الأساسية لتقييد هذا الحق، وحصرها في وجوب احترام القانون والنظام العام.

والواضح أن هذا الميثاق ترك للمشرع الوطني في كل دولة وضع القيود التي يراها ضرورية، حيث لم يحدد كغيره من المواثيق والاتفاقيات المقصود بهذه القيود التي أوردتها. وبذلك يفتح الميثاق الإفريقي المجال لتقييد هذا الحق باعتبار مصطلح النظام العام ذو مفهوم واسع، بل أن بعض الدول الإفريقية تفرض قيوداً على بعض الطوائف الدينية على أساس أنها تمارس بعض المعتقدات غير المشروعة، أو لأنها تعرض الوحدة القومية للخطر، وفي أغلب الحالات يكون فرض مثل هذه القيود له دوافع سياسية⁽²⁸⁵⁾.

***الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 م :**

أما فيما يتعلق بالميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة في تونس سنة 2004م، فإنه لم يخرج هو الآخر عما سارت عليه المواثيق والاتفاقيات السابقة الذكر، إذ جاء في نص المادة 2/30 أنه: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسته شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

ومن جهة أخرى، نصت المادة 43 على الضوابط التي يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمنة وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، إذ جاء فيها: «لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين الداخلية للدول الأطراف

(- نورة بجاوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة 285 الجزائر، 2001، ص 149.

أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صدقت عليها أو أقرتها».

وهذه المادة كذلك تتميز بالعمومية، وينقصها التحديد كما هو الحال بالنسبة للمادة 17 من الاتفاقية الأوروبية، والمادة 29 من الاتفاقية الأمريكية.

ونخلص إلى أن المواثيق والاتفاقيات العالمية والإقليمية تحيل إلى المشرع الوطني مسألة تقدير القيود التي يراها مناسبة للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتكتفي بوضع الضوابط العامة حتى يسترشد بها المشرع الوطني فيما يضعه من قواعد قانونية مقيدة لهذا الحق، وربما يكون هذا المسلك هو الأفضل باعتبار أن المشرع الوطني في كل دولة هو الأكثر دراية بما يصلح من القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات بصفة عامة، فما يصلح في هذا المجتمع، قد لا يصلح لمجتمع آخر، لذا لو كانت تلك القيود محددة وغير عامة لأحجمت معظم الدول عن الانضمام إلى المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وهذا ما يسمى بمرونة القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإعطاء هذا الهامش التقديري للدول يجعلها لا تتردد في الانضمام إلى مختلف الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وفي ذلك ضمان على الأقل للحد الأدنى لاحترام الحقوق والحريات العامة، لكن على المشرع الوطني ألا يفرط في وضع القيود على ممارسة هذا الحق إلا وفق الضرورات الملحة، وبما يحقق المصلحة العامة، لأن القول بافتقار هذه القيود للتحديد واتصافها بالعمومية من شأنه أن يسهل على الدول الأطراف اللجوء إليها في أحوال متعددة، بل وقد تتعسف في فرضها أحيانا أخرى.

ثانيا: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

هناك قيود على الحقوق والحريات العامة تقررها السلطات العامة في كل دولة، وقد تكون هذه القيود دستورية أو تشريعية أو إدارية وهو ما سيتم التطرق إليه فيما يلي:

1- القيود الدستورية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن معظم الدساتير الوطنية، عادة ما تنص على أحكام متعلقة بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وهي لا تكتفي بتعداد تلك الحقوق والحريات وتبيان أهميتها، بل تقوم بوضع المعالم المهمة لممارستها. ومن خلال تفحص نصوص معظم الدساتير، نجد أن المشرع الدستوري كثيرا ما يعالج أحكاما تتعلق بالحرية الدينية، ويحدد بعض القيود المهمة لها ويترك للمشرع العادي وضع قيود أخرى على هذه الحرية، لكن تبعا لرؤية المشرع الدستوري، وتماشيا مع الفكرة القانونية السائدة.

*القيود الواردة في بعض الدساتير العربية:

لقد تناولت معظم الدساتير العربية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وفرضت على ممارسته القيود التي تتماشى مع طبيعة المجتمع العربي وكأمثلة على ذلك نجد أن المشرع الدستوري

الأردني يحمي الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ما لم تكن مخالفة للنظام العام والآداب العامة، وهي نفس القيود التي نص عليها الدستور الكويتي في حين نجد أن الدستور اللبناني، والدستور السوري أوردتا قيد النظام العام فقط، أما الدستور الجزائري، والدستور المصري⁽²⁸⁶⁾، فقد أغفلا الإشارة إلى هذه القيود، غير أن هذا الإغفال لا يعني إباحة ممارسة هذا الحق حتى لو كانت هذه الممارسة مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب العامة، لأن المشرع الدستوري سواء الجزائري أو المصري يعتبر ذلك الأمر بديهياً وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن تم إغفاله، ويتبين ذلك من خلال الواقع ومن خلال الأمر رقم 03-06 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر^(*)، كما قضت المحكمة الدستورية العليا في مصر بأن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يقيد لتحقيق المصلحة العامة خاصة ما يتصل بالنظام العام، والأخلاق وحقوق الآخرين وحررياتهم، وأن لا تخرج هذه الممارسة عن الأديان الثلاثة المعترف بها⁽²⁸⁷⁾.

***القيود الواردة في بعض الدساتير الغربية:**

لقد ذهبت الدساتير الغربية بدورها إلى تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية، فمثلاً قيد المشرع الفرنسي هذا الحق بعدم الإخلال بالنظام العام⁽²⁸⁸⁾، في حين نص الدستور الإيطالي في مادته 19 على حرية ممارسة الشعائر الدينية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة، أما دساتير أستراليا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد نصت على كفالة هذا الحق، دون تحديد للقيود الواردة عليه، لكن في الواقع، لا يمارس هذا الحق على إطلاقه في هذه الدول، بل يخضع للنظام القانوني السائد في تلك المجتمعات، مثلاً يعد الزواج بأكثر من واحدة مخالفاً للنظام العام في القوانين الأوروبية.

2-القيود التشريعية والإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

تتمتع السلطات التشريعية والإدارية بإمكانية وضع قيود على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور وسنتناول ذلك فيما يلي:

***القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

ربما يكون التقييد التشريعي للحريات العامة، ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو الميدان الفسيح للقيود المفروضة على الحريات العامة، باعتبار أن الدستور عادة ما يخول للمشرع

(²⁸⁶) – أنظر المواد: 14 من الدستور الأردني لعام 1952م، المادة 35 من الدستور الكويتي لعام 1962م، المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م، المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م، المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1996م، المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م.

(^{*}) – أنظر: الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 12 مارس 2006م، ص 25-27.

(²⁸⁷) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 162.

(²⁸⁸) – المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

العادي ممارسة هذه السلطة، فالمشرع العادي هو المختص بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة، لأن هذا العمل يدخل ضمن اختصاصه الأصلي وفقا للنصوص الدستورية، لكن هذا لا يعني حرمان السلطة التنفيذية من ممارسة بعض الاختصاصات التقديرية على هذه الحريات بمناسبة قيامها بتنفيذ القانون، وبمعنى آخر عدم مباشرة السلطة التنفيذية للاختصاصات التقديرية من تلقاء نفسها، دون تخويل صريح من قبل المشرع⁽²⁸⁹⁾، ذلك أن أي واجب قانوني لا يمكن أن يقع على عاتق الفرد إلا بنص تشريعي، سواء أكان ذلك بطريق مباشر كأن يحدد المشرع بعض الأفعال المحظورة، ويأمر الناس باجتنابها وإلا تعرضوا للعقاب، أو يكون ذلك بطريق غير مباشر ويمكن ملاحظته لما يخول المشرع السلطة التنفيذية بعض الصلاحيات المقيدة للحريات العامة في نطاق محدد⁽²⁹⁰⁾. وقد أكد ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطن حيث نص على أنه "... كل ما لا يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يمكن أن يجبر أحد على فعل ما لا يأمر به القانون"⁽²⁹¹⁾.

ويمكن تلخيص الأسباب التي دعت إلى الاعتراف للمشرع العادي وحده بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة فيما يلي:

1- إن العمل التشريعي يوصف بأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأمة⁽²⁹²⁾، لذلك لا يتصور أن يتصرف الأفراد فيما يخالف مصالحهم، فعند تصويتهم على التشريعات المقيدة لحرياتهم، فإنهم يدركون أنها ترمي للمصلحة العامة؛

2- تعتبر الإجراءات المعقدة التي تمر بها العملية التشريعية ضمانا أكيدا لحقوق وحريات الأفراد وهذا ما من شأنه أن يقلل من الإفراط في فرض القيود التشريعية على الحريات العامة؛

3- تعتبر خصائص القاعدة القانونية التشريعية (التجريد، العمومية...) ضمانا لعدم انحراف هذه القاعدة القانونية عن هدفها في تحقيق الصالح العام⁽²⁹³⁾.

ومن أمثلة القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية القانون الفرنسي حول الرموز الدينية المؤرخ في 10 فيفري 2004، وهو القانون الذي يحظر تطبيقا للأنكبة ارتداء رموز تدل على الانتماء الديني في المدارس والمعاهد الحكومية وهو ما تم النص عليه في المادة الأولى من هذا القانون⁽²⁹⁴⁾.

والملاحظ أن هذا القانون بالغ في تقييده لحرية إظهار الدين، إذ وصل إلى حد المصادرة لها فضلا على أن المشرع الفرنسي يكون بذلك قد أفرغ الدستور الفرنسي من محتواه إذ كفل هذا الأخير

(²⁸⁹) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 195-196.

(²⁹⁰) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 196.

(²⁹¹) - المادة 05 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

(²⁹²) - المادة 06 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789.

(²⁹³) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 197.

(²⁹⁴) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 11،

2004، ص 189-190.

حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد، خاصة وأن الحجاب يعتبر فرضاً على المرأة المسلمة وهو ما نصت عليه الأدلة الشرعية القاطعة، ونستغرب من إصدار المشرع الفرنسي لهذا القانون في بلد يفتخر بأنه معقل للحرية، وأنه أول من علم البشرية أصول هذه الحرية.

أما المشرع العراقي، فقد مارس تقييد هذه الحرية حينما تكون متقاطعة مع النظام العام والآداب العامة وأنها تمس حريات الأفراد والآخرين في المجتمع، ومن ذلك القانون الذي أصدره رقم 105 لسنة 1970م المسمى " قانون تحريم النشاط البهائي " والذي يحظر على كل شخص تحبيذ أو ترويج أو الانتساب لأي محفل أو جهة تعمل على تلقين أو نشر البهائية، ويقضي هذا القانون كذلك بغلق المحافل البهائية في العراق، فضلاً عن العقوبات المقررة لكل من يخالف ذلك. وقد برر المشرع إصدار هذا القانون بأن البهائية ليست من الأديان المعترف بها وهي بذلك مخالفة للنظام العام السائد في العراق⁽²⁹⁵⁾.

***القيود الإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

يقوم التشريع في الأصل بمهمة تحديد الإطار الذي تتحرك فيه الحريات العامة، تماشياً مع ما وضعه الدستور من قيود، غير أنه توجد حالات، يتم فيها تقييد الحريات العامة من خلال قرارات إدارية تصدرها السلطة التنفيذية، ويرجع البعض منح السلطة التنفيذية هذا الاختصاص إلى أن السلطة التشريعية في الواقع لا يمكنها أن تنظم كافة شؤون الحريات العامة وممارستها وتنسيقها وفقاً لمختلف الملابسات والظروف وذلك لوجود عقبات تحول بينها وبين التنظيم الكامل لممارسة الحريات العامة في إطار النظام العام والآداب العامة ومن أهم هذه العقبات.

1- بعد السلطة التشريعية عن الواقع اليومي الذي يعيشه الأفراد؛

2- التعقيدات التي تمر بها العملية التشريعية؛

3- صعوبة انعقاد البرلمان، فإذا طرأت ظروف خارج فترة انعقاده، فلا يمكن معالجتها إلا بعد

انعقاده، فضلاً عما تقدم، فإن الإدارة بحكم وظيفتها مكلفة بحماية النظام العام من خلال نشاطها

الضبطي وهي في ذلك تنفذ التشريعات، لكن، قد يواجه الإداريون ظروفًا متغيرة تقتضي توسعاً

في المعاملة من قبل الإدارة لتحقيق الصالح العام، فتكتسب بذلك الإدارة خبرة أثناء قيامها

بعملها⁽²⁹⁶⁾.

لذلك، فمن الضروري الاعتراف للإدارة باستخدام الوسائل المناسبة لتقييد الحريات العامة، بما يحقق التوازن المطلوب بين تمتع الأفراد بحرياتهم من جهة وتحقيق المصلحة العامة من جهة أخرى، لكن على الإدارة وهي بصدد تقييد الحرية الدينية، ألا تخالف قواعد المشروعية، فإذا أصدرت قراراً إدارياً

(²⁹⁵) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 200-201.

(²⁹⁶) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 202.

لتقييد إحدى الممارسات العبادية، فيلزم أن يصدر هذا القرار ممن يملك الاختصاص في إصداره، وضمن الإجراءات التي رسمها القانون، وألا يخالف محل القرار القواعد القانونية المرعية، كما يشترط أن تبتغي الإدارة من قرارها تحقيق المصلحة العامة، وفي حالة ما إذا أصدرت قرارا يقيد الحرية الدينية لطائفة معينة بلا مبرر، فإن القضاء يوقفها عن ذلك إعمالاً لمبدأ المشروعية وحماية للحرية الدينية⁽²⁹⁷⁾.

وهو ما حدث مثلاً في القضية رقم 538 التي رفعها حنا سليمان جرجس، وادعى فيها أنه أقام بناء خصصه فيما بعد للصلاة مع أخوانه الأقباط الأرثوذكس، وأطلق عليه اسم كنيسة القصاصين وصدر قرار إداري بإيقاف الشعائر الدينية بالكنيسة حتى يصدر مرسوم ملكي، وقد طلب المدعي إبطال هذا القرار الإداري، وفي ديسمبر 1952م أصدر مجلس الدولة المصري حكماً بإلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية عام 1950م بإيقاف الشعائر الدينية بكنيسة القصاصين بالإسماعلية، وقرر الحكم جواز إقامة الشعائر الدينية في أي مكان لهذا الغرض، وأنه لا يحق لوزارة الداخلية وقف تعطيل هذه الشعائر لأنه لا يدخل في اختصاصاتها منع الاجتماعات الدينية وتعطيل الشعائر لمنافاة ذلك للحرية الفردية، ولحرية العقيدة والعبادة، وأنه ليس في القوانين واللوائح ما يمنع حرية الاجتماع لممارسة الطقوس الدينية في مكان مملوك للمدعي، كما ترى المحكمة أن الدستور يحمي هذه الحريات ما دامت لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، لذلك يتعين إلغاء الأمر المطعون فيه⁽²⁹⁸⁾، كما يلاحظ صدور العديد من القرارات من طرف السلطات الإدارية الفرنسية تقيد من خلالها الحرية الدينية⁽²⁹⁹⁾.

الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية

إن القيود التي تفرض على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هي في الواقع وسيلة لتوازن دقيق بين مصالح الأفراد من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، ومن خلال ما ورد في أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، يتبين لنا أن معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان⁽³⁰⁰⁾. تنص على أنه حتى يتسنى للدول الأطراف تقييد هذا الحق يجب أن تتوافر شروط محددة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجوب النص على القيد في القانون

يختلف المجتمع السياسي المنظم عن المجتمع البدائي في كونه يخضع لحكم القانون، فتتنظيم الحركة العامة داخل هذا المجتمع لا يتم إلا من خلال القانون الذي ينظم العلاقات بين أفرادها، وبذلك يتصف القانون بأهمية كبرى ويلعب دوراً متميزاً في تسهيل شؤون الأفراد، وتحديد حقوقهم وواجباتهم بصفة عامة، ويخضع له الحكام والمحكومين على السواء، وتتمتع الدولة بموجبه بصلاحيات واسعة

⁽²⁹⁷⁾ – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 203.

⁽²⁹⁸⁾ – عوض شفيق، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائهم الدينية، 2009/02/12، ص 2. متوفر بالموقع: <https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

⁽²⁹⁹⁾ – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

⁽³⁰⁰⁾ – المادة 2/29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 3/18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة 3/1 من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، والمادة 2/9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والمادة 3/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

تتراوح بين الإكراه والتسامح، إذ لا بد من الإكراه تجاه كل المسائل التي من شأنها أن تهدد أمن الدولة أو المجتمع بالخطر، حيث تفرض السلطة قيوداً صارمة على الحريات العامة للأفراد حفاظاً على كيان الدولة، ويعد القانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه القيود، غير أن هذا القانون الذي يمنح الدولة الإمكانيات الضرورية لأداء مهامها في تسيير الشؤون العامة وتنظيمها، يفرض عليها أيضاً قيوداً تمنعها من انتهاك حقوق الأفراد وحرياتهم⁽³⁰¹⁾.

وتكون الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان هي المسؤولة الأولى عن حماية الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقيات، وهي في هذا الصدد تتمتع بهامش تقديري، أكدت عليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، لذا، فإن السلطات الوطنية للدول الأطراف لها سلطة تقديرية في تحديد الظروف التي من خلالها تبرر إخضاع هذه الحقوق والحريات المقررة إلى قيود تحد من التمتع بها وممارستها، وعلى هذا الأساس، كان من الطبيعي، أن تشترط الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بأن تكون هذه القيود منصوصاً عليها في القانون الساري المفعول داخل الدولة الطرف المعنية⁽³⁰²⁾.

ويمكن القول أن نظرية الهامش التقديري تساهم إلى حد كبير في حل إشكالية التضاد بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية الثقافية والإيديولوجية، إذ تستند هذه النظرية إلى فكرة مضمونها أن التناسب والتكامل بين الأنظمة الوطنية، والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان لا يعينان التماثل بين هذه الأنظمة الوطنية المختلفة للدول الأطراف في هذه الاتفاقيات، وبذلك ينصرف مفهوم الهامش التقديري إلى الحرية المتاحة للدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان لتطبيق وإعمال الحقوق والحريات الواردة فيها، فإن أخفقت في ذلك، تصبح هذه المهمة واقعة على عاتق هيئات الرقابة الاتفاقية⁽³⁰³⁾.

وقد أشارت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إلى نظرية الهامش التقديري صراحة لأول مرة في قضية Handy Side، حيث أوضحت أن اتصال الدول الأطراف المباشر والمستمر بالظروف الموجودة داخلها تجعل سلطات الدولة في مكان أفضل من القضاء الدولي لإعطاء رأي يتعلق بضرورة قيد معين على أحد الحقوق المقررة، وكشفت أحكام المحكمة عن حقيقة أن تطبيق هذه النظرية دفع المحكمة في بعض الحالات إلى الامتناع عن إعلان خرق للاتفاقية بحجة أن سلوك الدولة المشتكى عليها قد ضمن حدود الهامش التقديري المتروك لسلطاتها الوطنية، كما طبقت المحكمة هذه النظرية كذلك في

() - خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005، ص 251-301.
253.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 82.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،³⁰³
ص 91-92.

حال القول بوجود التزامات إيجابية واقعة على عاتق الدول، إذ جعلت المحكمة هذه الالتزامات محكومة بالهامش التقديري للدول⁽³⁰⁴⁾.

ونظرا لأهمية الهامش التقديري، استندت إليه الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في اشتراطها لوجوب النص على القيد في القانون، ونشير في هذا الصدد على أن المقصود بالقانون في اللغة القانونية هو مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع والتي تنظم العلاقات والروابط، ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالفها⁽³⁰⁵⁾.

ويطلق اصطلاح القانون بمفهومه الضيق على القواعد المكتوبة التي تصدرها السلطة التشريعية، أما المعنى الواسع له، فهو القواعد القانونية العامة التي تشمل إلى جانب التشريع، مختلف الأنظمة واللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية في شكل مراسيم وقرارات⁽³⁰⁶⁾.

ويمكن القول بأن الهيئات الاتفاقية للرقابة قد فسرت شرط "وجوب النص على القيد في القانون". تفسيراً واسعاً، فأوضحت أن لفظ القانون لغايات تطبيق هذا الشرط ينصرف إلى النص القانوني النافذ بصرف النظر عن مصدره، فقد يكون تشريعاً أو أنظمة أو لوائح وتعليمات، وقد يكون حكماً قضائياً في حالة الدول الأطراف التي تأخذ بنظام السوابق القضائية، والملاحظ في هذا الصدد أن المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان لم تأخذ بالتفسير الموسع الذي أخذت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وطبقت مفهوماً ضيقاً ومحدوداً للقانون يقتصر على التشريع⁽³⁰⁷⁾.

لكن السؤال الذي أثير بحق من طرف المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان هو هل مجرد ورود القيد في نص قانوني وطني يمنحه الصفة الشرعية؟ وقد وجدت المحكمة أن الإجابة على هذا السؤال تكون بالنفي، وأن وجود قاعدة قانونية في القانون الوطني لإحدى الدول الأطراف لا يكفي لوحده لتشكيل مفهوم "القانون" المنصوص عليه في الاتفاقية، فهناك مواصفات يجب أن يتمتع بها ليصبح جديراً بمقصود الاتفاقية، وقد أوضحت المحكمة هذه المواصفات كما يلي: "يجب أن يكون القانون أولاً معلوماً ومعروفاً، وأن يكون مصاغاً بشكل دقيق، بما فيه الكفاية ليسمح للمخاطبين به أن ينزلوا على مقتضاه"⁽³⁰⁸⁾.

وعليه، فإنه لتحقيق شرط "وجوب النص على القيد في القانون"، يشترط أن يكون القانون دقيقاً ومحدداً ومعلوم الآثار والنتائج، فلا يكفي مجرد النص على جواز التقييد في القانون، بل يفترض أن يعرف

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص178.

() - محمد حسين منصور، نظرية القانون - مفهوم وفلسفة وجوهر القانون، طبيعة وخصائص القاعدة القانونية، مصادر القانون وتطبيقه، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص47.

() - محمد الصغير بعلي، المرجع السابق، ص15.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص88.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص171.

القانون الشروط الخاصة بتقييد الحقوق والحريات بدقة من خلال وضوح الصياغة ولا شك في أن ذلك يساعد الأفراد على معرفة القواعد التي تحكم معاملاتهم والتعرف بالتالي على حقوقهم وواجباتهم لضبط سلوكهم وفق الشروط المنصوص عليها في هذا القانون، ولعل الأمر الأهم هو أن يتمتع المخاطبون بالقانون بالحماية المناسبة في مواجهة التعسف الذي قد يصدر عن السلطات العامة، لذا يجب أن يكون هذا النص القانوني واضح الدلالة لتمكين الأشخاص من التمتع بالحد الأدنى من الحماية والذي يتفق مع فكرة سيادة القانون في مجتمع ديمقراطي⁽³⁰⁹⁾.

غير أن اشتراط الدقة في النص القانوني المتضمن لهذا القيد هو شرط نسبي، ذلك أن المطلوب هو المعقولية لا المطلقية في الدقة، فالقانون ينبغي أن يكون محددا ومفصلا بخصوص الشروط والظروف المبررة للتقييد، وأن لا يهدر جوهر الحق محل التقييد، فالأصل أن يقتصر دور القانون على تنظيم الحقوق والحريات بما يكفل ممارستها وليس الحد منها⁽³¹⁰⁾.

وهكذا، يمكن القول بأنه يشترط في القانون الذي يتضمن القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، أن يكون معلوما ومعروفا ودقيقا ومحددا حتى يعبر عن مقصود القانون الوارد في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

ثانيا: مشروعية الهدف أو الغاية

حتى يكون تقييد الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان للحقوق والحريات القابلة للتقييد مشروعاً، ينبغي على هذه الدول تحقيق غاية أو غرض مشروع من ذلك، فإذا لم يتوفر مثل هذا الغرض يتعذر القول بوجود مبرر يسمح فعلاً بتقييد هذه الحقوق والحريات⁽³¹¹⁾.

والملاحظ أن الغرض المشروع للتقييد والمنصوص عليه صراحة في معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان والمتعلق بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن تتوخى السلطات العامة في الدولة تحقيق أو حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق وحريات الآخرين داخل المجتمع، وبذلك يتبين أن النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تتضمن عددا كبيرا من الأسباب التي تتيح للدول الأطراف تقييد الحقوق والحريات القابلة للتقييد، وأن هذه المبررات (الأسباب) واردة بعبارة وألفاظ فضفاضة وواسعة، وأغلبها يصب في فكرة النظام العام.

ويبدو أن سعة الألفاظ الواردة في هذه الاتفاقيات تفتح الباب أمام الدول الأطراف، لإفراغ هذه الحقوق والحريات المعترف بها من مضمونها عن طريق فرض قيود على التمتع بها وممارستها استجابة لهذه المفاهيم، وبالتالي يسهل على الدول التي تتهم بخرق هذه الحقوق والحريات الواردة في النصوص

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³⁰⁹ السابق، ص82-83 ومحمد حسين منصور، المرجع السابق، ص208.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹⁰ السابق، ص83.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،³¹¹ المرجع السابق، ص171.

الاتفاقية لحقوق الإنسان إيجاد الذرائع والمبررات الداعمة لسلوكها، ومن هذه الناحية تتضح أهمية اشتراط المشروعية في الغاية المتوخاة من وراء التقييد، ونشير في هذا الخصوص إلى أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وجدت ذاتها في بعض الحالات في موضع لا يسمح لها بالبت بسهولة في صحة إدعاءات الدول بوجود حالات تبرر لها تقييد الحق قيد البحث من طرف المحكمة⁽³¹²⁾.

وقد رأت لجنة حقوق الإنسان في 9 نوفمبر 1989م في البلاغ رقم 1986/208م ، بيهندر ضد كندا أن شرط قيام المنتمين إلى طائفة السيخ بوضع خوذة واقية للرأس أثناء العمل مبرر بموجب المادة 3/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وذلك دون أن تحدد أسباب التقييد التي أثّرت بالإضافة إلى ذلك لم ترى اللجنة وجود تمييز بحكم الواقع ضد أتباع الديانة السيخية لأن التشريع "يعتبر معقولا ويهدف إلى تحقيق أغراض موضوعية تنسجم مع العهد"⁽³¹³⁾.

وتشير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أن التقييد يجب أن يقوم على أسس تتعلق بالسلامة والنظام والصحة العامة أو الأخلاق أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين، كما يجب أن يحقق هدفا مشروعاً⁽³¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بنطاق أحكام القيود الجائزة، يشدد تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإنسان رقم 22 على أن الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد يجب تفسيرها تفسيراً دقيقاً، فلا يسمح بفرض قيود لأسباب غير محددة فيها، حتى لو كان يسمح بها كقيود على حقوق أخرى محمية في العهد مثل الأمن القومي وسمعة الآخرين، ولا يجوز تطبيق القيود إلا للأغراض التي وضعت من أجلها، كما لا يجوز فرضها لأغراض تمييزية أو تطبيقها بطريقة تمييزية⁽³¹⁵⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2009م على أن الإجراءات التشريعية والإدارية، لا تكون متوافقة بوجه خاص مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، إذا طبقت هذه الإجراءات قيوداً ترمي إلى تمييز علني أو تفرقة تبعاً للدين أو المعتقد، وحتى إن كانت هذه القيود متوافقة مع حقوق الإنسان، يتعين على أجهزة الدولة عدم تطبيقها بصورة تمييزية أو لغرض تمييزي، وذلك مثلاً من خلال استهداف طوائف أو جماعات محددة⁽³¹⁶⁾.

ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي

() – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹² السابق، ص 83، ومحمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

⁽³¹³⁾ – "Civil and political rights, including the question if religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006, p.13.

⁽³¹⁴⁾ – Idem, p.15.

⁽³¹⁵⁾ – Ibid, p.15.

⁽³¹⁶⁾ – "Promotion and Protection of all human rights, civil, political, economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3, A/HRC/10/8, 6 January 2009, p.17.

ويقصد "بضرورة التقييد" مبدأ التناسب، وهو من المبادئ التي طورتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان من خلال ممارستها لوظيفتها، وتقوم فكرة التناسب في مجال تقييد الحقوق المحمية على أساس التوازن العادل بين متطلبات الصالح العام للمجتمع، وبين مقتضيات حقوق الأفراد⁽³¹⁷⁾. وقد كشفت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في الأحكام الصادرة عنها بخصوص الحقوق القابلة للتقييد بوضوح عن مضمون مبدأ التناسب، فأوضحت أن فحص قانونية تقييد أحد هذه الحقوق أو أكثر، يتم من خلال ثلاثة مستويات تتمثل في: مدى استجابة التقييد لحاجة اجتماعية ماسة، ملائمة التقييد لهدف مشروع من الأهداف المذكورة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لهذه الغاية، وكفاية الأسباب المعطاة من قبل السلطات الوطنية لتبرير تدخل كهذا، ويمكن أن يستنتج من هذه الشروط أن تدخل دولة من الدول في أحد الحقوق الواردة في الاتفاقية أو أكثر أو تقييدها لها، قد يكون لغرض مشروع يتعلق بالسياسة الاجتماعية للدولة، غير أن هذا التدخل أو التقييد لا يكون مبررا إذا كانت القيود المتخذة لا تتناسب مع ظروف الحالة وواقعها⁽³¹⁸⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م على أن عبء تبرير فرض القيود على حرية الشخص في الجهر بدينه أو معتقده يقع على عاتق الدولة وبالتالي، فإن حظر ارتداء الرموز الدينية الذي يقوم على مجرد الإفتراض وليس على وقائع يمكن إثباتها، يعد انتهاكا لحرية الفرد الدينية⁽³¹⁹⁾. وكما أكدت كذلك في توصياتها على وجوب احترام مبادئ الملائمة والتناسب احتراماً كاملاً⁽³²⁰⁾.

وقد شددت كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 عند تفسيرها للمادة 3/18 على أن تكون القيود المفروضة متعلقة مباشرة بالغرض المحدد الذي تستند إليه، وأن تكون متناسبة معه⁽³²¹⁾. ونشير في هذا الخصوص، إلى القضية التي عرضت أمام المحكمة الدستورية السويسرية والتي تضمنت طلب أحد أولياء الأمور إعفاء ابنته الطالبة المسلمة من دروس السباحة لأسباب دينية تتمثل في أن العقيدة الإسلامية تنهي الأطفال المختلطين (ذكر وأنثى) من السباحة معاً، غير أن هذا الطلب تم رفضه، وعندما طعن في القرار أمام مجلس التربية في مقاطعة زيورخ، قرر المجلس بدوره رفض الطلب، فرفع الأمر إلى مجلس الدولة في ذات المقاطعة، إلا أن هذا الأخير رفض طلبه، فلجأ إلى المحكمة الاتحادية السويسرية مستندا إلى حرية العقيدة التي تحول دون قبول ابنته السباحة المشتركة مع الطلبة الذكور، وقد استعرضت المحكمة ما نصت عليه المادة 9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع نفسه، ص 173.

(319) – "Civil and political rights...", E/CN.4/2006/5, Op. Cit, p.15.

(320) – Idem, p.19.

(321) – Idem, p.15.

بخصوص حرية العقيدة، وأكدت حقها في أن تقدر بحرية ما إذا كان هناك مساس بهذه الحرية أم لا، ولاحظت المحكمة أن هناك قواعد تنظم شروط الإعفاء من بعض المقررات المدرسية لأسباب دينية، وأنها حددت الأيام التي لا يدرس فيها الطلبة الكاثوليك واليهود، وأن الطلاب الذين يعتقدون أديانا، من حقهم الحصول على الإعفاء من بعض المقررات بناء على طلب ممثلهم القانوني لأسباب دينية، وقالت المحكمة أن المدرسة يجب أن تكفل التماسك داخل الفصول، وأن مراعاة الممارسات الدينية لمختلف الطلاب تخضع للقيود حين يغدو معها مستحيلا توفير تعليم فعال منظم، وذهبت المحكمة إلى أنه وفقا لمبدأ التناسب لا يجوز للمصلحة العامة أن تمس حقا أساسيا ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصالح الخاصة التي تواجهها، وأنه بناء على ذلك، يجب موازنة المصلحة العامة التي تفرض الالتزام بالانتظام في الدراسة مع مصالح الطالب في أن يعيش مع أسرته وفقا لمعتقداته الدينية، ورأت المحكمة في ضوء ذلك، أن التربية الرياضية وإن كانت تمثل جزءا مهما في التعليم الذي توفره الدولة، إلا أن هذا الهدف لا يتعطل تحقيقه بشدة، إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة لأن هذه الدروس تمثل جزءا صغيرا من مقرر التربية الرياضية، وأضافت المحكمة أنه لم يثبت لها أن الإعفاء من دروس السباحة المختلطة سوف يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، أو يضحى بنظام التعليم وفاعليته في المدرسة⁽³²²⁾.

ويتبين من خلال هذه القضية أن المحكمة قد استندت في حكمها الذي أنصف ولي الطالبة لمبدأ التناسب الذي لا يجيز للمصلحة العامة أن تمس بحق أساسي للفرد، ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصلحة الخاصة، وبعد الموازنة بين المصلحتين، رأت المحكمة أن شرط ملائمة التقيد لهدف مشروع غير متوفر في هذه القضية، ذلك أن الهدف المتمثل في الالتزام بالنظام المدرسي لا يتأثر بشدة إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة، خاصة وأن الإعفاء من هذه الدروس ليس من شأنه أن يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، ولا يؤدي إلى التضحية بفاعلية نظام التعليم.

وما تجدر الإشارة إليه، أنه لا يكفي أن تكون القيود متناسبة مع الهدف المشروع المراد تحقيقه ومع ظروفه الحالية، بل أن تكون أيضا " ضرورية في مجتمع ديمقراطي"، أي يجب أن تستجيب لحاجة اجتماعية ماسة وملحة، ولا تحتل التأخير أو التأجيل، وقد أوضحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الحاجة الاجتماعية الملحة يجب أن تكون متفقة مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي⁽³²³⁾.

ولم تعرف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فكرة "المجتمع الديمقراطي"، لكن أجهزة الرقابة المعنية بحقوق الإنسان سعت في اجتهاداتها المختلفة إلى توضيح سمات المجتمع الديمقراطي ومعايير تحديده، فالمجتمع الديمقراطي لغايات تطبيق هذا الشرط هو مجتمع يتسم بالتعددية والتسامح وبروح الانفتاح، كما أوضحت هذه الهيئات أن الديمقراطية لا تعني حصريا سيادة رأي الأغلبية، بل تتطلب إحداث توازن يضمن لجماعات الأقلية معاملة عادلة وحمايتها من أي تعسف قد تتعرض له بسبب وضعها في مواجهة

() - أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000، ص 105-106. ³²²
- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة المرجع ⁽³²³⁾
السابق، ص173.

وضع الأغلبية المهيمن داخل المجتمع، لذلك فإن الحقوق الضامنة للتعددية داخل المجتمع مثل حرية الدين والمعتقد تعد من الضمانات والقيم الأساسية في المجتمعات الديمقراطية⁽³²⁴⁾.

المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد قيدت الشريعة الإسلامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لدواعي معينة، كما نصت مختلف المواثيق والنصوص الاتفاقية، المتعلقة بحقوق الإنسان على المبررات التي بموجبها يقيد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي أخذت بها معظم الدول في تشريعاتها الوطنية، وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق إلى مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية، ثم مبررات تقييد هذا الحق في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

الشريعة الإسلامية

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحرية العقيدة وممارستها، وكفلت ذلك للأفراد، فإن على هؤلاء استعمال هذه الحرية وفق الضوابط الشرعية، تماشياً مع النظام العام داخل الدولة الإسلامية، واحتراماً لمشاعر أهلها وحقوقهم، وبذلك يمكن إجمال مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في عنصرين والذين سنتناولهما بالدراسة على التوالي:

أولاً: حماية النظام العام الإسلامي

لم أجد فيما تيسر لي الإطلاع عليه تعريفاً للنظام العام في الفقه الإسلامي، خلافاً لما هو عليه الوضع لدى فقهاء وشراح القانون، غير أن هذا لا ينفي تناول فقهاء الإسلام لمضمونه، وأهم المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، والتي من خلالها يمكن القول بأن النظام العام يقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة المتعلقة بمختلف مجالات الدولة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأخلاقية وفي مقدمتها الدينية، كما يمكن اعتبار كل الأوامر والنواهي الشرعية الخاصة بتحقيق المصلحة العامة الواردة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ص) بمثابة قواعد متعلقة بالنظام العام، فلا يجوز مخالفتها، لأن كل مخالفة لها تعد مخالفة للنظام العام، فضلاً على أن النظام العام يقوم على مبادئ تتصف بالعمومية والشمولية، والمرونة، وهو ما يجعلها صالحة التطبيق مهما تغير الزمان، والمكان باعتبارها ثابتة الأصل ومرونة التطبيق⁽³²⁵⁾.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع (324) السابق، ص 84.

- لمزيد من المعلومات أنظر: (325)

- محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ص416-417.

كما أن المحافظة على الأخلاق والآداب العامة، تعد من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام العام في الفقه الإسلامي، لذلك أعطاهما التشريع الإسلامي اهتماما كبيرا، فنص على مبادئها ومثلها العليا، وأوجب مراعاة تطبيقها في المجتمع، وحفظها مما قد يخل بها، نظرا لما يترتب على مخالفتها من إخلال ومساس بكيان المجتمع، لذلك قَرَنَها بالجزاء في الدنيا والآخرة وهو ما عزز ضمان تطبيقها وعدم الخروج عن إطارها⁽³²⁶⁾.

وعليه فالنظام العام في المجتمع الإسلامي، يقوم على الدعائم المادية، والدعائم المعنوية، وتحقيق هاتين الدعائمتين، يتحقق استقرار النظام العام وباختلالهما يختل نظام المجتمع، وبذلك يتبين أن مضمون النظام العام في التشريع الإسلامي موسعا باتساع تدخلات الدولة الإسلامية التي شملت كل شعب الدين والدنيا، إذ لم تترك مجالا فيه تحقيق مصلحة عامة وضمان استقرار النظام العام من حفظ أمن وسكينة وصحة وآداب الأفراد، إلا وتدخلت بقواعدها وأحكامها الثابتة والصالحة لكل زمان ومكان لتنظيم شؤون هذه الدولة.

وعلى هذا الأساس يكون للإنسان مطلق الحرية، ما لم تصطدم هذه الأخيرة مع الغاية من تقريرها وبالإطار العام للإسلام، وقواعده، وعدم مخالفة النصوص الآمرة، فإذا اختلت المقاصد المشروعة، وأصبحت الحرية مجالا لهدم النظام العام الإسلامي والتأثير على العقيدة، تكون هذه الحرية عندئذ، تعمل على خلاف المقاصد المتوخاة منها لأن حفظ الدين من المصالح الضرورية، وهو مقدم على جميع المصالح⁽³²⁷⁾.

وقد أوجب الإسلام على غير المسلمين احترام النظام العام السائد في الدولة الإسلامية⁽³²⁸⁾، فأهل الذمة بمقتضى عقد الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية ومقابل تمتعهم بحرية ممارسة شعائهم الدينية في الدولة الإسلامية عليهم التقيد بقوانينها التي لا تمس عقيدتهم وحريةهم الدينية، باعتبار أنهم غير مكلفين بالتكاليف التعبدية للمسلمين كالزكاة والجهاد رعاية لشعورهم الديني بحيث لا يفرض عليهم ما هو من عبادات الإسلام، كما يحتفظون بأحكام أحوالهم الشخصية والاجتماعية وإن كان الإسلام يحرمها، كأحكام الزواج والطلاق، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، لكنه لا يتعرض لهم في ذلك بإبطال أو عتاب ما داموا يعتقدون حلها، فإذا جاءوا للإسلام ورضوا بالاحتكام إلى شرعه في أمر من هذه الأمور،

- أبو إسحاق إبراهيم اللحي الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى)، ص 4-5.

- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 1997، ص 28-31، 89.

- أنظر في ذلك⁽³²⁶⁾.

- منير حميد البياتي، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1994، ص 99-102.

- حليلة آيت حمودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 51.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 386⁽³²⁷⁾.

- إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172⁽³²⁸⁾.

يحكم بينهم بحكم الإسلام لقوله تعالى: «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»⁽³²⁹⁾، غير أن بعض الفقهاء يرون أننا مخيرون إذا احتكموا إلينا أن نحكم بينهم بشرعنا، أو نترك، فلا نحكم بشيء لقوله تعالى: «فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ، وَإِنْ تَعَرَّضَ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا، وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»⁽³³⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالنواحي المدنية والجنايئة ونحوها (الدماء، الأموال، الأضرار)، فشأنهم في ذلك شأن المسلمين "لهم مألنا وعليهم ما علينا" وينطبق ذلك على المعاملات المالية والمدنية كالبيع والإيجارات والشركات والحوالة وغيرها من العقود والتصرفات التي تنظم شؤون معاشهم، ويتبادل من خلالها الناس الأموال والمنافع، فما أجازته الإسلام من العقود، فهو جائز، وما حكم بفساده، فهو فاسد عند المسلمين وعند أهل الذمة، إلا ما استثناه العلماء لاعتقاد أهل الذمة حله كالخمر والخنزير على ألا يجاهروا بهما⁽³³¹⁾.

كما يلتزم أهل الذمة وفقا لأحكام النظام الإسلامي بدفع الجزية، وذلك بموجب عقد الذمة الذي يتضمن إقرار الذمي على دينه وعقيدته، وعدم التعرض له بسبب ديانته وحمايته من كل اعتداء سواء أكان داخليا أم خارجيا⁽³³²⁾. حيث يقول ابن قدامة: «ولا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول، والثاني التزام أحكام الإسلام»⁽³³³⁾.

ونشير إلى أن المستأمن وإن كان غير ملزم بالجزية، فإن عليه الالتزام بأحكام النظام الإسلامي التي يحددها بشأنه والتي لا تمس حريته الدينية⁽³³⁴⁾.

وبذلك، يتضح أن الإسلام اشترط على أهل الذمة مقابل حريتهم في العبادة أن يلتزموا بدفع الجزية واحترام النظام الإسلامي للدولة الإسلامية التي يعيشون في كنفها.

ويمكن القول بشكل عام أن الإسلام ورجالاته ضبطا من الناحية العملية حرية ممارسته الشعائر الدينية بما لا يتصادم مع النظام العام في الشريعة، فإشترطا ألا تؤدي هذه الحرية إلى الكفر والضلال، وأن تكون ممارستها بالحكمة، والموعظة الحسنة، وقد قيد الخليفة عمر "رضي الله عنه" مزاولة الشعائر الدينية بما لا يؤدي الآخرين ولا يضرهم ضررا بالغا، فقال لامرأة مسلمة مجذومة تطوف بالبيت الحرام:

— سورة المائدة، الآية (49).⁽³²⁹⁾

— سورة المائدة، الآية (42).⁽³³⁰⁾

— يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994، ص39-41.⁽³³¹⁾

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، في مجلة الحقوق⁽³³²⁾ كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 7، العدد3، 1983، ص315-316.

— موفق الدين بن قدامى وشمس الدين بن قدامة المقدسي، المغني "الشرح الكبير"، ج10، دار الكتاب العربي،⁽³³³⁾

بيروت، 1983، ص611.

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص⁽³³⁴⁾

«يا أمة الله لو جلست في بيتك لا تؤذين الناس»⁽³³⁵⁾. لقد قدر "رضي الله عنه" أن في وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم كلهم إلى عدوى الجذام⁽³³⁶⁾. ويتضح من هذا المثال أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تقيد حفاظا على صحة الأفراد واحترام حقوق الآخرين، فلا بد أن تتم هذه الممارسة في حدود مصلحة الجماعة. كما تجدر الإشارة إلى أن الردة الدينية لها تأثير على النظام العام للدولة الإسلامية وهو ما سيتم توضيحه من خلال ما يلي:

* الردة الدينية وعلاقتها بحماية النظام العام :

تعرف الردة في اللغة بأنها الرجوع عن الشيء إلى غيره، فالمرتد هو الراجع ومنه قوله تعالى: «ولا تتردوا على أديباركم فتتقلبوا خاسرين»⁽³³⁷⁾.

أما اصطلاحاً، فهي الخروج من الإسلام إلى الكفر، وقد تم التعبير عن هذا الخروج بالارتداد وهو العودة إلى الوراء بعد أن تقدم بالهداية والرشد⁽³³⁸⁾، والمرتد هو المسلم الذي غير دينه، فلا يعتبر مرتداً من يغير دينه من غير المسلمين، وقد قرر القرآن الكريم عقوبة أخروية لمن يرتد عن الإسلام، حيث يتوعد المرتد بالعذاب الشديد وبالخلود في النار⁽³³⁹⁾. حيث يقول الله تعالى: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»⁽³⁴⁰⁾.

وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً»⁽³⁴¹⁾.

أما فيما يتعلق بالعقاب الديني المقرر للمرتد فقد اختلف الفقهاء في أمره، فمنهم من يرى قتل المرتد حداً لحديث رسول الله (ص) عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله (ص) قال: «من بدل دينه فأقتلوه»⁽³⁴²⁾، وكذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص): «لا يحل دم امرئ مسلم يقول لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽³⁴³⁾.

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145. ⁽³³⁵⁾

— أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 46. ⁽³³⁶⁾

— سورة المائدة، الآية (21). ⁽³³⁷⁾

— محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (بدون معلومات أخرى)، ص 154. ⁽³³⁸⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 152. ⁽³³⁹⁾

— سورة البقرة، الآية (217). ⁽³⁴⁰⁾

— سورة النساء، الآية (137). ⁽³⁴¹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 151. ⁽³⁴²⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 126. ⁽³⁴³⁾

ويرى الاتجاه الآخر أن عقوبة المرتد ليست محددة من قبل الشارع وعليه، فالردة جريمة لا يعاقب عليها بالقتل حدا بل مقرر لها عقوبة تعزيرية، غير أن الاتجاهين متفقان على أن الردة تعتبر جريمة خطيرة⁽³⁴⁴⁾.

ويتفق الرأي الثاني مع ما ذهب إليه الأستاذ محمد شيامي Mohemmed Chiadmi في شرحه للردة على هامش ترجمته للقرآن الكريم حيث قال: "الردة [أي تراجع المسلم أو المسلمة عن دينه (أو دينها)] تعد إثما كبيرا في الإسلام لكن الحكم بالإعدام الواجب بالنسبة إلى هذا العمل لا يتعلق بالإنسان الذي يقوم به كخيار روعي أو لدوافع شخصية. إن حكم الإعدام المذكور في القرآن [84/4] وفي حديث الرسول (ص) "من بدل دينه أقتلوه" [حديث صحيح، رواه البخاري] يتعلق بالمرتدين الذين يستهدفون خيانة المسلمين والتجسس عليهم في حالة النزاع. لقد إعتنق بعض الناس خلال عهد الرسول (ص) الإسلام ظاهريا، بهدف التغلغل في معسكر المسلمين والتجسس عليهم. هذا الصنف من المرتدين هو الذي خصه القرآن في [(217/2)؛ 54/5] بعقوبة الإعدام"⁽³⁴⁵⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن تنفيذ عقوبة المرتد، سواء القتل كما ذهب إلى ذلك الجمهور أو الحبس على رأي الأقلية، ليست متروكة لأفراد المجتمع، بل تتولى هذا الأمر الدولة الإسلامية ممثلة في جهازها القضائي، إضافة إلى أن المتهم بالردة تعطى له فرصة للتوبة قبل تنفيذ العقوبة، وحددها بعض الفقهاء بثلاثة أيام وبعضهم بأقل وبعضهم بأكثر وذهب آخرون إلى أنه لا يستتاب أبدا، وقد استثنى جمهور الفقهاء من الاستتابة الزنديق لأنه يبطن غير ما يظهر، وكذلك ساب الرسول (ص) فقالوا لا توبة له⁽³⁴⁶⁾.

إن الاجتهاد الفقهي ورغم اختلافه في مسألة نوع العقوبة التي يجب تطبيقها على المرتد، يجب استثماره، وعدم الاستغناء عن أي رأي فيه، وذلك من خلال تحديد الردة حيث أن الأقوال، والأفعال المحققة لجريمة الردة ليست على ذات المستوى، إذ قد تختلف أوضاع وأحوال، ومقاصد المرتدين⁽³⁴⁷⁾. وتجدر الإشارة إلى أن منطق الإسلام وفلسفته لا ينطلقان من حيث أن قضية الردة والحكم المترتب عليها تقييد لحرية الفرد بتغيير دينه، وإنما ينطلقان أساسا من واقعة حدثت في صدر الإسلام دبرها اليهود الذين لجؤوا إلى المدينة بعد دخول جميع أهلها العرب إلى الإسلام، فأرادوا التآمر على المسلمين وذلك بدخول بعضهم للإسلام، ثم يرتدوا عنه بغرض زرع الشك في أوساط المسلمين حديثي العهد بالإسلام ولتضليلهم في معتقدتهم وجمع المعلومات عن المسلمين لتزويد العدو بها، فكانت طائفة منهم تظهر الإيمان أول النهار ويصلون مع المسلمين صلاة الفجر، وفي آخر النهار يرتدوا إلى دينهم، حيث يقول الله تعالى:»

(344) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.

(345) - Le Noble Coren . Nouvelle traduction française du sens de ses versets, traduit par Mohemmed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007, p. 648.

(346) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 157.

(347) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 153.

وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار، واكفروا آخر النهار لعلمهم يرجعون»⁽³⁴⁸⁾.

وعلى هذا الأساس لم يكن أمام السنة الشريفة في ذلك الوقت لمنع تلك المكائد الخطرة التي تشكل تهديدا لأمن المجتمع واستقراره بواسطة النيل من أسسه العقائدية، إلا أن تطبيق أقصى حد للعقوبة ضد هؤلاء الخونة والمتآمرين، ذلك أن المسلم المرتد هو في حكم من يرتكب خيانة عظمى للإسلام، وأمته وهو في عصرنا الحالي أشبه بالخيانة للوطن إذا بدل الفرد ولائه لوطن آخر وقوم آخر بدل وطنه وقومه ومن هنا تتضح أهمية تطبيق أقصى درجات العقوبة بحق المرتد⁽³⁴⁹⁾.

غير أن المفهوم الغربي جعل حرية تغيير الدين أو المعتقد من صور الحرية الدينية، وهو ما يثير لدى المسلمين قضية شديدة الخطورة تتمثل في الردة، كما أن المفهوم الغربي صور مسألة الحكم الذي رتبته الإسلام على المرتد بأنها مظهر من مظاهر محاربة حرية الرأي والمعتقد وهو ما يتعارض مع تصور المفهوم الإسلامي للموضوع، والذي يربط بين الردة والثورة على المجتمع، ونظام الحكم، ذلك أن الدولة الإسلامية تقوم على العقيدة والخروج عليها بالارتداد عنها خروج على الدولة⁽³⁵⁰⁾.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الردة التي لا تتجاوز فكر صاحبها ولا تتجسد في أقوال وأعمال ظاهرة لا يعاقب عليها في الدنيا، أما التجروء بالتعبير عن ذلك، فليس له هدف إلا زعزعة النظام العام، والعبث بحرمة وهيبته⁽³⁵¹⁾.

وإذا ما تأملنا القوانين والدساتير الوضعية نجد أنها وإن كانت لا تعاقب على تغيير الدين إلا أنها تأخذ بنظرية الشريعة الإسلامية، وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدول الديمقراطية في الغرب كانت تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرها جريمة، ولا تتسامح أبدا في الخروج على أصول معتقداتها السياسية أو أصولها الإيديولوجية ديمقراطية كانت أم غيرها⁽³⁵²⁾.

« ولقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية، فهل توافق على ذلك، وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني؟، فأجاب على الفور: لا بالطبع لأن البرلمان في هذه الحالة المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني، ويقدم ديكتاتورية البلوكتاري التي هي صورة الحكم الشيوعي، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده ذاتها، وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي أقامت عليها الدولة دستورها ومؤسساتها السياسية »⁽³⁵³⁾.

— سورة آل عمران، الآية (76).⁽³⁴⁸⁾

— صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية - دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، المرجع السابق، ص 146-147.

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.⁽³⁵⁰⁾

— حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1،⁽³⁵¹⁾

1995، ص 171-172.

— محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984، ص239.⁽³⁵²⁾

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 145.⁽³⁵³⁾

ولذلك نجد أن الفقرة (3) من المادة (18) من العهد الدولي تجعل حرية المعتقد في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام⁽³⁵⁴⁾.

وبذلك الخلاف بين الإسلام، والقوانين الوضعية خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافاً على ذات المبدأ، فالشريعة تعتبر الإسلام أساس النظام الإسلامي، فتعاقب على الردة لتحمي هذا النظام، أما القوانين الوضعية فإنها لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذاهب الاجتماعية⁽³⁵⁵⁾، فكان من الطبيعي ألا تحظر تغيير الدين وتحظر فقط كل مذهب أو إيديولوجيا مخالفة للمذهب والإيديولوجيا التي أسس عليها نظام الجماعة.

وهكذا، فإن عقوبة المرتد لم ينظر إليها الفقهاء من زاوية قمع حرية الرأي، أو الفكر أو حرية المعتقد بدليل قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽³⁵⁶⁾، كما أن الإسلام أباح للناس أن يفكروا، وألا يعتقدوا إلا ما يعتقدونه الحق، وترك مسألة الاعتقاد للحرية الكاملة، فإذا ارتضاه الشخص بحرية واقتناع ودخل فيه فعليه أن يلتزمه⁽³⁵⁷⁾.

ثانياً: احترام مشاعر المسلمين

إن حرية الإيمان لا تتم حتى يضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائر هذا الدين وإظهار عبادته، وهذه الأخيرة لا تتم حتى يحفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم، وكذا ممارسة شعائرهم، وأن لا يحاول الإضرار بهم أو أن يفسد عليهم دينهم، فإن فعل مثل هذا الأمر، مع ضمان حرية إيمانه وشعائره — يُؤخذ بما أدى به غيره⁽³⁵⁸⁾.

لذلك لا يجوز لغير المسلمين المساس بالشعور الديني للمسلمين الذين يعيشون بين ظهرانهم⁽³⁵⁹⁾. وأن يُراعوا حرمة الدولة الإسلامية التي تكفل لهم الرعاية والحماية⁽³⁶⁰⁾. فلا يجوز لهم التناول على الإسلام والمسلمين وذلك بالامتناع عما فيه غضاظة للمسلمين، أو انتقاص لدينهم، كذكر الله تعالى، أو كتابه، أو رسوله أو دينه بسوء، لأن إظهار مثل هذه الأفعال فيه استخفاف بالمسلمين، وطعن في الإسلام، والذميون لم تعقد لهم الذمة للمجاهرة بمثل هذه الأمور⁽³⁶¹⁾، بل عليهم التمتع بحريتهم الدينية وفق الضوابط المقررة لهم، وغير مسموح لهم بالتعدي على مقدسات المسلمين، لأنهم إن فعلوا ذلك، جاز للحاكم المسلم معاقبتهم لما اقترفوه من إخلال بالنظام العام، وقد ذكر أحد النصارى النبي (ص) بسوء القول بحضرة الصحابي عرفة بن الحارث — رضي الله عنه- فرفع الأمر إلى الوالي عمرو بن العاص

(354) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 142.

(355) — وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 156.

(356) — سورة البقرة، الآية (256).

(357) — محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 153.

(358) — حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 207.

(359) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172.

(360) — يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.

(361) — عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، المرجع السابق، ص 322.

— رضي الله عنه—، فقال عمرو: قد أعطيناهم العهد، فقال عرفة: ماعاذ الله أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على سب الله ورسوله، وإنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم مالا طاقة لهم به، وأن نقاتل من ورائهم، وأن نخلي بينهم وبين أحكامهم، إلا أن يأتونا، فنحكم بينهم بما أنزل الله، فقال عمرو: صدقت⁽³⁶²⁾.

ويجب على غير المسلمين في البلاد الإسلامية الامتناع عن إظهار شرب الخمر، وأكل الخنزير، ونحو ذلك مما هو محرم في دين الإسلام، كما يمنع عليهم بيعها للمسلمين لما في ذلك من إفساد للمجتمع الإسلامي، وعليهم عدم إظهار الأكل والشرب في نهار رمضان مراعاة لعواطف المسلمين، وأن كل ما يعتبر منكرا ويكون مباحا في دينهم، عليهم إن فعلوه أن لا يعلنوا به، ولا يظهروا في صورة تحدي لجمهور المسلمين⁽³⁶³⁾.

كما لا يجوز إظهار شعار الكفر في دار الإسلام كإظهار الصليب والأعياد، لأن فيه استخفافا ظاهرا بالملة الإسلامية، وتحديا لأهل الدار، وقد التزموا في الشروط العمرية المباركة بقولهم "ولا نضرب نواقيسنا إلا ضربا خفيفا في جوف كنائسنا"، ويرجع منع ضرب الناقوس لأنه داعي الكفر وأنه من أعظم شعائره، كما أن الآذان عند المسلمين أعظم شعائر التوحيد، وقد كتب عمر بن عبد العزيز أن أمنعوا النصارى من رفع أصواتهم في كنائسهم، فإنها أبغض الأصوات إلى الله عز وجل، وأولها أن تخفض⁽³⁶⁴⁾.

كما منعو كذلك من إظهار أعيادهم كالشعائين والباعوث وهو اليوم الذي يخرجون فيه كما يخرج المسلمون لصلاة العيد، فيمنعون من إظهار الاجتماع، أما إذا قاموا بذلك في الكنائس فلا اعتراض عليه، وتشديد الإسلام على ذلك هو لصيانة الدار وأهلها، والسعي لإزالة الكفر، وقد نهى الإسلام عن حضور أعيادهم واعتبرها الله تعالى زورا لقوله: «والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما»⁽³⁶⁵⁾.

وكذلك عليهم التقيد بضوابط المناقشات الدينية لأنها وإن أباحتها الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعني أن يروجوا للعقائد، والأفكار الهدامة التي تتنافى مع عقيدة الدولة الإسلامية، ذلك أنه ليس من الحرية الدينية استغلال النقاش الديني لنشر الكفر والإلحاد في المجتمع المسلم بدعوى حرية إبداء الرأي في القضايا الدينية⁽³⁶⁶⁾.

الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

القانون الدولي لحقوق الإنسان

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 174.⁽³⁶²⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.⁽³⁶³⁾

— سليم سرار، استيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة

الحاج لخضر، باتنة، 2005، ص 45-47.

— سورة الفرقان، الآية (82).⁽³⁶⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172-173.⁽³⁶⁶⁾

لتوضيح القيود المفروضة على الحق في حرية ممارسة لشعائر الدينية في النظم القانونية، ينبغي معرفة المبررات التي تبرر فرض القيود اللازمة لممارسة هذا الحق. ومن خلال استقراء مختلف النصوص القانونية، سواء ما تعلق منها بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، أم التشريعات الوطنية، نجدها تشير إلى مبررات عديدة، قد يكون بعضها داخلا ضمن البعض الآخر، لذلك سنقتصر على دراسة المبررات الأساسية المتمثلة في حماية النظام العام، حماية الآداب العامة وإحترام حقوق الآخرين وحياتهم.

أولا: حماية النظام العام

حتى نتضح لنا هذه الفكرة جيدا، يجب أولا أن نعرف المقصود من النظام العام، ثم علاقته بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي:

1- تعريف النظام العام:

لم تضع التشريعات تعريفا محددا للنظام العام، رغم إشارة مختلف النصوص القانونية والأحكام القضائية لهذه الفكرة، وورود العديد من تطبيقاتها في مختلف فروع القانون، سواء أكان القانون العام أم الخاص، وذلك نظرا لاتساع مضمون هذه الفكرة ومرونتها، وهذا ما جعل تعريفها يثير جدلا حادا في الفقه، وقد اختلفت وتعددت التعريفات الفقهية والقضائية تبعا لاختلاف وتعدد وجهات النظر في تناولها، ولعل اختلاف هذه التعريفات هو الذي صعب في تحديد وتقييد مدلول هذه الفكرة، غير أن هذا الاختلاف لم يمنع القيام بمحاولات عديدة لصياغة فكرة النظام العام، ووضعها في إطار قانوني محدد، فمن غير المقبول منطقيا ترتيب آثار قانونية على فكرة ينقصها التحديد، مع الإشارة إلى أن جل هذه التعريفات، رغم اختلافها في الألفاظ والعبارات، فإنها تلتقي حول فكرة حماية المصلحة العامة. ولتحديد معنى النظام العام، سنتطرق إلى التعريفات التي وضعها بعض الفقهاء، وإلى ما ذهب إليه الاجتهاد القضائي في هذا الخصوص.

أ- تعريف فقهاء القانون للنظام العام:

بالرجوع إلى فقهاء وشرّاح القانون، نجد بأنه قد وردت عنهم تعاريف عدّة لفكرة النظام العام، وخاصة حين دراستهم لما يميز القواعد الآمرة عن القواعد المكملّة⁽³⁶⁷⁾.
- ففي الفقه الغربي، نجد أن الفقيه إسمان Eisman يعرفه بقوله: «قواعد النظام العام هي تلك الموضوعة لحماية المصالح حتى الفردية منها، والتي تعتبر أساسية للمحافظة على سلام وازدهار المجموعة الاجتماعية (Group Social) موضوع الاهتمام»⁽³⁶⁸⁾.

— محمد حسنين، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (367)

1986، ص36.

— مصطفى العوجي، القانون المدني - العقد مقدمة في الموجبات المدنية، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، (368)

ط1، 1990، ص402.

ويعاب على هذا التعريف أنه وإن كان قد تطرق لأهم الأسس التي يقوم عليها النظام العام "حماية المصلحة"، غير أنه تعرض لها بشكل مجمل، حيث جعل المصلحة العامة والخاصة في نفس الدرجة، دون أن يبين أيهما أكثر مساساً بالنظام العام، فإذا كان النظام العام يقوم على أساس حماية المصالح العامة التي تتعلق بالنظام الأعلى للدولة، فإن ذلك لا ينفي القول بأنه يتعلق أيضاً ويحمي بعض المصالح الخاصة، لأنه من المصالح الخاصة ما فيه تحقيق للمصالح العامة، ومن المصالح العامة ما فيه تحقيق وحماية للمصالح الخاصة في الغالب (369). كما أن التعريف تعرض لذكر جانب من جوانب النظام العام فقط وهو حفظ سلام وأمن المجموعة في حين النظام العام أعم من أن يقتصر على هذا الجانب.

وعرفه العميد "ذكي" بأنه: "المصلحة الاجتماعية أيًا كانت، والتي تمثل النهج المتعارف عليه في دولة معينة" (370).

ويأخذ على هذا التعريف أنه قصر مفهوم النظام العام على المصلحة الاجتماعية التي عرفها بأنها الأسلوب المتبع في دولة ما، إلا أنه لا يمكن حصر مفهوم النظام العام على جانب المصلحة الاجتماعية، بل هي جانب من جوانبه، وهو أوسع من ذلك كما سبق الإشارة إليه.

كما عرفه هيمار "Heimard" بأنه: "مجموعة القواعد الموضوعية من قبل المشرع لحماية المصالح الحيوية في المجتمع" (371).

ويعاب على هذا التعريف حصره لمفهوم النظام العام في النصوص التشريعية، فجعله في إطار ضيق، مع أن النظام العام لا ينحصر مفهومه على ما هو منصوص عليه في القواعد القانونية فقط، بل يؤخذ مفهومه كذلك من الاجتهاد الفقهي والقضائي، إذ قد تصدر المحاكم من القرارات ما فيه إبطال لبعض العقود لمخالفتها للنظام العام، رغم عدم وجود نص قانوني بشأنها، فللقاضي السلطة التقديرية وعليه أن يستلهم المصلحة العامة، ويتقيد بما هو سائد من الآداب ونظم أمته الأساسية، كما عليه أن يأخذ في ذلك الظروف الزمانية والمكانية بعين الاعتبار ليصدر هذه القرارات (372).

أما في الفقه العربي، فنجد أن الدكتور "حسن كيرة" يعرف النظام العام بأنه: «مجموعة المصالح الأساسية الجماعية أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً، دون استقراره عليها» (373).

ويلاحظ على هذا التعريف أنه ذكر أهم أسس النظام العام المتمثلة في المصلحة الجماعية غير أنه لم يحدد طبيعة هذه المصالح الأساسية أو الأسس والدعامات، فمثلاً في الفقه الإسلامي تعد المصالح الدينية

— عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي -مقارناً بالقانون الوضعي-، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، (369) ص152.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 177. (370)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 402. (371)

— حليلة آية حمودي، المرجع السابق، ص 40. (372)

— حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى)، ص 47. (373)

هي الدعامة الأولى التي تقوم عليها بقية المصالح الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

وعرفه زهدي يكن بقوله: «... كل ما يرتبط بمصلحة عامة تمس النظام الأعلى للمجتمع، سواء كانت هذه المصلحة سياسة (مثل أغلب روابط القانون العام)، أو اجتماعية (مثل القوانين الجزائية وما يتعلق بتكوين الأسرة وحالة الأشخاص المدنية والأهلية)، أو اقتصادية (كالقواعد التي تنص على حماية الملكية والقواعد التي تجعل التنافس حراً أمام الجميع)، أو خلقية وهي التي يعبر عنها بقواعد الآداب»⁽³⁷⁴⁾.

وبتحقق هذا التعريف نلاحظ أنه اشتمل على أغلب المصالح التي يقوم على حمايتها النظام العام في الدولة، ولكنه اغفل كغيره من التعاريف الدعامة الأولى، ومقدمة كل المصالح، والتي فيها ثبات القواعد والمبادئ التي يبنى عليها النظام العام في الدولة وهي المصلحة الدينية.

في حين يرى الدكتور توفيق حسن فرج بأن النظام العام هو: «مجموعة الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها كيان المجتمع»⁽³⁷⁵⁾. وهو تقريبا نفس تعريف الدكتور جمال الدين محمد محمود للنظام العام، حيث عرفه بأنه: «مجموعة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في مجتمع معين»⁽³⁷⁶⁾.

والاختلاف بين التعريفين يكمن في كون التعريف الثاني أغفل الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها النظام العام بالمقارنة مع التعريف الأول.

ويرى الدكتور غالب علي الداوودي أن النظام العام يصعب تحديده بدقة إذ لا يوجد له تعريف جامع مانع ومستقر يحدد المقصود به، وذلك رغم محاولات عديدة لضبطه، وعلى هذا الأساس فضل معظم المشرعين عدم إعطاء تعريف محدد له، واكتفوا بتقريب معناه إلى الأذهان وبناء أساسه على فكرة المصلحة العامة وبناء على ذلك رأى الدكتور غالب بأن النظام العام: "هو المصالح الجوهرية الأساسية والمثل العليا التي ترتضيها الجماعة لنفسها، ويتأسس عليها كيانها كما يرسمه نظامها القانوني، سواء أكانت هذه المصالح الأساسية والمثل العليا سياسية أم إجتماعية أم اقتصادية أم خلقية أم دينية، والإخلال بها يعرض كيان الجماعة للتصدع والإنهيار"⁽³⁷⁷⁾.

يتبين من خلال التعاريف السابقة الذكر أن فكرة النظام العام تتسع وتضيق تبعاً لاختلاف الأسس الفكرية التي ينطلق منها كل فقيه، حيث تضيق هذه الفكرة في الدول التي تسود فيها المذاهب الفردية،

— زهدي يكن، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 77-78.⁽³⁷⁴⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، 177.⁽³⁷⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 178.⁽³⁷⁶⁾

١- غالب علي الداوودي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية — دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010، ص 235-236.⁽³⁷⁷⁾

لأنها تطلق الحرية للفرد فلا تتدخل الدولة في أموره، بينما تتسع عندما تغلب المذاهب الجماعية، إذ تصبح الدولة تقوم بشؤون كانت تتركها للفرد⁽³⁷⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أنه رغم اجتهاد الفقهاء في محاولة منهم لوضع تعريف جامع مانع لفكرة النظام العام إلا أن هذه المحاولات لم تحقق غرضها، ذلك أن فكرة النظام العام هي في الحقيقة فكرة يشوبها الكثير من الغموض، ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول: «إن النظام العام يستمد عظمتة من ذلك الغموض الذي يحيط به، فمن مظاهر سموه أنه ظل متعاليا على كل الجهود التي بذلها الفقهاء لتعريفه»⁽³⁷⁹⁾.

ب- تعريف الاجتهاد القضائي للنظام العام:

نتيجة لعدم تحديد المشرع لمفهوم النظام العام بنص تشريعي، فتح ذلك باب الاجتهاد أمام الجهات القضائية لتحديد هذا المفهوم، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وضرورات حماية المصلحة العامة، واحترام القوانين الإلزامية، ومما يلاحظ على هذا الاجتهاد أنه لم يخرج في عمومته عن الإطار الفقهي السابق بيانه⁽³⁸⁰⁾.

غير أن ما يجب الإشارة إليه أن سلطة قاضي الموضوع فيما يتعلق بتحديد ما ينطبق عليه مفهوم النظام العام هي سلطة مقيدة برقابة محكمة النقض، وعليه فإن قاضي الموضوع، يجب عليه الالتزام بتقاليد وعادات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، فلا يجوز له اللجوء إلى مجتمع آخر ليستقي منه مفهوم النظام العام، كما لا يجوز له أن يحدد فكرة النظام العام تبعا لمعتقداته وآرائه الشخصية، خاصة إذا كانت متعارضة مع ما هو مستقر في ذلك المجتمع⁽³⁸¹⁾.

وسنورد فيما يلي بعض الأحكام التي تضمنت مفهوما للنظام العام.

في قرار صادر عن المحكمة الفدرالية السويسرية 1957 اعتبرت فيه هذه الأخيرة "أن النظام العام هو مجموعة القوانين والمراسيم، والقرارات التي تشكل قانون الدولة الوضعي⁽³⁸²⁾".

والملاحظ أن هذا الحكم الذي اعتمدته المحكمة السويسرية فيه تضيق لمصادر النظام العام، حيث حصرت في القوانين والمراسيم والقرارات، وهو ما لم يقبله الفقه الذي اعتبر أن النظام العام لا ينحصر على التشريع فحسب، وإنما يمتد إلى كل ما يعتبر متصلا بالمصلحة العليا للمجتمع، وبالأسس التي يقوم عليها⁽³⁸³⁾.

كما اعتبرت إحدى المحاكم الابتدائية اللبنانية في حكم صادر عنها بتاريخ 1979/11/5م (النشرة القضائية لسنة 1974م، 498) أن: «القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلزام بوجه عام، منشأة المعارف، (378)

الإسكندرية، 2003، ص326-327.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (379)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص403. (380)

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (381)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص404. (382)

— مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص404. (383)

تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد الذين يجب عليهم جميعا مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز أن يناهضوها باتفاقات فيما بينهم حتى لو حققت هذه الاتفاقيات لهم مصالح فردية، وذلك لأن المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامة⁽³⁸⁴⁾.

والملاحظ على هذا التعريف أنه رغم تحديده لطبيعة المصلحة المتعلقة بالنظام العام، وهي المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة لمساسها بالنظام الأعلى للدولة، إلا أن قواعد النظام العام أوسع من أن تقتصر على مجرد تحقيق وحماية المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماسة بالنظام الأعلى للمجتمع وتعلو على المصالح الفردية، إذ أن قواعد النظام العام في الدول الإسلامية تعتبر المصالح الدينية والأخلاقية أسمى أسسها وأهدافها ويتبين بذلك أن المحكمة تبنت في حكمها هذا المفهوم الفقهي للنظام العام.

وبذلك تختلف فكرة النظام العام باختلاف المجتمعات والدول والأزمنة من خلال اختلاف الإيديولوجيات السياسية، والاجتماعية والثقافية، فما يعتبر من النظام العام في دولة ما قد لا يعتبر كذلك في دولة أخرى، لذا تعتبر فكرة النظام العام فكرة نسبية من حيث الزمان والمكان، كما أنها فكرة متطورة في المجتمع الواحد تبعا لما قد يحدث من ظروف متغيرة، فمثلا كان تعدد الزوجات أمرا مشروعاً غير مخالف للنظام العام في تركيا سابقاً، لكن يعد اليوم عدم تعدد الزوجات هو من النظام العام في تركيا، وكذا الأمر في العراق إذ كان ذلك مباحاً بصورة مطلقة حتى سنة 1959م، ثم صار ممنوعاً في بعض الحالات ومخالفاً للنظام العام⁽³⁸⁵⁾، إلا أن فكرة النظام العام وإذ كانت متطورة في المجتمع، فإنها يجب أن تكون موحدة داخل المجتمع الواحد، بحيث تكون قوانين الدولة نابعة من مفهوم موحد للنظام العام⁽³⁸⁶⁾.

ونشير إلى أن فقهاء القانون الوضعي قد حددوا صراحة عناصر النظام العام وحصرها في حفظ الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة، والآداب العامة، وعرفت بالعناصر التقليدية لتتوسع بعد ذلك لتشمل مختلف شؤون الحياة، وتعتبر الآداب العامة هي العنصر المعنوي لفكرة النظام العام، أما عناصره المادية فتتمثل في الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة⁽³⁸⁷⁾.

على أن المقصود بالأمن العام كعنصر من عناصر النظام العام هو المحافظة على السلامة العامة باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات اللازمة لمنع كل الأخطار التي تهدد الناس وسلامة أجسادهم وأموالهم، ومصادر هذه الأخطار قد تكون الطبيعة كالزلازل والفيضانات، أو الحيوانات المفترسة أو الموبوءة أو المسعورة، أو الأشياء كالسيارات والآلات، أو طبيعة الحياة الاجتماعية كالتجمهرات،

(384) - مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص 404.

(385) - غالب على الداودي، المرجع السابق، ص 236-238.

(386) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 163.

(387) - يعتبر أول وأقدم نص تشريعي في العالم تعرض لتحديد العناصر المادية لفكرة النظام العام كهدف لنشاط الضبط الإداري، القانون البلدي الفرنسي الصادر في 28 أوت 1791، كما أن القانون البلدي الفرنسي الصادر في 5 أفريل 1884 حدد عناصر النظام العام المادية في مادته 97، أما المشرع الجزائري فقد حددها في المادة 237 من قانون البلدية.

والاجتماعات العامة، وقد تكون الإنسان كظاهرة الإجرام، في حين يقصد بالسكينة العامة اتخاذ كل الإجراءات والأساليب الرقابية اللازمة للقضاء على مصادر وأسباب الإزعاج والقلق التي تهدد الراحة العامة مثل إجراءات محاربة الضوضاء التي تسببها الأجراس والأبواق، وضوضاء الاحتفالات، أما الصحة العامة، فتعني اتخاذ كل الإجراءات والاحتياطات والأساليب الصحية الوقائية لمنع وجود المخاطر الصحية التي تهدد الإنسان في صحته كالأمرض والأوبئة⁽³⁸⁸⁾.

2-علاقة النظام العام بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

عند ذكر مصطلحي الحرية والنظام العام، يبدو أنهما وصفان متضادان، وقد شاع ذلك أول الأمر في الفكر الليبرالي، إذ أظهر أنصار هذا الفكر عداً كبيراً لفكرة النظام العام نتيجة لإساءة استعمال هذه الفكرة لقهر الحرية، وبعد ذلك حاول الليبراليون التوفيق بين هذين المصطلحين، كما أن الفكرة التي شاعت بأن الحرية مقدسة، ويتمتع بها الأفراد بالطبيعة، وقبل الدخول في المجتمع والارتباط معه بالعقد الاجتماعي، كما يرى أصحاب العقد الاجتماعي، قد زالت وحلت محلها فكرة جديدة تنتظر إلى الحرية باعتبارها ذات منشأ اجتماعي، وعليه، فلا يجوز الاعتراف بأية حرية للفرد خارج نطاق الجماعة التي ينتمي إليها⁽³⁸⁹⁾.

ولما كان المجتمع هو مصدر حرية الفرد، كان على هذا الأخير الانصياع لأوامره، لأن في هذا الانصياع تحقيق لدوام حياة المجتمع، واستقراره سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، أما إذا كانت الحرية مطلقة بلا قيود، فإنها ستفقد معناها وتتحول إلى فوضى⁽³⁹⁰⁾.

لذلك، فإن حماية المجتمع تقتضي عدم السماح للأفراد أو المجموعات بالوصول في ممارستهم لحياتهم الأساسية إلى حد تهديد هذا الكيان⁽³⁹¹⁾، فتقييد بذلك حريتهم وفقاً لدواعي النظام العام الذي وإن كان يوجب تقييد الحرية، إلا أن ذلك لا يعني أنه ينتقص منها، بل إنما هو ضروري لممارستها لأن الخروج عنه يجعل هذه الحرية فوضى وتمرد، مما يؤدي بالمجتمع إلى الهاوية، لذا يمكن القول بأن تعارض الحرية مع النظام العام مبالغ فيه، لأن حدوث ذلك التعارض يكون في حقيقة الأمر بين الحرية والسلطة التي تتذرع بحماية النظام العام، فالسلطة هي التي تُقيد هذه الحرية، بل وتصادرها أحياناً، لذلك

— لمزيد من المعلومات عن العناصر المادية للنظام العام، أنظر: (388)

- سليمان محمد الطماوي، الوجيز في القانون الإداري "دراسة مقارنة"، (دون معلومات أخرى)، ص 626.
- عمار عوابدي، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 400.
- مصطفى أبو زيد فهمي، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1995، ص 191-195.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 178-179. (389)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 179. (390)

— خضر خضر، المرجع السابق، ص 266. (391)

قيل بأن "النظام العام لا يعني إهدار الحريات أو الانتقاص منها، وإنما هو عنصر أساسي في تعريفها"⁽³⁹²⁾.

وعلى هذا الأساس، يجب وضع الضوابط اللازمة للنظام العام للحيلولة دون تحوله إلى مطية للسلطة لانتهاك الحريات العامة والتي من بينها الحق موضوع الدراسة – إذ أن عملية التمييز بين حماية النظام العام، وبين استغلاله لكبت وقمع الحريات العامة هو أمر في غاية الدقة وبمثابة خيط رفيع، لذا على السلطة عند التعامل مع هذه الحريات أن تتنبه لهذا الخيط الرفيع، وأن تجتنب وضع قيود ليس لها مبرر تكبل بها هذه الحريات بحجة حماية النظام العام⁽³⁹³⁾.

ويعتبر الدكتور **هاني سليمان الطعيمات** أن المقصود بالنظام العام الذي بموجبه تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو ذلك المناخ الديني السائد في المجتمع، والمحكوم بما تؤمن به الجماعة من قيم ومثل عليا اصطلحت على الحياة معا في ظلها، وهي تمثل في ذات الوقت الإطار العام لممارستهم وسلوكهم المجتمعي، فمثلا فكرة النظام العام المقيد لحرية ممارسة الشعائر الدينية في المجتمع المصري تعني ذلك النظام العام للمجتمع الخاضع لأحكام الشريعة الإسلامية، لذلك تمت مصادرة ما من شأنه الإساءة إلى الدين الإسلامي أو تشويهه أو التشكيك في مبادئه من مؤلفات ومطبوعات، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل امتد إعمال قيد النظام العام إلى إصدار الأزهر الشريف لبيان رسمي يدحض المفتريات التي تضمنتها هذه الكتب⁽³⁹⁴⁾، كما تم منع الديانات الوضعية والمذاهب الخارجة عن الأديان السماوية لتعارض وجودها أو الاعتراف بها مع النظام العام السائد في المجتمع المصري والمحكوم بعقيدة عدم السماح بوجود غير الديانات السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، اليهودية)⁽³⁹⁵⁾.

لذلك لم يكن غريبا أن تصف المحكمة العليا المصرية البهائية بالخلل، وتقرر حل المحافل التي يجتمع فيها البهائيون ويمارسون شعائرهم داخلها⁽³⁹⁶⁾.

وقد ذكرت المقررة الخاصة للأمم المتحدة بشأن حرية الدين والمعتقد أسماء جهنجير في تقريرها المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر 2005م، أنها قد طلبت في عام 2005م من مصر تصريحا بزيارة البلاد، لكنها لم تتلق ردا، كما أدرجت المقررة الخاصة في تقريرها حول التبرير المصري الرسمي لعدم الاعتراف للبهائيين والمتحولين عن الإسلام بحقهم في حرية ممارسة العقيدة التعليق التالي:

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 179-180.⁽³⁹²⁾

– أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى)،⁽³⁹³⁾ ص 43.

– من بين هذه الكتب التي تعرضت للدين الإسلامي وللرسول (ص) كتاب سلمان رشدي الذي صدر في لندن أنظر:⁽³⁹⁴⁾ - توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006، ص 274. - سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005، ص 270. www.ar.wikipedia.org/wiki أنظر أيضا للموقع: حرية التعبير

– هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 179.⁽³⁹⁵⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي – دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية⁽³⁹⁶⁾ بالأماكن المقدسة في فلسطين، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001، ص 37.

على الدول أن تكفل للأشخاص الموجودين على أراضيها والخاضعين لسلطتها القانونية، بما في ذلك الأفراد المنتمين لأقليات دينية، ممارسة الدين أو المعتقد الذي يختارونه دون إكراه أو خوف⁽³⁹⁷⁾.

وفي تقريرها المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان في مارس 2006م، كتبت المقررة الخاصة أنها قد أثارت مع الحكومة المصرية مرتين على الأقل في 15 أبريل 2004م وفي 15 ماي 2005م مسألة مطالبة الشخص بإدراج ديانته في بطاقات تحقيق الشخصية وغيرها من الوثائق، وفي رسالتها في شهر ماي إلى الحكومة، أبدت قلقها من كون "الاستمارات الخاصة بطلب الحصول على أوراق إثبات الشخصية تحتوي حاليا على ثلاثة انتماءات دينية للاختيار من بينها وهي الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن أتباع الطوائف الدينية الأخرى أو غير المؤمنين لا يتمكنون من تسجيل ديانتهم أو ترك خانة الديانة خالية"⁽³⁹⁸⁾.

وعلى الرغم مما جاء في مختلف التقارير الدولية بخصوص وضع البهائية في مصر، فقد استقر كل من القضاء الإداري، والجمعية العمومية لقسمي الفتوى، والتشريع بمجلس الدولة على أن حال البهائية لا يجوز القياس بينها وبين الأديان الأخرى التي اعتبر الإسلام معتنقيها من أهل الذمة، كما أنه لا يجوز الاحتجاج بحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية التي كفلها الدستور للقول بوجود الاعتراف بالبهائية، ويترتب على ذلك هو أنه يجب أن تكون حرية العقيدة وممارستها منبثقة عن الأديان السماوية وفي إطار النظام العام⁽³⁹⁹⁾.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ليست من الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها، فإنها تعتبر مخالفة للنظام العام في مصر، وبالتالي يُمنع مباشرة أي تصرف لأتباعها أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات، وتطبيقا للقانون رقم 263 لعام 1960م، أصبح من المحظور إقامة شعائر البهائية، ولما كانت طقوس الزواج من الشعائر، فإنه لا تجوز ممارستها وفقا للبهائية، الأمر الذي يستوجب عدم الاعتداد بهذا الزواج الباطل وعدم توثيقه⁽⁴⁰⁰⁾.

أما فيما يتعلق بحظر بعض الجامعات المصرية دخول الطالبات المنقبات إلى الحرم الجامعي، فقد استقرت المحكمة الإدارية العليا على أن يظل النقاب طليقا في غمار الحرية الشخصية ومحررا في كنف الحرية العقيدية، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة، أو منعه بصورة كلية، لما ينطوي عليه ذلك من مساس بالحرية الشخصية، ومن تقييد لحرية العقيدة، فضلا على أن القانون لا يحرمه، والعرف لا ينكره⁽⁴⁰¹⁾.

(397) – Rapport spécial sur la liberté de la religion ou de conviction Résolution n°1986/20 de la Commission des droits de l'homme, 10 mars 1986, p.3.

(398) – Ibid, p.3.

(399) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 498-499.

(400) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع نفسه، ص 498-500.

(401) – قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص 592-593.

ونشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كانت المحكمة العليا المصرية قد أنصفت الطالبات بارتداء النقاب، فإن مجلس الدولة الفرنسي لم يفعل ذلك بالنسبة للحجاب، وإن كان موقفه في البداية اتجه إلى حرية الطالبات المحجبات بالمدارس والجامعات الفرنسية وهو ما قضى به في العديد من أحكامه، إذ ألغى القرارات الصادرة عن بعض المدارس الفرنسية بطرد بعض الطالبات المسلمات لارتدائهن الحجاب، مستندا في ذلك إلى حرية التعبير المعترف بها للطلبة في إطار مبادئ الحياد والعلمانية، غير أن هذا الموقف تغير، حيث حظرت الحكومة الفرنسية دخول الطالبات المحجبات إلى المدارس والجامعات، وقد حذا مجلس الدولة الفرنسي حذو الحكومة الفرنسية في هذا الصدد⁽⁴⁰²⁾.

وقد أثارت مشكلة الحجاب جدلا كبيرا داخل وخارج فرنسا خاصة بعد صدور قانون منع الرموز الدينية في 2004/02/10م، وتعتقد الدكتورة خير الدين شماسة أن ما حدث في فرنسا قد يتكرر في بلدان أوروبية أخرى، وذلك على الرغم من إعلان دول عديدة تحتضن جاليات إسلامية كألمانيا، وإسبانيا وبلجيكا (2,9%)، وبريطانيا (3,4%)، وهولندا (1,9%) والسويد (4%) مخالفة القانون الفرنسي لحقوق الإنسان، وبأنها لا ترغب في تقليد الموقف الفرنسي، بل أن بريطانيا عبرت عن سعادتها لكونها متعددة الثقافات، ولا يههما منع النساء من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰³⁾.

غير أن تخوف الأستاذة شماسة خير الدين كان في محله، إذ ثبت مجلس الدولة البلجيكي قرار حظر الحجاب، ومنع الاعتراض عليه مؤكدا أن هذا القرار لا يتعارض مع قيم الحرية والمساواة، وقد جاء هذا القرار كرفض لطلب تقدمت به حركة مناهضة العنصرية وكرهية الأجانب التي طالبت الحكومة بإلغاء التشريعات التي تسمح للمؤسسات البلجيكية بمنع طلابها من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰⁴⁾، إلا أنه من المهم أن نشير إلى أن قضية الحجاب قد عادت إلى أدراج البرلمان الفرنسي بعد أن أثار قانون الرموز الدينية جدلا كبيرا، ومازالت المناقشات البرلمانية حول هذه القضية لم تحسم إلى اليوم.

وبصدد هذه القضية أعربت لجنة حقوق الطفل في ملاحظاتها الختامية بشأن التقرير الدوري الثاني لفرنسا عن قلقها تجاه تزايد التمييز، خاصة التمييز القائم على أساس الدين، ومن أن التشريع الجديد بشأن ارتداء الرموز الدينية في المدارس العامة قد يتجاهل مبدأ مصالح الطفل الفضلي، وحق الطفل في الوصول إلى التعليم، وتوصي هذه اللجنة الدولة الطرف (فرنسا) بأن "تنظر في إيجاد وسائل بديلة، بما في ذلك الحلول الوسط للحفاظ على علمانية المدارس العامة، مع ضمان عدم انتهاك الحقوق الفردية وعدم استبعاد الأطفال من النظام المدرسي أو المجالات الأخرى أو تهمة بشمهم بفعل هذا التشريع⁽⁴⁰⁵⁾.

وقد كشفت التقارير عن مجموعة من الضوابط المتعلقة بارتداء رموز دينية في أكثر من 25 بلدا في مختلف أنحاء العالم، وقد أثر ذلك على العديد من الأديان، ولا تزال مسألة الرموز الدينية مثار جدل

— عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع السابق، ص 496-497. (402)

— شماسة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب والحدود"، المرجع السابق، ص 193-194. (403)

(— "بلجيكا تثبت قرار منع ارتداء الحجاب في المدارس"، نقلا عن وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 2009/04/07. (404)

(405) — "Civil and political...", E/CN.4/2006/5, Op.Cit, p.13.

في عدد من البلدان، وهناك عدة مستويات من الضوابط المتصلة بارتداء الرموز الدينية بما في ذلك الأحكام الدستورية والقوانين التشريعية على المستوى الوطني، والقواعد الخاصة بالمنظمات أو المؤسسات العامة أو الخاصة (مثل قوانين المدارس)، والأحكام الصادرة عن المحاكم ويواجه التلاميذ في المدارس الابتدائية والثانوية خطر الطرد من نظام التعليم العام، بينما يواجه المعلمون التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة في نهاية المطاف، وعلى المستوى الجامعي، يواجه الطلاب أيضا التعرض للطرد أو الحرمان من استلام الشهادات مالم يتقيدوا بالتعليمات المتعلقة بالرموز الدينية، أما أساتذة الجامعات فمن المحتمل عدم تعيينهم أصلا، وفي محيط العمل بشكل عام هنالك إمكانية التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة بسبب وضع الرموز الدينية وقد يؤثر هذا الأمر على العاملين في مؤسسات خاصة، والموظفين العموميين على حد سواء، فضلا عن التأثير على أعضاء البرلمانات والعسكريين، وعند وضع قواعد محددة تحكم اللباس بالنسبة للصور الشخصية التي توضع على بطاقات الهوية، مثل بطاقات الإقامة الدائمة وتأشيرات الدخول، وجوازات السفر، ورخص القيادة، كما يواجه الأشخاص إمكانية عدم الحصول على بطاقة هوية رسمية⁽⁴⁰⁶⁾.

وقد انتقد المقرر الخاص السابق السيد عمر عبد الفتاح، بصفة خاصة فرض بعض البلدان ارتداء ملابس ذات طابع ديني علنا. ووردت تقارير عن المعاقبة بالجلد أو الغرامة، وتزايد عدد النساء اللاتي تعرضن للهجوم في الشارع أو حتى القتل بعد تهديدهن بسبب عدم وضع الرموز الدينية، وعقب الزيارات الميدانية، قدم المقرر الخاص السيد عمر عبد الفتاح حولا ممكنة بالحث على عدم جعل الثياب أداة سياسية، والدعوة إلى اتخاذ مواقف مرنة، ومتسامحة في هذا المجال، وأكد في نفس الوقت أن التقاليد والعادات جديرة بالاحترام، وأشار في دراساته إلى ما يحتمل أن يعنيه وضع الرموز الدينية، لا سيما بالنسبة إلى وضع التلاميذ في نظام التعليم الرسمي⁽⁴⁰⁷⁾.

ووفقا للتعليق رقم 22 للجنة حقوق الإنسان على المادة 18 من العهد فإن "ممارسة أو إقامة شعائر الدين أو المعتقد قد لا تقتصر على الطقوس فحسب، لكنها ربما تشمل أيضا عادات مثل ارتداء ثياب أو أغطية رأس متميزة"⁽⁴⁰⁸⁾.

ونشير هنا إلى البلاغ رقم 2000/931م هو دببير غانوفاً ضد أوزبكستان والمتعلق بطلبة مسلمة في معهد اللغات الشرقية بولاية طشقند، يزعم أنها أوقفت من الدراسة بسبب ارتداء الحجاب وفي 5 نوفمبر 2004م، ونظرا لعدم قيام الدولة الطرف بتقديم أي مبررات، خلصت غالبية أعضاء لجنة حقوق الإنسان إلى أن الفقرة 2 من المادة 18 من العهد قد انتهكت، كما أكدت اللجنة أن "حرية إظهار دين الشخص تشتمل على حق المرء في أن يرتدي علنا ثوبا أو لباسا يتماشى مع معتقده أو دينه، فضلا على ذلك، فإن اللجنة ترى أن منع شخص ما من ارتداء لباس ديني علنا أو سرا قد يشكل انتهاكا لأحكام

(406) — Idem, p.10-11.

(407) — Idem, p.11.

(408) — Idem, p.12-11.

الفقرة 2 من المادة 18 التي تحظر تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين»⁽⁴⁰⁹⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أنه يمكن الإحتجاج بحرية الدين أو المعتقد من حيث الحرية الإيجابية للأشخاص الراغبين في ارتداء أو إظهار رموز دينية، ومن حيث الحرية السلبية للأشخاص الذين لا يرغبون في مواجهة مسألة ارتداء هذه الرموز أو إكراههم على ذلك، كما يمكن للتلاميذ الذين طردوا من المدارس بسبب ارتداء رموز دينية وفق دينهم أو معتقدتهم الإحتجاج بحق كل إنسان في التعليم، علاوة على أنه قد يتعرض للخطر أيضا حق الوالدين أو الأوصياء الشرعيين في تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقا لدينهم أو معتقدتهم آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها، ومن جهة أخرى قد تحاول الدولة الإحتجاج بالحرية المذهبية للنظام المدرسي، وبالرغبة في المحافظة على الانسجام الديني في المدارس، ووفقا للرأي الفردي لعضو لجنة حقوق الإنسان السيدة روث ودجود في قضية "هود يبييرغانوفا" يجوز للدولة أن تقيد أشكال اللباس التي تتدخل مباشرة بالتعليم الفعال⁽⁴¹⁰⁾.

وقد اعترضت القاضية تولكتر على الطريقة التي اتبعتها غالبية المحاكم الأوروبية في تطبيق مبادئ العلمانية والمساواة (إذ يبدو أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تميل أكثر إلى السماح للدول بتقييد حرية الأفراد الإيجابية في مجال الدين أو المعتقد)، وأوضحت أن "الوقائع والأسباب القطعية التي لاشك في مشروعيتها" هي فقط التي يمكن أن تسوغ تقييد حق تكفله الاتفاقية وليس مجرد الإحساس بالانزعاج⁽⁴¹¹⁾.

وفي تقريرها لعام 2009م، أعربت المقررة الخاصة عن أوجه قلقها تجاه التشريعات التي تحد بدون داع من حق الفرد في الإجهار بدينه أو معتقده، ولا سيما من خلال شروط التسجيل أو القيود المفروضة على أماكن العبادة، والتعليم الديني، والكتب الدينية، وفيما يتعلق باعتناق دين آخر، أرسلت المقررة الخاصة رسائل متعددة تتعلق بجزاءات تم فرضها على أشخاص بعد اعتناق دين آخر غير الدين الغالب⁽⁴¹²⁾.

ومن خلال ما تقدم في قضية الرموز الدينية يمكن القول انه عند التعامل مع مسألة حظر هذه الرموز ينبغي التساؤل أولا عن أهمية ارتداء الرموز الدينية بالنسبة للشخص وما علاقة ذلك بالمصالح المتضاربة، خاصة بمبادئ العلمانية والمساواة، وثانيا عن الجهة التي تتخذ القرار بشأن هذه المسائل، بمعنى هل يجب أن تترك المسألة للأفراد أنفسهم، أو للسلطات الدينية، للإدارة الوطنية، أو المحاكم أو الآليات المعنية بحقوق الإنسان، مع الإقرار بأن مبدأ "هامش التقدير" قد يسهل الخصائص الإثنية والثقافية

(409) – Idem, p.13.

(410) – I dem, p.15.

(411) – I dem, p.14.

(412) – "Promotion and protection...",A/HRC/10/8, Op. Cit, p.10-11.

والدينية، ويجب أن لا يؤدي هذا النهج إلى التشكيك في توافق الآراء الدولي بأن حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة، كما يجب أن يكون الهدف الأساسي هو صون حرية الدين أو المعتقد الإيجابي والذي يتجلى في إقامة الشعائر والممارسة من خلال ارتداء وإظهار الرموز الدينية بصورة طوعية، وصون الحرية السلبية أيضا المتمثلة في عدم الإكراه على ارتداء وإظهار الرموز الدينية على حد سواء، وفي ذات الوقت يجب الموازنة بين حقوق الإنسان المتضاربة.

كما يجب الإشارة إلى أن المرسوم الذي يحدد شروط ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر الصادر في 28 فيفري 2006م هو الأول من نوعه في الوطن العربي وشمال إفريقيا، وقد أثار ردود فعل خارجية، خاصة من طرف بعض الدول الكبيرة، والتي رأت في القانون تضييقا على حرية المعتقد، بالرغم من أنه جاء ليتزامن وتزايد حملات التبشير داخل الجزائر والتي استغلت الفراغ القانوني الذي تم استدراكه بفضل هذا الأمر.

أما في إطار الصحة العامة التي تعرف بأنها التوافق والتكامل في جوانب الإنسان البدنية والنفسية، فيتصور أن تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية إذا كانت تلك الممارسة ستؤدي إلى انتشار مرض ما وتضر بالصحة العامة، فمثلا يحتفل المسلمون بمولد بعض أهل البيت ويجتمعون أمام الضريح لإحياء هذا الاحتفال، فلو كان هذا التجمع في مكان ينتشر فيه فيروس معين ضار بالصحة، وينتقل عن طريق الهواء والاجتماع، فيمكن أن تمنع ممارسة تلك الشعيرة حفاظا على الصحة العامة⁽⁴¹³⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد أسماء **جاهانغير** إلى سابقة قانونية دولية ذات صلة بالموضوع، بما في ذلك إلى آراء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بشأن بلاغ يتعلق بإنهاء عقد عمل لعامل من طائفة السيخ يرتدي عمامة في حياته اليومية، رفض ارتداء خوذة واقية أثناء عمله في شركة وطنية للسكك الحديدية، وردا على شكوى العامل بقيام الشركة بالتمييز ضده بالاستناد إلى دينه، ذكرت اللجنة "أن التشريع الذي يقضي بحماية العمال العاملين في وظائف فيدرالية من الإصابات من صدمات التيار الكهربائي بارتداء خوذة صلبة يعتبر تشريعا معقولا، ويهدف إلى تحقيق أغراض منطقية تتماشى مع العهد"، وقد أكدت المقررة الخاصة على أن دولة أخرى أصدرت بشأن نفس الموضوع، تشريعا محددا يعفي العاملين السيخ من شرط ارتداء خوذة الأمان في مواقع البناء ويوفر لهم حماية من التمييز في هذا الصدد⁽⁴¹⁴⁾.

ويمكن تفسير رأي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذه القضية على أنها رأت بأن وضع هذه الحوذة الواقية للرأس من شأنه أن يحمي العمال من خطر الإصابات وبالتالي المحافظة على صحة العمال أثناء أداء عملهم فاستندت بذلك لنص المادة 3/18 من العهد التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لحماية الصحة العامة.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (413)

"Promotion and Protection ..." A/HRC/10/8, Op. Cit, p.16-17. — (414)

كما نشير بخصوص سريان القوانين المتعلقة بمكافحة الأمراض إلى الطعن رقم 61/1068 الذي فصلت فيه اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بقرارها الصادر في 14 ديسمبر 1962م، والقاضي بأن القانون الهولندي لا يتضمن إخلالا بالمادة 9 من الاتفاقية التي أسس عليها الطاعن طعنه ما دام أن الحق الذي تشير إليه المادة 1/9 من الاتفاقية يمكن طبقا للفقرة الثانية من نفس المادة أن ترد عليه القيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون إجراءات ضرورية في كل مجتمع ديمقراطي لحماية الصحة، وأشارت اللجنة إلى أن موافقة البرلمان الهولندي على قانون 1952م كان ضروريا للوقاية من طاعون البقر، لأن عبارة "حماية الصحة" الواردة في المادة 2/9 تسري كذلك على الإجراءات الخاصة بمنع انتشار الأمراض بين الحيوانات، لأنه مما لا شك فيه، أن مثل هذه الإجراءات ضرورية في كل مجتمع حديث وتهدف لتحقيق مصلحة عامة، وعليه، لا يعد الالتزام بالخضوع للإشراف الطبي على تربية المواشي مخالفا للمادة 9 من الاتفاقية⁽⁴¹⁵⁾.

وبذلك أنصفت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الحكومة الهولندية برفضها التسليم بما ذهب إليه الطاعن بأن حقه في حرية العقيدة قد انتهك بموجب القانون الهولندي لعام 1952م، واستندت الجنة في ذلك إلى المادة 2/9 التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لدواعي الصحة العامة. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن تشويه الأعضاء التناسلية للإناث المعروف باستئصال البظر أو ختان الإناث هو أشهر الممارسات الضارة بصحة المرأة، وطبقا لأرقام منظمة الصحة العالمية، فإن ما بين 85 و115 مليونا من النساء والبنات الصغيرات تعانين من تشويه الأعضاء التقليدية التناسلية في إفريقيا وآسيا، وطبقا لنفس المصدر فإن مليونين معرضات لهذا التشويه كل عام، وتنتشر هذه الممارسة التي يتغير شكلها من بلد لآخر في 26 بلدا إفريقيا، وفي بلدان آسيوية وفي مجتمعات المهاجرين في أوروبا وأمريكا، وفي المجتمعات اليهودية ذات الأصول الإثيوبية أو البدوية في إسرائيل، ويبدو أن هذه الممارسة غير مرتبطة بدين معين⁽⁴¹⁶⁾.

وقد لاحظت المقررة الخاصة المعنية بالممارسات التقليدية أن التشويه "يعود إلى مجموعة كاملة من المعتقدات والقيم والسلوكيات الثقافية والاجتماعية التي تحكم حياة مجتمعات معينة"، وبالتالي ضرورة توخي الحذر لدى تناول أي تدبير يهدف إلى القضاء عليها، ويمارس الختان في مجتمعات متنوعة تنتمي لتقاليد دينية مختلفة، وتتمثل أكثر أشكاله تطرفا في الختان الفرعوني، حيث يتم استئصال البظر والشفرتين وهو أكثر ضررا على صحة البنات الصغيرات (يمارس في الصومال، وجيبوتي، السودان ومالي، مصر، إثيوبيا) إلا أن بعض المجتمعات تمارس شعائر رمزية ولا تجري أحيانا سوى شق بسيط دون التماذي إلى حد التشويه⁽⁴¹⁷⁾.

— عبد العزيز سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987، (415) ص283-284.

(416) — "Civil and political ...", E/CN.4/2002/73/Add.Op.Cit, p.38-39.

(417) — Idem, p.39-40.

ويجري التشويه في العديد من البلدان بين 7-15 سنة تبعا لشعائر معقدة في كثير من الأحيان، ويعتبر الختان شعيرة انتقال من الطفولة إلى حالة المرأة أي شعيرة للتخفيف من حدة الرغبة الجنسية وحماية بكاره زوجات المستقبل وهو يعتبر شعيرة "تطهير" في مجتمعات معينة، ويبدو حسب المقررة الخاصة أن اختلاف السن التي يجري عندها التشويه تبعا للبلد، يرتبط بوجود تشريع يحرم هذه الممارسة أو بعدم وجود مثل هذا التشريع⁽⁴¹⁸⁾.

وفي مصر نتيجة للتطرف الديني، ألغي حكم إداري في عام 1997م قرارا كانت وزارة الصحة قد أصدرته في عام 1996م بحظر ممارسة الجهاز الطبي للختان، وفي فتوى مؤرخة في 28 ديسمبر 1997م حسم مجلس الدولة المسألة نهائيا بإلغائه الحكم الإداري وتأكيد أنه "من الآن فصاعدا، تحظر ممارسة ختان الإناث حتى في حالة رضا الطفلة والأبوين، ومن ناحية أخرى ميز مجلس الدولة جيدا بين الأوامر الدينية والممارسات الثقافية الضارة والقائمة على تفسير خاطئ للدين، بل أحيانا على التلاعب السياسي به"⁽⁴¹⁹⁾.

ثانيا: حماية الآداب العامة

لقد اعتبر العديد من الفقهاء الآداب العامة الركن المعنوي للنظام العام، وبالتالي، فهي تدخل في إطار النظام العام وليست مستقلة عنه، غير أن استعمال معظم الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا الدساتير الوطنية لمصطلح الآداب العامة مستقلا عن النظام العام، واتصافها بالصفة المعنوية هذا ما جعلنا ندرسها بصورة مستقلة عن النظام العام.

ولتوضيح فكرة الآداب العامة الواردة في معظم النصوص القانونية السابقة الذكر، ينبغي أولا أن نتعرف عن مفهومها، ثم علاقتها بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهو ما سنحاول التطرق إليه فيما يلي:

1- تعريف الآداب العامة:

إن مفهوم الآداب العامة في الفقه الغربي يمكن تحديده بما يلي:

أ/ ما يتلائم أو يتصل بالضمير أو الحاسة الأخلاقية، أو مبادئ السلوك الحميد، دون القوانين الوضعية؛
ب/ ما لا يمكن إدراكه أو تطبيقه إلا عن طريق الضمير أو مبادئ السلوك الحميد دون القوانين الوضعية؛
ج/ ما يحرك الحاسة الأخلاقية أو يمسه⁽⁴²⁰⁾.

أما عن مفهومها في الفقه العربي، فيعرفها الدكتور محمد السعيد عبد الفتاح بأنها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تعارف عليها مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة، وتعد الآداب العامة من المكونات المعنوية للنظام العام⁽⁴²¹⁾.

(418) – Idem, p.40.

(419) – Idem, p.41..

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 181-182. (420)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 165. (421)

ويعرفها الدكتور عبد الرزاق الصنهوري بقوله: "الآداب العامة هي مجموعة من القواعد التي وجد الناس أنفسهم ملزمين بإتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس، وللدن أثر كبير في تكيفه"(422).

كما تعرف على أنها مجموعة القواعد والأصول الأساسية للأخلاق التي تدين وتضبط بها الجماعة في بيئة معينة، وعصر معين، حسب طبيعة النظام السائد في كل دولة(423).
ويذهب البعض إلى أن الآداب العامة تشمل، الأساس الأخلاقي للنظام العام، أو هي إحدى الأوجه الكثيرة التي يتضمنها النظام العام(424).

والملاحظ أن بعض التشريعات القانونية كما هي الحال في فرنسا لم تذكر الآداب والأخلاق العامة كعنصر من عناصر النظام العام عند ذكرها وتحديد لها لعناصره، فقد اعتبر مجلس الدولة الفرنسي مدة من الزمن أن النظام المخول للإدارة المحافظة عليه باستخدام سلطة الشرطة الإدارية، هو النظام المادي ذو المظهر الخارجي، ولا شأن للشرطة الإدارية الحافظة للنظام العام بالمعتقدات والعواطف، ثم عدلت أحكام مجلس الدولة الفرنسي عن هذا التفسير الضيف، حيث قضت بشرعية قرار الإدارة بمنع عرض المطبوعات التي تصف الجرائم والفضائح في الأماكن العامة(425).

وقد أقرت شرعية تدخل سلطات الشرطة المحلية أو المركزية لحماية الأخلاق بمنع عرض الأفلام غير الأخلاقية، كما حكم مجلس الدولة الفرنسي بشرعية الإجراءات المتخذة من طرف الإدارة لحماية أبناء المستعمرات من تأثير المشروبات الروحية المتعلقة مباشرة بحماية النظام العام، أما بعض التشريعات الأخرى، فقد أشارت إلى ما يوحى بأن الآداب العامة هي عنصر من عناصر النظام العام مثلما هي الحال للمشرع الجزائري، الذي نص في المادة 14 من المرسوم رقم 81-267 المؤرخ في 10 أكتوبر 1981م المتعلق بصلاحيات رئيس المجلس الشعبي البلدي فيما يتعلق بالطرق، وكذا ما نص عليه المشرع المصري في القانون رقم 109 لعام 1971م(426).

وتعتبر الآداب العامة والسلوكات الأخلاقية في القانون حسيطة الاتجاهات والمفاهيم السائدة أو الطارئة على المجتمع، فضلا عما هو موجود من تراث ديني وأخلاقي وثقافي الذي يلتف حوله الضمير الجماعي في مجتمع ما، وباعتبار أن هذه الاتجاهات والمفاهيم، والتراث تسير العوامل الذاتية والمستجدات الخارجية المؤثرة فيها، فإنها تتغير مع مرور الزمن وتغيرها فكرة الآداب والأخلاق

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، المرجع السابق، ص 327.(422)

— خليل أحمد حسن قتادة، شرح النظرية العامة للقانون - في القانون الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 70.(423)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 182.(424)

— أنظر: (425)

- عمار عوابدي، المرجع السابق، ص 401.

- مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص 196.

— سليمان الطماوي، المرجع السابق، ص 226-227.(426)

السائدة في المجتمع، لذلك فهي فكرة نسبية وغير ثابتة، فما كان منها ممنوعاً بالأمس قد يصبح مباحاً اليوم، وما كان منها مباح بالأمس، فقد يصبح ممنوعاً اليوم، مثل علاقات المعاشرة خارج إطار الزواج، أصبحت أكثر تقبلاً في فرنسا بعد التعديلات التي أدخلت على نظام العائلة، فلم تعد هذه المعاشرة في نظرهم ماسة بالآداب العامة، وإنما تدخل في الحرية الشخصية، ويرجع ذلك إلى أن القانون لا ينظر إلى الآداب على أنها ماسة بالنظام العام. كما هو الشأن في التشريع الإسلامي، إلا عندما يكون المعيار الأخلاقي متعلقاً بالمصلحة العامة⁽⁴²⁷⁾.

وعليه، فإن فكرة الآداب العامة كفكرة النظام العام نسبية، مرنة وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتأثر بالعوامل الأخلاقية والاجتماعية والدينية، مما يجعل من المتعذر تحديد وحصر ما يعد من الآداب العامة، ومالا يعد منها، فمثلاً التعري وفتح النوادي الخاصة بالعراة مخالف للآداب العامة في الأردن، في حين توجد المئات من هذه النوادي في الولايات المتحدة الأمريكية، لعدم اعتبار ذلك مخالف للآداب العامة فيها، ويترك تقدير مدى توافق العلاقات مع الآداب العامة أو تعارضها للقاضي، ويعتبر كل اتفاق يخالف الآداب العامة باطلاً، ولا ينتج أي أثر قانوني⁽⁴²⁸⁾.

2- علاقة الآداب العامة بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الحريات العامة حتى تكون معتبرة من قبل السلطات العامة والأفراد، فإنها يجب أن تكون متناسقة مع الآداب العامة للمجتمع بنفس الدرجة التي تتناسق فيها مع النظام العام، لذلك، فإن القول بوجود احترام الحريات العامة للمرتكزات المادية الأساسية للمجتمع لا يمكن الاعتماد عليه لوحده باعتباره قاصر عن رعاية المرتكزات المعنوية اللازمة لإقامة النظام الاجتماعي⁽⁴²⁹⁾.

ومن ثمة، إذا كانت ممارسة شعائر دين معين ستؤدي إلى إيذاء المبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع أو التعارض معها، فهنا تقييد تلك الممارسة حتى لا تمس بالمصلحة العامة للمجتمع ولا بنظامه العام⁽⁴³⁰⁾.

إن الأساس في اعتبار الآداب العامة من مبررات تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن الأفراد يعيشون داخل مجتمع فيه العديد من العادات والتقاليد والموروثات الحضارية التي قد تتعارض مع هذه الحرية، لذلك على الأفراد وهم يمارسون حقهم هذا احترام الآداب الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي يسلم بها أفراد المجتمع، إذ لا يكفي أن يحترم الأفراد القواعد القانونية السائدة في المجتمع، بل لا بد من احترام آدابه وأخلاقه حتى تكون تصرفاتهم في إطار الدائرة المباحة⁽⁴³¹⁾.

وملاحظة أن القيود المتعلقة بالآداب العامة (الأخلاق) غامضة ومبهمه، وتنطوي على أكثر من تفسير، وقد يتسع تطبيق هذه القيود، أو يضيق بحسب النظام الاجتماعي، والثقافي، والاعتقادي السائد

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 425.⁽⁴²⁷⁾

— غالب علي الداوودي، المرجع السابق، ص 242.⁽⁴²⁸⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴²⁹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.⁽⁴³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴³¹⁾

في الدولة، وقد أدركت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان هذه الحقيقة، فأشارت في تعليقات عامة عديدة من بينها التعليق رقم 22(1993م) بشأن المادة (18) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية إلى أن مفهوم الأخلاق يستمد من تقاليد اجتماعية ومن مفاهيم فلسفية ودينية عديدة، مما يعني أن القيود المفروضة على الحق في حرية المجاهرة بالدين أو المعتقد بغرض حماية الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ ومفاهيم "غير مستمدة حصراً من تقليد واحد" (432).

وتجدر الإشارة إلى أنه يُخشى أن تستغل السلطة العامة في الدولة المرونة وعدم التحديد التي تتسم بها الآداب العامة، فتلجأ إلى فرض قيود لا مبرر لها على حرية هذه الممارسة، غير أنه يمكن حل هذا الإشكال من خلال بحث الجهات التي تتولى حماية هذه الحرية لكل حالة على حدة للتثبت من مدى تعارض حرية ممارسة الشعائر الدينية مع الآداب العامة (433).

ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم

ما دام أن الحرية وليدة المجتمع، ولا وجود لحرية خارج نطاق الجماعة فإنه على أي شخص يمارس حريته أن يمارسها بالشكل الذي لا يمس بحقوق وحيات الآخرين في المجتمع، لأن ممارسة حرية رغم مخالفتها لحقوق وحيات الآخرين من شأنه أن يؤدي إلى اضطرابات وفوضى، مما قد يعرض كيان المجتمع للخطر، لذا يجب أن لا يؤدي حق الفرد في التمتع بحقه إلى الإضرار أو المساس بحقوق الآخرين لأن حقه هذا يقابله التزام بالحفاظ على حقوق وحيات الآخرين، وينظم القانون كيفية ممارسة الأفراد لهذه الحرية لتحقيق التوازن بين جميع أفراد المجتمع، فليس من المتصور في ظل التطور الذي لحق بمفهوم حقوق الإنسان أن تمس ممارسة هذه الحقوق بحقوق وحيات الآخرين (434).

ويعتبر الفرد مخلاً بحقوق الأفراد الآخرين متى تسبب بضرر لهم سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً، ويكون الضرر مادياً مثلاً كتخريب أو تدنيس بناء معد لإقامة شعائر طائفة دينية أو رمز أو أي شيء له حرمة دينية، أما الضرر المعنوي، فيكون مثلاً بالتعرض للفظ الجلالة سبا أو قذفاً أو بأي صيغة كانت (435).

ويعتبر الدكتور **خضر خضر** أن الحماية ضد الغير تعني حماية الفرد في ممارسته لحيته الخاصة من إمكان تقييد هذه الحرية أو الانتقاص منها أو الإضرار بها من قبل فرد أو أفراد آخرين في المجتمع، وبهذا المعنى تقتصر الحرية على "قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين،

— محمد يوسف علون ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج 1، المصادر ووسائل الرقابة، (432) المرجع السابق، ص 131.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183-184. (433)

— أنظر في ذلك: (434)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 185 و محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 186. (435)

وهكذا، فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، هذه الحدود لا يمكن تقييدها إلا بالقانون⁽⁴³⁶⁾.

وباعتبار القانون تعبيراً عن الإرادة العامة، فهو الجهة الوحيدة القادرة على تثبيت القواعد التي تحدد بالتفصيل الإطار العام للحريات، ومن هذا المنطلق، يصبح المبدأ القائل بأن "حرية الفرد مقيدة بحرية الآخرين" في صلب اختصاص القانون، ذلك أن الإضرار بالحريات الأساسية لفرد ما من قبل فرد آخر من شأنه أن يعرض مرتكبها للعقوبات الواردة في هذا القانون وعليه، فحماية الفرد ضد الغير هي من اختصاص القانون الجزائي⁽⁴³⁷⁾.

وهكذا يمكن القول، أن حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيرها من الحريات الأخرى، يجب على الفرد أن يمارسها بالشكل الذي لا يؤدي إلى الإضرار بحقوق وحريات الأفراد في المجتمع، لأنه وإن فعل ذلك يكون متجاوزاً للقيود المفروضة على هذه الحرية، مما يعرضه للجزاء القانوني. وقد أكدت قضية حزب الرفاه وآخرين ضد تركيا على حماية معتقدات الآخرين، حيث أوضحت المحكمة العليا التابعة للمحكمة الأوروبية أن: "التدابير المتخذة في الجامعات لمنع حركات دينية متطرفة معينة من ممارسة ضغوط على الطلاب الذين لا يؤدون شعائر هذا الدين أو على إتباع الديانات الأخرى يمكن تبريره بموجب المادة 2/9 من الاتفاقية⁽⁴³⁸⁾".

كما أنه في قضية دهلبي ضد سويسرا، رفضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في مرحلة المقبولية الشكوى التي قدمتها معلمة تعمل في إحدى المدارس الابتدائية، حيث منعت من ارتداء الحجاب أثناء أداء عملها، ورأت المحكمة أن قيام معلمة بارتداء "رمز خارجي قوي" مثل الحجاب، قد يكون له نوع من التأثير التبشيري على الأطفال الذين تتراوح أعمارهم في هذه القضية بين 3 و4 سنوات، وعليه، التزمت المحكمة برأي المحكمة الفيدرالية السويسرية بأن منع ارتداء الحجاب في سياق أنشطة صاحبة الشكوى كمعلمة "برره احتمال التأثير على المعتقدات الدينية لتلاميذها والتلاميذ الآخرين في المدرسة والآباء، كما برره مبدأ الحياد المذهبي في المدارس"⁽⁴³⁹⁾.

فضلاً عن ذلك فإن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، حين نظرها لشكويين هما كرادومان ضد تركيا (رقم 90/16278) وبولوت ضد تركيا (رقم 91/18783) تتعلقان برفض الجامعة إصدار شهادات لأن الطالبتين قدما صوراً شخصية تضعان فيها الخمار، ولم تعتبر المحكمة في قرارها المؤرخ في 3 ماي 1993م أن الرفض يعد تقييداً لحرية الدين أو المعتقد للطالب، لأن الجامعات العلمانية يجوز لها

— خضر خضر، المرجع السابق، ص265. (436)

— خضر خضر، المرجع نفسه، ص 265-266. (437)

— "Civil and political ..." E/CN.4/2006/5, Op.Cit, P14. (438)

— Ibid, P14. (439)

التحكم في إظهار الشعائر والرموز الدينية بهدف ضمان التعايش بين الطلاب المنتمين إلى مختلف العقائد فتحمي بالتالي النظام العام ومعتقدات الآخرين⁽⁴⁴⁰⁾.

وقد أشار المقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد في تقريره لعام 2002م إلى أنه في دول معينة، تطبق على الأرامل والساحرات شعائر غير إنسانية، وهي شعائر تأخذ أحيانا أشكالا قاسية على نحو خاص، ففي الهند مثلا مازالت الممارسة المسماة سافي⁽⁴⁴¹⁾، (حرق الأرامل) التي كان من المعتقد أنها متروكة أو محصورة في أضيق الحدود متأصلة بشدة في المعتقدات، ورغم تحريم هذه الممارسة عام 1868م، ومجددا في عام 1987م، فإن الدولة تسمح بها وتغلق أعينها عن العديد من الشعائر التي يتم تمجيدها في مختلف مناطق الهند، إذ أن المرأة ليس لها دور خارج الزواج، وخضوعها لممارسة السافي يحل في الواقع مشكلتين، وجودها الذي يجلب سوء الحظ واتهامها بالخيانة الذي قد يأتي لاحقا، كما أن الأرامل منبذات ومعرضات للاستغلال الجنسي من طرف رجال أسرة الزوج، ويوصفن بالساحرات⁽⁴⁴²⁾.

وفي هذا الصدد، أشارت المقررة الخاصة في تقريرها لعام 2007م إلى أن حرية العبادة ليست حرية مطلقة، بل هي مقيدة، ورأت أن تقديم القرابين البشرية على سبيل المثال كشكل من أشكال الطقوس الدينية، بشكل انتهاك لحقوق الآخرين الأساسية، لذلك يجوز حظر هذه الطقوس بمقتضى القانون، واعتبرت المقررة الخاصة النساء معرضات بوجه خاص للوقوع ضحايا الطقوس القاسية كإحراق الأرامل⁽⁴⁴³⁾.

المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية

إن الحياة لا تسير في أي دولة على وتيرة واحدة أساسها السلام والأمن والهدوء، بل قد تفاجئها أحيانا أزمات عنيفة سببها الاضطرابات الداخلية أو الحروب وغيرها، حيث تتعرض فيها سلامتها وأمنها لأخطار كبيرة للحد الذي تقصر معه التشريعات العادية عن مواجهة هذا الظرف الاستثنائي، لذلك يتعين مواجهة هذا الظرف الاستثنائي بإجراءات استثنائية تساعد على المحافظة على كيانها وأمنها، وتقوم هذه الإجراءات والتدابير على أسس من شأنها أن تعطل إلى مدى بعيد الحريات العامة، وقد نصت معظم المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان على إمكانية تعطيل التمتع بالحقوق والحريات الواردة فيها

(440) – Idem, p.14.

– سافي هي ممارسة ترجع على الأرجح إلى القرن السابع قبل الميلاد، وهي تعني بمعناها الواسع الزوجة الفاضلة⁽⁴⁴¹⁾ المخلصة لزوجها (باتيفراتا) التي تحرق على محرقة زوجها المتوفى، وكانت هذه الممارسة معروفة أيضا في بيرو وبولينيزيا، أنظر الموقع:

www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

(442) – "Civil and political ..."/E/Cn.4/2002/73/add.2, Op.Cit, P57.

(443) – "Promotion and Protection",A/HRC/6/5,op.cit, p.8.

في حالات الطوارئ الإستثنائية، غير أن تطبيق هذا التعطيل منوط ببعض الشروط، وسنتطرق إلى كل ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

من خلال تفحص النصوص الاتفاقية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا بعض الدساتير الوطنية نجدها تنص في معظمها على تعطيل التمتع ببعض الحقوق والحريات الواردة فيها، وذلك في حالات معينة يكون فيها أمن الدولة وسلامتها مهدد بالخطر، لكن إعمال هذا التعطيل من قبل الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، يكون من خلال توافر شروط معينة.

الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تختلف أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف النصوص التي نصت على هذا التعطيل للحق، وبذلك نجدها تتنوع بين أشكال عالمية وأخرى إقليمية، وإن كانت هناك أشكال وطنية إلى أننا نفضل عدم التطرق إليها باعتبار نصوصها لا تتضمن حالة الطوارئ وحالة الحرب معا وإنما جاء النص على ذلك في نصوص متفرقة، لذا سنكتفي بتبيان الأشكال العالمية ثم الإقليمية فيمايلي:

أولا: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بالرجوع إلى نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م نجده لم يتطرق إلى النص على تعطيل أي حق من الحقوق المنصوص عليها فيه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين لعام 1981م، واتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م في حين نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الرابعة على:

"1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسميا، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافية هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي، وعدم انطوائها على تمييز، يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2- لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد 6 و7 و8 (الفقرتين 1 و2) و11 و15 و16 و18

3- على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فورا، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته".

ويتبين من خلال هذه المادة عدة أمور منها:

1. أن التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في العهد، يكون في وقت معين (أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، والتي يتم عن الإعلان عنها رسميا).

2- أن تكون الإجراءات المتخذة إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

3- يجب أن لا تتعارض هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المقررة بموجب القانون الدولي.

4- أن لا تنطوي هذه الإجراءات على أي تمييز مهما كان أساسه.

5- لا يجوز بأي حال من الأحوال، التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد: 6 الحق في الحياة)، 7 (الحق في عدم التعرض للتعذيب أو العقوبات أو المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة)، 1/8، 2 (حظر العبودية والاسترقاق)، 11 (حظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالالتزام تعاقدية) 15 (حظر سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي)، 16 (الشخصية القانونية)، 18 (حرية الفكر والضمير والدين)، فكل هذه الحقوق، لا يجوز المساس بها حتى في أوقات الطوارئ الاستثنائية.

6- يجب على الدولة التي تستعمل حقها في التحلل من الالتزامات إبلاغ الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تنقيد بها، وبمبررات ذلك، كما عليها إعلامها بالتاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد بنفس الطريقة السابقة.

ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد نصت الاتفاقيات الإقليمية بدورها على التعطيل المؤقت للتمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتعرض له فيما يلي:

* الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان :

حسب المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فإنه «1- في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

2-الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

3-على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة، سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، أيضاً عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لأحكام المعاهدة .

ونشير إلى أن الفقرة الثانية من هذه المادة تعني أن الفقرة الأولى السابقة لا تجيز أية مخالفة للمادة الثانية المتعلقة بالحق في الحياة وذلك باستثناء حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة، كما أنها لا تجيز أي مخالفة للمادة الثالثة الخاصة بحق الإنسان في عدم التعرض للتعذيب، والعقوبات والمعاملات غير الإنسانية والمهينة، كما لا تجيز أيضاً مخالفة المادة الرابعة الفقرة أ المتعلقة بتحريم الرق والعبودية، وكذا الشأن بالنسبة للمادة السابعة الخاصة بمبدأ عدم سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي.

والملاحظ أن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لم تمنع الدول من المساس بالحقوق في الشخصية القانونية، وحرية الفكر والضمير والدين، وحظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدية في حالة الطوارئ، وهي حقوق نصت المادة 2/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على حصانتها. كما يتضح من خلال هذه المادة ان الدول الأعضاء في الاتفاقية الأوروبية ليست لها حرية مطلقة في تطبيق المادة 1/15 من هذه الاتفاقية، بل هي مقيدة في هذا الصدد بثلاثة قيود وهي:

- 1- تطبيقها في الحدود التي لا تتعدى ما تحتمه مقتضيات الحال؛
- 2- أن لا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى في إطار القانون الدولي؛
- 3- عدم جواز مخالفة نصوص المواد 2، 3، 1/4 ، 7 من الاتفاقية عند اتخاذ التدبير المشار إليها في المادة 15 سابقة الذكر (444).

* الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان:

لقد تضمنت الاتفاقية الأمريكية بدورها على نص يجيز للدول الأطراف فيها وقف سريان الاتفاقية في وقت الحرب أو الأزمات الطارئة، إذ ورد في الفصل الرابع منها: «**تعليق الضمانات، التفسير والتطبيق**» في المادة 27 ما يلي: "1- يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقط بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيهما ضرورات الوضع الطارئ، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع الالتزامات الأخرى بمقتضى القانون الدولي، وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس، أو اللغة أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

2- إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة 3 (الحق في الشخصية القانونية)، المادة 4 (الحق في الحياة)، المادة 5 (تحریم التعذيب)، المادة 6 (تحریم الرق والعبودية)، المادة 9 (تحریم القوانين الرجعية)، المادة 12 (حرية الضمير والدين)، المادة 17 (حقوق الأسرة)، المادة 18 (الحق في الاسم)، المادة 19 (حقوق الطفل)، المادة 20 الجنسية، المادة 23 (المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على كل دولة تستفيد من حق التعليق أن تعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بالأحكام التي علقت تطبيقها وأسباب ذلك التعليق والتاريخ المحدد لانتهائه".

ويتضح من خلال هذه المادة أن الاتفاقية الأمريكية أوجبت توفر شروط معينة لتعطيل الالتزامات التي تتحملها الدولة الطرف في الاتفاقية، وهي:

- 1- يجب أن تكون هذه الدولة الطرف في ظرف معين كالحرب أو الخطر العام، أو أي وضع آخر بشكل أزمة أو تهديدا لأمنها واستقلالها.

— محمد حسن دخيل، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، (444) 2009، ص61-62.

2- على الدولة الطرف أن تتخذ كل الإجراءات الضرورية حسب ما يقتضيه الأمر، ويجب أن تتفق هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المفروضة بمقتضى القانون الدولي، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتضمن هذه الإجراءات أي تمييز، وتتفق الاتفاقية الأمريكية في هذه النقطة مع ما جاء في المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وهو الأمر الذي سكتت عنه الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

3- لا يجوز للدولة الطرف التذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/27 سابقة الذكر، وفي هذه النقطة تتميز هذه الاتفاقية عن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان باعتبارها أضافت حقوقاً أخرى أكثر من تلك المنصوص عليها في المادة 2/15 من الاتفاقية الأوروبية.

4- وجوب إخطار الأمين العام للمنظمة فوراً عند ممارسة الدولة الطرف لبدء التحلل الوارد في المادة 1/27، والملاحظ أن كلاً من الاتفاقية الأمريكية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية يتطلبان الإخطار بصفة فورية، في حين تكتفي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بضرورة الإخطار، دون تحديد للوقت الذي ينبغي فيه على الدولة الطرف القيام بهذا الإخطار.

*** الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب :**

إذا نظرنا إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نجده خلا من نص يجيز للدول الأطراف وقف سريانه أثناء حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة المنصوص عليها في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وكذا في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وعدم إيراد مثل هذا النص قد يحمل المرء على الاعتقاد بأن الميثاق الإفريقي قد ترك مجالاً للدول الأعضاء لتحديد وتضييق النطاق الذي تمارس فيه تلك الحقوق (445).

- إلا أن غياب مثل هذا الحكم تراه اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب " تعبيراً عن المبدأ القائل بأن تقييد حقوق الإنسان ليس الحل للمصاعب التي تواجهه على الصعيد الوطني " وأن " الممارسة المشروعة لحقوق الإنسان لا تشكل أي خطر على المجتمع الديمقراطي الذي يسوده حكم القانون " (446).

*** الميثاق العربي لحقوق الإنسان :**

لقد تضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م نصاً يجيز للدول الأطراف وقف سريانه في وقت معين، إذ جاء في المادة الرابعة منه أنه "1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا الميثاق أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع تدابير لا تتقيد فيها بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا الميثاق بشرط ألا تتنافى هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز يكون سببه الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

— محمد حسن دخيل، المرجع نفسه، ص 65. (445)

— أمير فرج يوسف، المرجع السابق، ص 30. (446)

2- لا يجوز في حالات الطوارئ الاستثنائية مخالفة أحكام المواد الآتية، المادة 5 والمادة 8، والمادة 9، والمادة 10 والمادة 13 والمادة 14 فقرة "6"، والمادة 15 والمادة 18 والمادة 19 والمادة 20 والمادة 22 والمادة 27 والمادة 28 والمادة 29 والمادة 30، كما لا يجوز تعليق الضمانات اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على أية دولة طرف في هذا الميثاق استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريقة ذاتها". ويتبين من خلال هذه المادة أنه يشترط لوقف سريان الميثاق مؤقتاً:

1- أن تكون الدولة الطرف في ظرف معين أي تتجسد حالة الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن عنها رسمياً.

2- أن تكون الإجراءات التي اتخذتها ضرورية وتتفق مع القانون الدولي، وأن لا تنطوي على أي تمييز.

3- يجب على الدولة الطرف أن لا تتذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/4 من الميثاق.

4- وجوب إخطار الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية فوراً بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، كما عليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى بنفس الطريقة.

الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يأتي تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية مقيداً بمجموعة من الشروط، إذ تكشف القراءة المتأنية لبنود التعطيل ولإجتهد الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان أن تطبيق بنود التعطيل الواردة في النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان منوط بتوافر شروط معينة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة

يرى الدكتور سعيد السيد أن الطوارئ التي تسوغ للدولة أن تتخذ تدابير، لا تتقيد بالالتزامات المتعلقة بحقوق الإنسان المقررة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ينبغي أن تكون حالة طوارئ استثنائية، كما يجب أن تكون من الخطورة بحيث تهدد حياة الأمة (447).

لذلك، إذا كانت الدولة تتمتع بالسلطة التقديرية في الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ، فإن هذه الظروف ينبغي أن تكون حقيقية، وتستوجب فعلياً إعلان هذه الحالة، وبالرجوع إلى المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، نجدها تشترط لإعلان حالة الطوارئ أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، مما يعني أنه ينبغي في الظروف التي تبرر حالة الطوارئ أن تكون جدية، وغير عادية

— محمد حسن د خليل، المرجع السابق، ص 58. (447)

في شدتها وخطورتها، وتأثر في الأمة بأسرها، ونشير في هذا الصدد إلى أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها على التقرير الذي قدمته الحكومة الشيلية بخصوص حالة الطوارئ في الشيلي سنة 1985م بأن شروط إعلان حالة الطوارئ المنصوص عليها في المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لا تنطبق على ما تم وصفه على أنه حالة طوارئ في الشيلي⁽⁴⁴⁸⁾

كما أكدت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها بخصوص إعلان حالة الطوارئ في اليونان بعد إنقلاب عسكري في 1967/04/21م على أنها غير مقتنعة بوجود حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان مثلما تدعي الحكومة اليونانية، كما أن تصريح الحكومة اليونانية على إعتبار أن المظاهرات في الشوارع والاحتجاجات في مطلع عام 1967م أصبحت تهدد الحياة المنظمة للأمة لم تقتنع به اللجنة كذلك، وعليه، قررت هذه اللجنة بالأغلبية على أنه لا توجد حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان⁽⁴⁴⁹⁾.

وهكذا، يشترط لتكون حالة الطوارئ شرعية أن تصل خطورة تهديد حياة الأمة لدرجة تكون فيها الدولة غير قادرة على مواجهتها بالوسائل القانونية العادية بمعنى لا تكون للدولة خيارات أخرى، وفي هذا الصدد ذهب رئيس اللجنة الأوروبية (Waldok) Humphrey في قضية (Law less) إلى أن الدولة تملك وسائل قانونية لإحلال الأمن العام دون حاجة لإعلان حالة الطوارئ، متى كانت الأوضاع التي لا تمس بالأمن العام لا تشكل تهديدا حقيقيا بحياة الأمة⁽⁴⁵⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن شرط "وجود خطر يهدد حياة الأمة" يحوي عنصرين أساسيين هما:

1- الهدف من الإجراء التعطيلي :

استنادا إلى ما نصت عليه اتفاقيات حقوق الإنسان، فإن الدول الأطراف فيها لا تملك على الإطلاق اتخاذ الإجراء التعطيلي لغاية أو لهدف آخر غير الذي أقر بند التعطيل من أجله، لذا فعلى الدول الأطراف أن تستعمل هذا التعطيل في حدود السلطة الممنوحة لها، وبذلك، فإن أي هدف مرتبط بالنفع العام ليس من شأنه أن يبرر التعطيل، بل يجب أن تكون غاية هذا التعطيل أو الإيقاف حماية الأمة أو وجودها وهو الهدف الذي يمكن أن يبرر إجراء كهذا⁽⁴⁵¹⁾.

2- الباعث على التعطيل:

(⁴⁴⁸) - عبد الرحمان لحرش، "حالة الطوارئ في الجزائر، هل زالت مبررات استمرارها ؟"، في مجلة الحقوق، جامعة ⁴⁴⁸ الكويت، مجلس النشر العلمي، السنة 31، العدد 1، 2007، ص 359.

(⁴⁴⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

(⁴⁵⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ⁽⁴⁵¹⁾ ص88.

تحظى الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بسلطة تعطيل أو إيقاف الحقوق المحمية في حالة الحرب أو الخطر العام، ويستثنى من هذه السلطة عدد من الحقوق وهي الحقوق غير القابلة للمساس⁽⁴⁵²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن قائمة هذه الحقوق غير القابلة للمساس، أو التي يمنع تعطيلها تختلف من اتفاقية دولية إلى أخرى، إلا أن الاتفاقيات الدولية العالمية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان تتفق فيما بينها على اعتبار أربعة منها بمثابة "نواة صلبة" لحقوق الإنسان، وتتمثل في الحق في الحياة، الحق في عدم الخضوع للتعذيب، تحريم الرق والعبودية وعدم رجعية القوانين الجزائية⁽⁴⁵³⁾.

ومما لاشك، فيه أن حدوث الكوارث الطبيعية، والحروب، وما في حكمها من أوضاع مماثلة تنطوي على وجود خطر حال أو وشيك الوقوع، من شأنه أن يؤثر على الدولة في مجموعها، ويشكل تهديدا لحياة الأمة بأكملها، إذ تصبح التدابير العادية غير كافية لمواجهة هذا التهديد⁽⁴⁵⁴⁾، غير أنه لا يمكن وصف كل اضطراب أو كارثة بأنه حالة طوارئ عامة تهدد حياة الأمة، وفقا للمادة 1/4⁽⁴⁵⁵⁾.

لذا، فمن الأوضاع التي تنطوي على خطر عام يهدد حياة الأمة أو الدولة الكوارث الطبيعية والحروب والنزاعات المسلحة والانقلابات^(*)، وفي هذا الخصوص لا يشترط أن يصدر إعلان التعطيل أو الإيقاف عن حكومة شرعية، إذ قد تقوم بإعلانه حكومة غير شرعية أو حكومية ثورية⁽⁴⁵⁶⁾.

وتمارس هيئات الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان رقابة على العناصر المكونة للخطر العام الذي يهدد حياة الأمة، ويكون حق الدولة في اتخاذ الإجراء التعطيلي مقترنا بوجود حرب أو خطر عام، فإذا زال الخطر أو انتهت الحرب يصبح هذا الإجراء خرقا للالتزامات الدول الأطراف الناشئة عن اتفاقيات حقوق الإنسان⁽⁴⁵⁷⁾، إذ ترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه لا يجوز للدولة الطرف أن تستمر في هذا الإجراء إلا خلال الفترة التي تكون فيها حياة الأمة ذاتها معرضة للخطر باعتبار أن هذا الإجراء له طابع استثنائي ومؤقت⁽⁴⁵⁸⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵²⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،⁽⁴⁵³⁾ المرجع السابق، ص128.

— مصطفى سلامة حسن، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008،⁽⁴⁵⁴⁾ ص35.

— اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001م بشأن المادة (4): التحلل في⁽⁴⁵⁵⁾ حالة الطوارئ، الفقرة3.

(*) - لمزيد من المعلومات في ذلك أنظر:

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص373.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁵⁶⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵⁷⁾ ص88.

— محمد حسن دخیل، المرجع السابق، ص58.⁽⁴⁵⁸⁾

وكذا، أكدت التقارير الدولية أنه: "يجب ألا تتعدى صلاحية حالة الطوارئ الفترة التي تكون ضرورية قطعاً... وأن تنتهي حالة الطوارئ فور زوال الظروف التي بررت إعلان هذه الحالة، أو إذا كان التهديد الناجم قد خف إلى درجة تكفي فيها السيطرة عليه باتخاذ التدابير التي تطابق عادة ما ورد في القانون والدستور"⁽⁴⁵⁹⁾.

لذا، فلا ينبغي أن تتحول حالة الطوارئ التي هي حالة إستثنائية إلى حالة عادية تستمر لعدة أعوام، إذ قد تستعملها الدول كغطاء لتعطيل أو تقييد الحقوق والحريات المنصوص عليها في المواثيق الدولية، وكذا الدساتير الوطنية، وعليه لا يجب التوسع في هذا الإستثناء بحيث يصبح هو القاعدة العامة بل يجب أن يخضع مبدأ جواز تقييد بعض الحقوق بشكل مؤقت في حالة الطوارئ إلى مجموعة من الشروط الصارمة، لاسيما وأن العديد من الدول أصبحت تعيش بصفة دائمة في حالة طوارئ⁽⁴⁶⁰⁾، إذ يشير تاريخ بعض الدول إلى أن حالة الطوارئ قد أصبحت هي النظام الدائم أو شبه الدائم الذي تعيش في ظله، أما تطبيق القواعد العادية أصبحت هي الحالة الإستثنائية، ويكاد ينحصر المبرر في معظم الحالات إن لم تكن جميعها في الحجة الأمنية المزعومة والتي بموجبها تبرر السلطات الإعتداء على معظم حريات المواطنين الأساسية⁽⁴⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد يعتبر الدكتور **عبد الرحمان لحرش** أن تمسك السلطة في الجزائر باستمرار حالة الطوارئ لعدم زوال مبرراتها غير مقنع، بل هذا الأمر يثير تناقضا فمن جهة هناك تأكيد على المستوى الرسمي على استئصال الإرهاب، ومن جهة أخرى فإن السلطة تتمسك بضرورة تمديد حالة الطوارئ بحجة مكافحة الإرهاب، وهذا فضلا عن إخلال الجزائر ببعض إلتزاماتها الدولية في حالة الطوارئ خاصة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي يشترط أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وعليه يشترط أن تكون مبررات إعلان حالة الطوارئ وظروفها جدية، كما أن تمديد هذه الحالة لمدة تفوق اثنتي عشرة سنة يحولها إلى حالة عادية⁽⁴⁶²⁾.

ثانيا: ضرورة الإجراءات التعطيلية

ينبغي أن تكون الإجراءات والتدابير التعطيلية ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها لكي تتمكن الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان من مواجهة الخطر العام الذي من شأنه أن يهدد حياة الأمة ووجودها، كما يتعين أن تكون هذه التدابير التعطيلية متناسبة مع الظرف الاستثنائي الذي تمر به الدولة الطرف، بمعنى، يشترط في هذه التدابير أن تكون بالقدر اللازم لمواجهة هذا الظرف الاستثنائي، وعليه فليس للدول الأطراف تعطيل التمتع بالحقوق المحمية وممارستها، إلا إذا كان التمتع بها سيمنعها من

(⁴⁵⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 364.

(⁴⁶⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 363-364.

(⁴⁶¹) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 376.

(⁴⁶²) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 367-370.

مواجهة الخطر الداهم الذي تتعرض له، لذا لا بد من وجود علاقة وثيقة بين التدبير التعطيلي والتهديد الذي تواجهه حياة الأمة⁽⁴⁶³⁾.

وفي هذا الصدد نصت المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أن تتخذ مثل هذه التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، ويتعلق هذا الشرط بفترة حالة الطوارئ المعنية، والمنطقة الجغرافية المشمولة بها ونطاقها الموضوعي، وبأية تدابير عدم تقيد، يلجأ إليها بسبب حالة الطوارئ، والالتزام بأن تكون حالات عدم التقيد بالأحكام في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، إنما يعكس مبدأ التناسب الذي يعد مألوفاً في حالة السلطات التي يجري بموجبها عدم التقيد بالأحكام وفرض القيود، وفضلاً عن ذلك، فإن مجرد كون جواز عدم التقيد بحكم محدد ما أمراً مبرراً في حد ذاته بحكم مقتضيات الوضع، لا يبطل اشتراط إثبات أن التدابير المحددة المتخذة بموجب جواز عدم التقيد قد استوجبتها أيضاً مقتضيات الوضع، لذا على الدول الأطراف أن تقدم تبريراً دقيقاً ليس فقط لقرارها بإعلان حالة الطوارئ، وإنما أيضاً لأية تدابير محددة تركز على هذا الإعلان، وقد أعربت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عند النظر في تقارير الدول الأطراف عن قلقها لعدم إيلاء اهتمام كاف لمبدأ التناسب⁽⁴⁶⁴⁾.

وتتمتع الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بهامش تقديري واسع في مجال تقدير ضرورة الإجراء التعطيلي وتناسبه مع الظرف الاستثنائي، وقد جرى التأكيد عليه من طرف هيئات الرقابة الاتفاقية، على اعتبار أن السلطات العامة داخل الدولة تكون في وضع أفضل من وضع هيئات الرقابة الاتفاقية الدولية لإعلان وجود خطر عام ولتحديد طبيعة الإجراء التعطيلي اللازم لمواجهته، في حين يقتصر دور هيئات الرقابة الاتفاقية على التحقق من وجود الوقائع التي دفعت الدولة الطرف إلى اتخاذ الإجراء التعطيلي، ومن التكيف القانوني لهذه الوقائع، وقد أوضحت اللجان الاتفاقية أنها لا تملك مراجعة طبيعة التدابير المتخذة من جانب الدول الأطراف والتي اعتبرتها هذه الأخيرة الأنسب لمواجهة الظرف الاستثنائي⁽⁴⁶⁵⁾.

ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة عن القانون الدولي

حتى تتمكن الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من إعمال بنود التعطيل الواردة في هذه الاتفاقيات، يجب أن تكون الإجراءات التعطيلية متفقة مع الالتزامات الأخرى المرتبة عليها بموجب القانون الدولي، إذ تتضمن اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية منها والإقليمية نصوصاً تعطيلية تسعى بموجبها إلى المساهمة في إحداث توافق بين جميع البنود التعطيلية المنصوص عليها في اتفاقيات حقوق الإنسان، ومن ثمة، فإن الدول المنظمة إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وإلى

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁶³⁾ ص88-89.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29(72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 4-5.⁽⁴⁶⁴⁾

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع⁽⁴⁶⁵⁾ السابق، ص89.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، لا يمكنها تطبيق بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بصورة تخالف التزاماتها المترتبة عليها بموجب بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، لا سيما وأن هذا الأخير يتضمن حقوقاً غير قابلة للمساس أو للتعطيل أكثر مما تتضمن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وما يمكن قوله هو أنه ينبغي أن لا تتعدى الإجراءات التعطيلية على الحقوق غير القابلة للمساس والتي يجب على الدول احترامها بموجب جميع التزاماتها الاتفاقية وليس بموجب الاتفاقية المتضمنة لبند التعطيل الذي تستند عليه، وفي الغالب تقوم الهيئات الاتفاقية للرقابة بفحص مدى توافق التدابير التعطيلية المتخذة من قبل دولة مع الأحكام التي تنظم هذه الحقوق في ظل جميع التزاماتها الدولية⁽⁴⁶⁶⁾.

وقد يحدث التعارض بين بند التعطيل وبين التزامات الدول بموجب اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، إذ على الدول الامتناع على اللجوء إلى التدابير التعطيلية بشكل يتعارض مع ما تقضي به اتفاقيات جنيف الأربع أو البروتوكولين الإضافيين لها (1977م)⁽⁴⁶⁷⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أن بند التعطيل محكوم بشرط إجرائي (شكلي)، إذ ينبغي على الدول الراغبة في أعمال هذا البند أن تخطر الجهاز الإداري المختص بموجب الاتفاقية المعنية (الأمين العام للأمم المتحدة، الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية، الأمين العام لمجلس أوروبا).

وهو شرط يخضع في العادة لتفسير ضيق، حيث أن الدولة الطرف في هذه الاتفاقيات لا تملك نهائياً أعمال هذا البند، إذا لم يصدر عنها إعلان رسمي بتعطيل أو إيقاف العمل بالحقوق المحمية⁽⁴⁶⁸⁾.

وفي هذا الخصوص ووفقاً للمادة 3/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فإنه عندما تلجأ الدول الأطراف في العهد إلى استخدام سلطة التعطيل بموجب المادة 4 من العهد، فإنها تلزم نفسها بنظام الإخطار الدولي، إذ ينبغي عليها إعلام الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لا تنقيد بها وبأسباب التي دفعتها إلى اتخاذ هذه التدابير، ويعتبر هذا الإخطار أساسياً، ليس لتأدية مهام اللجنة فقط، خاصة في تقييم ما إذا كانت الدولة قد اتخذت التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، بل لتمكن أيضاً الدول الأطراف الأخرى من رصد الامتثال لأحكام العهد⁽⁴⁶⁹⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، (466) ص90.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (467) ص91.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (468) ص87.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 17. (469)

ونظرا لإخطارات كثيرة وردت في الماضي بطريقة موجزة، تؤكد اللجنة على أنه يجب أن يتضمن الإخطار المقدم من الدول الأطراف معلومات كاملة بخصوص التدابير المتخذة، وتفسيرا واضحا للأسباب التي دفعتها إلى ذلك، مصحوبة بوثائق كاملة تتعلق بقوانينها، وعلى الدولة الطرف تقديم إخطارات إضافية إذا اتخذت فيما بعد، تدابير أخرى بمقتضى المادة 4، كأن تمدد مثلا فترة حالة الطوارئ، ويشترط كذلك الإخطار الفوري فيما يتعلق بإنهاء حالة التعطيل، إلا أن هذه الالتزامات لم يتم احترامها دائما، إذ لم تخطر بعض الدول الأطراف غيرها من الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام بإعلانها حالة الطوارئ وبالتدابير المترتبة عنها والمتمثلة في عدم التقيد بحكم أو أكثر من أحكام العهد، وأحيانا يصل إلى علم اللجنة بطريقة عرضية وأثناء نظرها في تقرير الدولة الطرف وجود حالة طوارئ ومسألة ما إذا كانت الدولة الطرف لم تتقيد بأحكام العهد، وتؤكد اللجنة على الالتزام بالإخطار الدولي كلما اتخذت الدولة الطرف تدابير بموجبها لا تتقيد بالتزاماتها بموجب العهد، وأن واجب اللجنة بخصوص رصد قوانين وممارسات الدولة الطرف لتقرير مدى امتثالها للمادة 4 لا يتوقف على ما إذا كانت الطرف قدمت إخطارا أم لا⁽⁴⁷⁰⁾.

المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق التي تجيز النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تعطيلها لمدة معينة في حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة، مثلما نص على ذلك العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبذلك تكون هذه الحالة مبررا تستند إليه الدول لتعطيل أعمال الحقوق والحريات العامة القابلة للمساس بها، والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ومن المهم الإشارة إلى أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسة استعمل عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة"⁽⁴⁷¹⁾، وذات الأمر بالنسبة للميثاق العربي لحقوق الإنسان، أما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فقد استعملت عبارة "الحرب والطوارئ العامة الأخرى"، في حين استعملت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان عبارة "الحرب والخطر العام"، وبالتالي، فإن عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة" الواردة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تتضمن كذلك حالة الحرب وسنحاول التطرق إلى أسباب تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بداية بحالة الطوارئ ثم حالة الحرب.

الفرع الأول: حالة الطوارئ

(⁴⁷⁰ - "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع نفسه، فقرة 17.⁴⁷⁰ - في هذا الصدد مرت صياغة المادة الرابعة من العهد بعدة مقترحات هي "زمن الحرب أو حالات الطوارئ"⁽⁴⁷¹⁾ الاستثنائية الأخرى"، و"حالات الطوارئ الاستثنائية التي تنطوي على خطر يهدد حياة الأمة"، و"في حالات الطوارئ المعلن قيامها رسميا أو في حالات الكوارث العامة" إلى أن تم إقرار الصياغة المذكورة، أنظر: عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص77.

تشير حالة الطوارئ إشكالات تتعلق بمفهومها، وكذا مسألة وضع حقوق الإنسان الأساسية والحريات، خاصة وأنها حالة استثنائية يترتب عليها اتخاذ إجراءات استثنائية تكون في الغالب ماسة بحقوق الإنسان وحرياته وسنتطرق فيما يلي إلى تعريف حالة الطوارئ، ثم نحاول دراسة وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه الحالة.

أولاً: تعريف حالة الطوارئ

سنحاول في هذا التعريف التطرق لبعض التعريفات الفقهية، والتعريفات الواردة في المواثيق الدولية، والتعريفات التي أوردتها بعض الهيئات الدولية.

1- التعريف الفقهي:

لقد تعددت التعاريف وتباينت في تحديد المقصود بنظام حالة الطوارئ، فقد عرفها الفقيه لوباردير بأنها "نظام استثنائي للبوليس تبرره فكرة الخطر الوطني"، وهناك من يعرفها بأنها "ظروف استثنائية، تسمح للسلطة بتجميد الدستور والضمانات التي يوفرها واتخاذ ما تراه من أحكام عرفية وإجراءات استتباب الأمن" (472).

وتعرف كذلك بأنها: «نظام استثنائي يمكن تطبيقه على كل أو جزء من الإقليم المهدد أو الذي يوجد في أزمة، ومن آثاره أنه يمنح سلطات معتبرة لرجال البوليس المشكلين للسلطة المدنية، إذ تتمتع هذه الأخيرة في مجال تقييد الحريات العامة بسلطات أوسع من التي تتمتع بها السلطات العسكرية في حالة الحصار» (473).

كما تعرف بأنها حالة استثنائية يتم إعلانها بسبب وجود خطر يهدد أمن الوطن وسلامته واستقراره وتهدف هذه الحالة إلى استتباب الوضع داخل البلاد، والمحافظة على الأمن والنظام العام، ويكون ذلك بتقييد الحريات العامة للأفراد وبسط امتيازات السلطة التنفيذية (474).

وتعرف بأنها ظروف استثنائية تنشأ عن وجود أخطار يمكن أن تهدد مستقبل الدولة، عندئذ "تفرض هذه الظروف لانقاز الدولة، ويتم ذلك على حساب الحريات، حيث يحدث انقلاب في الصلاحيات وذلك بمنح السلطات المدنية صلاحيات استثنائية واسعة تسمح لها بتقييد ممارسة بعض الحريات؛ وذلك بغرض مواجهة الاضطرابات التي تهدد النظام العام" (475).

2- التعريف الوارد في المواثيق الدولية:

طبقاً للاتفاقيات الدولية الثلاث (الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م، والعهد الدولي لحقوق المدنية والسياسة لعام 1966م، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م)، فإن حالة الطوارئ التي تبرر الاستثناء من تطبيق قواعد حماية حقوق الإنسان هي "حالة الطوارئ التي تهدد حياة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص100. (472)

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص101. (473)

— عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص354. (474)

— مورييس نخلة، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999، ص 193-197. (475)

الأمة⁽⁴⁷⁶⁾، وهذا يعني حالة الطوارئ التي تبرر إعلانها ظروف جدية، وتكون غير عادية في شدتها وخطورتها، وتؤثر في الأمة بأسرها⁽⁴⁷⁷⁾.

3- التعريف الذي أوردته الهيئات الدولية:

1- لقد جاءت المحكمة الأوروبية (واللجنة الأوروبية قبل إلغائها) لحقوق الإنسان في قضية Law less بتعريف لحالة الطوارئ كما يلي "حالة الطوارئ هي موقف ينطوي على أزمة أو حالة استثنائية تؤثر على جميع السكان، وليس فقط على جماعات معينة وتشكل تهديداً على الحياة المنظمة للمجتمع الذي تتكون منه الدولة"؛

2- كما عرفت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بأنها "حالة يجب أن تكون لها خصائص استثنائية والتبرير المقبول هو أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وأن يكون إعلان حالة الطوارئ لفترة محددة بالظروف التي تهدد حياة الأمة، وأن تنتهي بانتهاء تلك الظروف"؛

3- وفقاً لإعلان المبادئ المرفق بالتقرير الصادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي لعام 1991م، فإن " حالة الطوارئ تعلن فقط في الظروف التي تعطل فيها الحياة المنظمة في المجتمع تعطلاً خطيراً، يهدد مصالح السكان الحيوية التي لا تكفي لإصلاحها التدابير المتماشية عادة مع الدستور والقوانين المعمول بها، أو في ظروف تهدد في الحاضر أو في المستقبل القريب بهذا التعطيل، وفقط لحماية حقوق السكان واستمرار عمل المؤسسات العامة في نطاق حكم القانون"⁽⁴⁷⁸⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ

إن واقع أية دولة لا يسير وفق منهج منظم ومستقر باستمرار، إذ قد تحدث ظروف خاصة تهدد وجود هذه الدولة أو حياة مواطنيها وسلامتهم، فتلجأ لفرض إجراءات استثنائية للتعامل مع تلك الظروف التي قد تكون اضطرابات داخلية أو كوارث طبيعية، أو إنتشار وبائي لأمراض خطيرة، وعلى الرغم من أن الإجراءات التي تتخذها الدولة في مثل هذه الحالة قد تكون ضرورية فإنها كثيراً ما يكون لها تأثير على حقوق الإنسان وحياته، كما أن الدولة قد تستغل هذه الحالة كذريعة لانتهاك حقوق الإنسان، أو لخدمة أغراضها السياسية، وعلى اعتبار أن معظم الدول الغربية أعلنت حالة الطوارئ بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م سنحاول دراسة خلفية النظرة الغربية للمسلمين وكيفية تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد هذه الأحداث، ثم نتعرض إلى تأثير حالة الطوارئ على الحق موضوع الدراسة.

1- خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م :

— أنظر: المواد 15، 4، 27 من الاتفاقيات الثلاث المذكورة أعلاه على التوالي: (476)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 355. (477)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع نفسه، ص 355-356. (478)

إن نظرة الغرب للدين بصفة عامة ليست جيدة نظرا لما حدث من مآسي في العصور الوسطى بسبب استبداد الكنيسة، لذا أصبح الدين مجرد مسألة شخصية، وتم تركز هذا الحق لكل فرد، كما تم الاعتراف بكل الديانات، إذ في الغرب لا مانع من إتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة، لكن الدين الإسلامي في حد ذاته يثير عدة إشكالات بالنسبة للغرب، وهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل التسامح، وهو ما من شأنه أن يؤثر على الحق موضوع الدراسة بالنسبة للمسلمين وسيتم توضيح كل ذلك فيما يلي:

أ- خلفية النظرة الغربية للمسلمين:

مع نهاية الحرب الباردة تغيرت خارطة العلاقات الدولية جذريا بانتصار أمريكا الباهر في حربها الطويلة مع المعسكر الشيوعي المهزوم فأعتبر الغرب ذلك انتصار لقيم الحضارة الغربية و مصالحها، و بادر المفكرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، و كذا القواعد التي تقوم عليها استراتيجيات المستقبل⁽⁴⁷⁹⁾. لقد رأى الأمريكي ذو الأصل الياباني "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والرجل الأخير" أن ما تحقق من انتصار للرأسمالية كنظام اقتصادي و الديمقراطية كنظام سياسي يكون نهاية لتاريخ الفكر الإنساني الثقافي⁽⁴⁸⁰⁾.

وأصبحت الفكرة السائدة عند الغرب أن الحضارة الغربية هي الحضارة المتفوقة و هي الحضارة الإنسانية و أنها يجب أن تمتد شمالا و جنوبا، مشرقا و مغربا لتبشر بقيم هذه الحضارة و مبادئها⁽⁴⁸¹⁾،

وأنه ليس للحضارات الأخرى التي تريد الاندماج فيها خيار بديل عن تبني نفس المقاييس، و المعايير التنموية و المجتمعية و التي هي توابع و نتائج للبنية التقنية الجديدة، فالحضارة الغربية من هذا المنظور هي المحطة النهائية التي تستوعب الحضارات الأخرى و تتجاوزها، و هو ما دافع عليه "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ"⁽⁴⁸²⁾، و كأن هذه الحضارة هي آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، و أن قيمها هي قيم كل البشر، و أن مراحل تاريخها هي تاريخ كل البشر القديم و الوسيط و الحديث، و أن لغاتها هي اللغات الدولية، و كأن تاريخ البشرية الذي يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث، بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض و من عليها⁽⁴⁸³⁾.

— محمد السماك، موقع الإسلام في صراع الحضارات و النظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999، (479) ص 150.

— حميد حمد السعدون، الغرب و الإسلام و الصراع الحضاري، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، 2002، ص18. (480)

— محمد دراجي، "الإسلام و الغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، (481) الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 187.

— السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 - الإشكالات الفكرية و الاستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، (482) بيروت، ط1، 2004، ص 160-161.

— حسن حنفي، تقييم تجارب حوار الحضارات، في حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة و (483) النشر و التوزيع، ط2، 2007، ص 62.

و قد عبر عن ذلك الوزير الأول الفرنسي الأسبق إيدوار بلادير بالقول: " لقد انتصرت الحرية في كل شبر من العالم على الأقل في الأذهان، يبدو أن القضية قد سمعت إنه الفوز المعنوي و الفكري للغرب، لحضارته، لثقافته السياسية، لقد انتصر الغرب لا أحد من الآن ينازع تفوق نظامه"(484).

لكن مع ما حققه الغرب من انتصارات خلال 15 سنة الأخيرة و التي اعتبرها بمثابة نهاية للتاريخ فوجئ بظهور تيارات قوية في العالم تسعى لبعث مستقبلها بطرق تختلف عن تلك المقترحة عليها من طرف الغير و هو ما عبر عنه أحد المسؤولين في وزارة الخارجية الفرنسية سنة 1952م بما يلي: " ليست الشيوعية خطرا على أوروبا فيما يبدو لي، فهي حلقة لاحقة لحلقات سابقة، و إذا كان هناك خطر فهو خطر سياسي عسكري فقط، و لكنه ليس خطرا حضاريا تتعرض معه مقومات وجودنا الفكري و الإنساني للزوال و الفناء، إن الخطر الحقيقي الذي يهددنا مباشرة و عنيفا هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقل كل الإستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص، و يتمتعون بحضارة تاريخية ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا بها قواعد عالم جديد دون حاجة إلى الاستغراب أي دون حاجة إلى إذابة شخصيتهم الحضارية الروحية بصورة خاصة في شخصية الحضارة الغربية"(485).

لذلك فإن "نهاية التاريخ" في الغرب قد تعني في حضارات أخرى "بداية التاريخ"، تاريخ إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في دروة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر الوطني، الصحو الإسلامية، النمر الآسيوية...(486)

و قد أكد "دونلي" ذلك إذ يقر بوجود تحديات تواجه التفوق الغربي، فإلى جانب ضعف أوروبا المتزايد، و تعاضم النفوذ الصيني، يشكل الإرهاب في الشرق الأوسط تحد آخر يواجه السلام الغربي، كما يشير "دونلي" إلى التحدي الذي يتجلى في الدول النووية أو شبه النووية المارقة مثل باكستان، كوريا الشمالية وإيران التي تحد قدراتها العسكرية من هامش التعامل الحازم معها.

أما التحدي الأخير الذي يشير إليه "دونلي" هو امكانية تحالف أطراف متميزة يجمعها العداء للغرب في شكل إئتلاف تقليدي بين دول (إيران و الصين مثلا)، أو تحالف بين بلدان و أطراف غير حكومية مثل تنظيم القاعدة(487).

إلى جانب هذه التحديات التي تواجه استمرارية تفوق الحضارة الغربية، نجد من جهة أخرى أن الإمبراطوريات لا يمكنها أن تحيا دون عدو يشدز الهمم، يوحد الصفوف، يبرر التزايد المستمر

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (484) محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق و التقيد، يوم 2009/05/06، ص 1.

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-20. (485)

— حسن حنفي، المرجع السابق، ص 57. (486)

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 48-49. (487)

للميزانيات العسكرية، المبرر الذي يستند إليه لتغطية كافة سيناريوهات العدوان⁽⁴⁸⁸⁾ و أمام تعاضد الحاجة إلى وجود عدو جديد يحل محل العدو القديم الشيوعي لم يجد الغرب غير الإسلام ليصبح هذا الأخير الخطر الجديد^(*).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا الإسلام بالتحديد. و هو ما سنجيب عليه فيما يلي:

أ-1 العداء التاريخي:

إن العلاقة بين الإسلام و الغرب انطبعت بشكل عنيف منذ الألفية الثانية لما قام به بعض القادة المتعصبين من أجل تحرير القدس من الكفار فكانت سلسلة الحروب الصليبية التي امتدت لقرنين و نتج عنها خسائر كبيرة في الأرواح و الموارد، و لذلك فإن ذكريات الحروب الصليبية بحملاتها المتكررة قامت بدور أساسي في إذكاء العداء الغربي تجاه الإسلام و المسلمين إضافة إلى ذلك الخوف الغربي من الإسلام بسبب ما يسمى بالصحة الإسلامية التي تناقض توقعات المحللين في دراسة الشرق⁽⁴⁸⁹⁾ حيث يصرح "ابن غوريون": "إن أخشى ما أخشاه أن يظهر في العالم العربي محمد من جديد"، كما يقول "لسالازار" في حديث له مع بعض الصحفيين " إن الخطر الحقيقي إنما هو الذي يمكن أن يحدثه المسلمون من تغيير في نظام العالم فقليل له أنهم في شغل عن أن يفكروا في هذا بخلافاتهم و نزاعاتهم. فقال: "إنني أخشى أن يخرج من بينهم من يوجه خلافهم إلينا"⁽⁴⁹⁰⁾.

و يعتبر البعض صمود الإسلام و رفضه الانسحاب من مسرح الأحداث و التأثير فيها خروج عن سياق الزمن و التاريخ، و يمثل تحدياً و إهانة للغرب عموماً، و هناك من يرى أن أبرز أسباب عداء الغرب للإسلام إدراكهم لحاجة الحضارة الغربية لدين يضع لها حدوداً حتى لا تنقلب إلى فوضى و هذه المهمة لا يوجد من يتصدى لها إلا الإسلام، فهو دين الحضارة الذي يحدث توازن في جميع ميادين الحياة إضافة إلى كونه علاج حاسم لحالة التغريب و الانحلال التي يعيشها المجتمع الغربي لذا فليس من الغريب أن نسمع بعضهم يقول أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، لذلك نجد أن في الغرب لا ضرر في اتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة لأن العقيدة من الأمور الخاصة و القاعدة العامة هي أن كل شيء جائز لكن هناك بعض التشدد مع الإسلام فهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل هذا التسامح، و هناك اقتناع لدى الغرب بأن الإسلام دين قتال و عدوان و هو ما يفسر انتشاره السريع⁽⁴⁹¹⁾ مع أن سبب القتال كما تنص عليه الآيات ينحصر في رد العدوان و حماية الدعوة و حرية الدين.

– شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (488)

المرجع السابق، ص1.

(*) - بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، إعتبر الغرب نفسه في مقابلة عدو جديد وأخطر مما كانت عليه الشيوعية في وقتها أنظر:

- Alain Gresh, L'islam, la République et le monde, Editions Casbah, 2005, p. 42

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 97-98. (489)

– توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-21. (490)

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 98-100. (491)

لذلك نجد أن العقول الغربية متجهة إلى التحذير من الإسلام لأنه في الفكر العالمي اليوم عملاق مقيد يخشى الأعداء من انطلاقه، و هو لا يغيب لحظة واحدة عن أعينهم⁽⁴⁹²⁾.

و قد قالت صحيفة شيكاغو مين تايمز و هي أكبر صحيفة يومية في شيكاغو في مقالها الافتتاحي بتاريخ 89/02/22 تحت عنوان "لا تفاقم مع الإسلام إلا بلغه الحديد و النار"، وأوردت العبارات التالية: "إن الشيوعية أفضل من الإسلام لأنها في الأصل فكرة غربية، و يمكن الالتقاء و التفاهم معها، أما الإسلام فلا إلتقاء و لا تفاهم معه إلا بلغه الحديد و النار"⁽⁴⁹³⁾.

و قد تم الكشف عن هذا العداء نتيجة التحول الكبير في العلاقة بين الإسلام و الغرب التي تزامنت مع النظام العالمي الجديد و ترجمته المجازر التي حدثت في البوسنة و الهرسك في حق المسلمين لتصبغ عليها الامم المتحدة المشروعية، حيث أصبحت جرائم الحرب و الإبادة، و الجرائم ضد الإنسانية مشروعة إذا ارتكبت على المسلمين، كما أنه بالاستناد إلى مبرر الخطر الإسلامي لم يتم الاعتراف الدولي بالشيشان مع أنه وقع الاعتراف على العديد من الجمهوريات المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي⁽⁴⁹⁴⁾.

و لعل في الحرب التي شنت ضد مسلمي البوسنة عام 1992، و حرب الخليج الثانية، و الحملة العسكرية على أفغانستان عام 2001، أو في تصعيد العداء و ترسيخه ضد ما أسموه "محور الشر" إلا أمثلة على ما نقوله⁽⁴⁹⁵⁾.

و يمكن أن نجمل الحديث عن هذا العداء التاريخي للمسلمين بالتوقف عند كيفية تعريف كل من الغزو الغربي و الفتوحات الإسلامية في موسوعة الأطلس التاريخي Grand Atlas Bordas فبشأن الأول ذكر "المجموعة الفكرية، الاختراعات التقنية التي أخذت عن الشرق أحيانا (....) كل ذلك يوضح لنا جزئيا اندفاع المستكشفين. لكن يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار روح الحرب، الفضول الجغرافي، الطموح التجاري و الصدفة" أما الفتوحات الإسلامية فذكر بشأنها: "عندما توفي محمد (ص) في 632م، بدأت الغزوات و ذلك لأسباب عديدة، الطابع العدواني، تعليمات الرسول و كذا الطمع"⁽⁴⁹⁶⁾.

أ-2 الطابع المتكامل للإسلام:

تمثل الشريعة الإسلامية منهجا قانونيا متكاملا يهيمن على شؤون الحياة في المجتمع الإنساني، و يقوم بتنظيم العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية داخل الدولة بصورة تتيح للأفراد في المجتمع التمتع

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 22.⁽⁴⁹²⁾

— توفيق الواعي، المرجع نفسه، ص 15.⁽⁴⁹³⁾

— رقية عواشرية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 352.⁽⁴⁹⁴⁾

حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 102.⁽⁴⁹⁵⁾

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،⁽⁴⁹⁶⁾ المرجع السابق، ص 2.

بالحرية و الأمن و الكرامة⁽⁴⁹⁷⁾، لذلك فإن المستشرق "برنارد لويس" يرى أن الإسلام هو في آن واحد مجموعة دينية، ووحدة سياسية، وأن النبي (ص) رجل دين و حاكم امبراطوري " فالمجتمع الإسلامي منذ نشأته في عصر النبي (ص) له طبيعة مزدوجة فهو من جهة كيان سياسي، سلطة قبلية أصبحت دولة ثم امبراطورية، و من جهة أخرى و في نفس الآن هو مجموعة دينية أسسها نبي ثم حكمها قواد كانوا هم أيضا خلفاؤه"⁽⁴⁹⁸⁾.

و ذلك ما يعترف أيضا به الأستاذ "فرانسيس فوكوياما" حيث يرى ان الاسلام قد يستعيد مناطق فلتت منه غير أنه لن يستطيع منافسة الديمقراطية في عقر دارها، لكنه مع ذلك يعترف بذلك الطابع المتكامل للإسلام بقوله: "يمثل [الإسلام] نظاما إيديولوجيا آخر متماسكا تماما كالليبيرالية و الشيوعية بقانونه الخاص للأخلاق و نظريته الخاصة للعدالة السياسية و الاجتماعية"⁽⁴⁹⁹⁾.

و باعتبار التصور الإسلامي عالمي منذ بداياته، و تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقيدية أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون و الإنسان و الحياة، فقد أدى ذلك إلى خوف الغرب منه حيث يقول "غارديز" إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا⁽⁵⁰⁰⁾. و بعبارة الأستاذ صوفي بسيس Sophie Bessis، فإنه "في عيون الغرب، يمثل الإسلام الرذكالي (...) وجود عالمية أخرى تقابل عالميته (...) و بحيازته العدد و هو ما يجعله مهددا سيكون قادرا على التحريض على ثورات عالمية"⁽⁵⁰¹⁾.

أ-3- جغرافية الإسلام:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي روجي قارودي من له الفضل في إبراز هذا العامل حيث يقول: "لقد أعلن الإسلام بدوره إمبراطورية شر إن العالم الإسلامي بسبب امتداده بالعالم بأكمله (كما كانت الشيوعية سابقا) يوفر للولايات المتحدة امكانية التدخل في كل نقاط الكرة الأرضية، كما يبرر التدخلات ليس فقط بالشرق الأوسط، و لكن أيضا في إفريقيا و آسيا"⁽⁵⁰²⁾.

و هكذا اعتبر الفيلسوف قارودي انتشار الإسلام في العالم بأسره، المبرر الذي تستند إليه الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل في كل بقاع العالم، حيث يصف كتاب "ريتشارد بيرل" "نهاية الشر" الذي كتبه بالتعاون مع دافيد فروم بعد حرب العراق الأخيرة في خانة الدول الراعية للإرهاب و الدول المتمردة التي يتعين معاقبتها بالإضافة إلى "محور الشر" الذي تحدث عنه الرئيس بوش العديد

- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 168. ⁽⁴⁹⁷⁾

- السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 144. ⁽⁴⁹⁸⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁴⁹⁹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 20. ⁽⁵⁰⁰⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰¹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، ⁽⁵⁰²⁾

المرجع نفسه، ص 2.

من الدول العربية و الإسلامية مطالباً بإنهاء دور الأمم المتحدة في النظام الدولي و إطلاق يد الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁵⁰³⁾.

كما أن الأمريكي "صامويل هانتينغتون" يرى أن أشكال التحدي الإسلامي للحضارة الغربية تتجلى مظاهرها في عودة أعداد كبيرة من السكان إلى الالتزام بتعاليم الإسلام، و تأكيد الهوية الإسلامية المتميزة و الإيمان بأن الإسلام هو الحل حيث يربط هذه الظاهرة بالزيادة السكانية التي يشهدها العالم الإسلامي بأن الإسلام بحدود الربع الأول من القرن الواحد و العشرين 30% من سكان العالم، مما يعني استمرار الصحوة الإسلامية بالأفراد من الشباب المتعلم، لذلك يرى "هانتينغتون" أن خطورة الإسلام تكمن في التوسع الخارجي للمجتمعات الإسلامية على شكل الهجرة إلى بلاد الشمال و تحديدا أوروبا و أمريكا، و في هذا الإطار يقول "ساندي بيرغر" مستشار الرئيس الأمريكي السالف "بيل كلينتون" لشؤون الأمن القومي أن المسلمين يقومون بدورهم في صوغ العالم في القرن الواحد و العشرين، كما أن الدين الإسلامي أسرع الديانات نمواً في الـ 21م. و هذا يأتي بسبب اتساع مساحة الإيمان بالدين الإسلامي بسبب الهجرة للعمل أو لنشر الدعوة الإسلامية، مما يعني إتساع الرقعة الجغرافية⁽⁵⁰⁴⁾.

و قد اعتبر "هانتينغتون" صراع الحضارات أهم نوع من أنواع الصراع التي سيميز بها القرن الواحد و العشرين، محذراً بالتحديد من الحضارة الإسلامية باعتبارها الأخطر مبرراً ذلك بالأسباب التالية:

- أ- الطابع العدواني للمسلمين، حيث يصعب عليهم العيش بسلام مع غيرهم؛
- ب- الانفجار السكاني الذي يسبب البطالة و التي تعتبر مصدر عنف؛
- ج - التراجع الحاد لسكان أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية من 44% من سكان العالم إلى 13% و هذا من شأنه تعريض الحضارة الغربية للغزو من حضارة أخرى أكثر شباباً و قوة⁽⁵⁰⁵⁾.
- ب- تأثير النظرة الغربية للمسلمين على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

إن الفئة التي يشملها التأثير السابق الإشارة إليه هي فئة المسلمين المقيمين بالبلاد الغربية، و لعل أهم الصياغات التي صيغت بها حقوق الإنسان على نحو من الشمول هي صياغة العلمانية التي تضبط علاقة الحياة العامة بالدين، و صياغة الديمقراطية التي تضبط العلاقات السياسية في الحكم، و قد كانت هاتان الصياغتان المحضن الأكبر لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، لذلك فإنه من غير الممكن أن يكون تقرير هذه الحقوق و الحريات في المفهوم الغربي في بعدها المبدئي و الإجرائي إلا من خلال

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 43. ⁽⁵⁰³⁾

— حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 43-44. ⁽⁵⁰⁴⁾

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰⁵⁾ — المرجع السابق، ص 3.

هاتين الصياغتين⁽⁵⁰⁶⁾ و هو ما مكن هذه الفئة من ممارسة قدر لا بأس به من شعائهم الدينية خلال السنوات السابقة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م مستفيدين بذلك من ثقافة حقوق الإنسان السائدة في العالم الغربي⁽⁵⁰⁷⁾.

إن حرية ممارسة الشعائر الدينية ضمنها اليوم حق الاحتكام إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي نصت عليها في مادتها التاسعة، كما أن الاتحاد الأوروبي أصدر توجيهات تدعو إلى عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، و قد أصدرت فرنسا قانون 09 ديسمبر 1905م المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة إذ جاء في مادته الأولى أن: "الجمهورية تضمن حرية المعتقد، و حرية الممارسة الدينية المقيدة فقط بالقيود التالية لما فيه مصلحة النظام العام"⁽⁵⁰⁸⁾.

و تبين هذه المادة بوضوح أن المسلمين في فرنسا يتمتعون بحرية العبادة بحسب القوانين المعمول بها في فرنسا، فمثلا وافقت عدة بلديات على حق المسلمين في دفن موتاهم وفقا لشعائهم الدينية، بل وقدمت كل الإمكانيات التي تسمح بذلك، و بمقتضى مرسوم 1980م الفرنسي تم السماح للمسلمين بذبح الحيوان دون تخديره وذلك مراعاة لمعتقداتهم الدينية، فضلا عن ذلك فقد منح لمسجد باريس في أواسط التسعينيات حق التصديق على منتجات اللحم الحلال في فرنسا بأكملها، لكن نظرا لما ثار من خلافات بين المسلمين أوقف العمل بهذا المشروع، كما أن بلجيكا تسمح بتعدد الزوجات بالنسبة للمواطنين الذين تسمح دولتهم بذلك، و يأتي ذلك احتراماً لمعتقداتهم الدينية، غير أنها لا تسمح بعقد هذه الزيجات داخل بلجيكا⁽⁵⁰⁹⁾.

أما عن ممارسة الدين في أمريكا يقول الدكتور وحيد أكبر رئيس رابطة الأطباء الباكستانيين في أمريكا الشمالية: "إن أمريكا... تتيح فرصا هائلة للمسلمين لكي يعكفوا بحق على تطوير و تعزيز دينهم، و في هذا البلد يتاح للمسلمين أن يمارسوا الإسلام، كما تجدر ممارسته، حيث لا قيود على الدين بمرسوم حكومي و لا سيطرة على العقيدة بعامل طائفي"⁽⁵¹⁰⁾.

لكن رغم القدر البسيط الذي يتمتع به المسلمون في حرية ممارسة شعائهم الدينية في البلاد الغربية، إلا ان النظرة الغربية الجديدة التي أفرزتها التحولات الدولية الراهنة بظهور ما يسمى بالخطر

— عبد المجيد عمر النجار، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية و المرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال (506) الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام و القانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008، ص 3-2.

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (507) المرجع السابق، ص 4.

— لمزيد من المعلومات أنظر: (508)

- Gilles Lebreton, op. cit, p. 401-107

— بورغن نيلسن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005، ص 187-48-35. (509)

— جين سميث، الإسلام و المسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص (510) 258.

(*) - كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن مصطلح "الإسلام فوبيا" بقى نادر حتى 11 سبتمبر 2001، إذ أصبح استعماله بعد هذه الأحداث جاري ليس فقد في فرنسا لكن في كل البلدان الأوروبية أنظر في ذلك:

- Alain Gresh, op. cit, p. 41- 42.

الإسلامي - إذ أصبح المسلم ينظر إليه على أنه إرهابي- بدأت تطرح أثارا سلبية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، إذ بعد وصف الإسلام بالإرهاب من أهم التحديات التي تواجه المسلمين بصفة عامة و المقيمين منهم بالعالم الغربي بصفة خاصة في مطلع القرن الواحد و العشرين، و بالتحديد بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م⁽⁵¹¹⁾.

لقد صادقت الجمعية الوطنية الفرنسية مع أوائل عام 2004م على قانون يمنع ارتداء أي لباس يحمل مدلولاً دينياً و هذا يعني فرض الحظر على أشكال التعبير العلنية عن الممارسة الدينية في مختلف الأديان⁽⁵¹¹⁾ و قد أثار هذا القانون جدلاً كبيراً داخل فرنسا و خارجها بعد أن تبنته الجمعية العامة بأغلبية تقدر بـ 496 صوتاً مقابل 36 و امتناع 31 نائباً عن التصويت، و نص على أنه: "في المدارس، الكليات و الثانويات، يعتبر ارتداء الرموز أو الملابس التي يظهر من خلالها التلاميذ جهازاً انتماً دينياً ممنوعاً"⁽⁵¹²⁾.

و على الرغم من أن هذا المنع قد شمل الخمار، الصليبان، قبعات اليهود، عمامة الشيخ،... إلخ إلا أن الخمار أثار ضجة أكثر من غيره باعتباره أن الرموز الأخرى ليست جزءاً من عبادات المعنيين، مما أشعر المسلمين بأن هذا القانون يستهدفهم، ولقد بُرر سبب إصداره بالدفاع عن اللائكية رغم كون مجلس الدولة الفرنسي قد بين في الفتوى التي طلبت منه من طرف رئيس الحكومة الفرنسية السابق "ليونال جوسبان" Lionel Jospin في نوفمبر 1989م أن "ارتداء الرموز الدينية ليس بذاته متعارضاً مع مبدأ اللائكية"⁽⁵¹³⁾.

و ما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنع للرموز الدينية لم يبق محصوراً في فرنسا فحسب، حيث أثر في الدول الغربية الأخرى إذ تأمل بعض المقاطعات الألمانية كـ **La Bavière** في إصدار قانون محلي مماثل للقانون الفرنسي الذي حرم ارتداء الرموز الدينية، كما أنه لم تمض إلا شهور قليلة على إصدار هذا القانون الفرنسي حتى أصدرت المحكمة العليا في بريطانيا قراراً في 15 جوان 2004م ترفض فيه الاعتراف لطالبة من البنغلاديش بحقها في دخول الثانوية مرتدية جلباباً⁽⁵¹⁴⁾.

فضلاً عن ذلك فقد عمدت بعض المحاكم البلجيكية إلى إلغاء ما يسمى "بالزواج الأبيض" أو الزواج الشكلي و الذي يكون الغرض منه إخفاء الصفة القانونية لوضع أحد الطرفين فقد يكون الغرض منه مجرد الحصول على إقامة، أو عمل، أو تجنس... و تم هذا الإلغاء على الرغم من معارضة خبراء قانونيين الذين اعتبروا ذلك تدخلاً في الحياة الخاصة و يشكك في نوايا المتزوجين، كما دعمت محكمة

(511) - يورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 262-269.

(512) - المادة الأولى من القانون الفرنسي حول منع الرموز الدينية الصادر في 10 فيفري 2004.

(513) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب و الحدود"، المرجع السابق، ص 190-191.

(514) - شمامة خير الدين، المرجع نفسه، ص 194.

استئناف ديمقراطية في أواخر 2003م حق أرباب العمل بمنع الموظفين اللواتي يتعاملن مباشرة مع الزبائن من ارتداء الحجاب⁽⁵¹⁵⁾.

و بالرغم من اعتبار الإسلام الديانة الثانية في أوروبا بصفة عامة و فرنسا بصفة خاصة^(*)، فقد ذهب المجلس الدستوري الفرنسي مؤخرا إلى إضفاء الشرعية على طرد متعددي الزوجات، مع عدم الاعتراف بحقهم في التجمع العائلي، مستندا إلى أن الحق في التجمع العائلي يقوم على الحق في حياة عائلية طبيعية، لكن "شروط الحياة العائلية الطبيعية هي تلك الغالبة في فرنسا"، يحدث ذلك على الرغم من إعلان مجلس الدولة الفرنسي في قرار مونتشو **Montcho** (11 جويلية 1980م) بأن تعدد الزوجات ليس بذاته مخالفا للنظام العام الفرنسي، و أنه يمكن للأجانب المتعددي الزوجات الاستفادة من الحق في التجمع العائلي⁽⁵¹⁶⁾.

2- أثر تطبيق حالة الطوارئ على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الآثار المترتبة على تطبيق حالة الطوارئ هي كثيرة و متنوعة و يصعب حصرها لأنها تمس كل المجالات، لكن سنقتصر على ذكر أثرها على الحقوق و الحريات و خاصة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، و يمكن القول مبدئيا في هذا الصدد أن من أهم المشكلات التي تواجه الدول في حالة الطوارئ هي صعوبة الحفاظ على التوازن بين استعادة النظام، و الأمن للدولة من جهة و الالتزام باحترام حقوق الإنسان و حرياته من جهة أخرى⁽⁵¹⁷⁾.

و لكن يبدو أن قانون حالة الطوارئ قد أعطى صلاحيات واسعة للسلطات القائمة على تطبيقه، تصل إلى درجة مصادرة تلك الحقوق و الحريات التي يضمنها الدستور إذ بموجبه يمكن للإدارة أن تتخذ كل التدابير المناسبة للحفاظ على الأمن و النظام كفرض قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع، و الانتقال و المرور و الإقامة في أماكن معينة⁽⁵¹⁸⁾ و غيرها، و هذه التدابير من شأنها أن تشكل إعاقة للأفراد في ممارستهم لشعائر دينهم.

- بورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 187-269.⁽⁵¹⁵⁾

- Voir : Rebert Charvin, Jean- Jacques Sueur, op. cit, p. 207.^(*)

(4) - شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،

المرجع السابق، ص5.

(- أنظر في ذلك: ⁵¹⁷)

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص375.

- عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 365.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 375.⁽⁵¹⁸⁾

و تشير إلى أن هذه التدابير واردة على سبيل المثال لا الحصر، و عليه يكون للسلطة المختصة بتطبيق حالة الطوارئ القدرة على اتخاذ أية تدابير للمحافظة على النظام العام⁽⁵¹⁹⁾ على أن تتوفر في هذه التدابير الشروط السابقة الذكر^(*) على اعتبار أن نظام الطوارئ هو نظام استثنائي و شاذ و ينبغي أن يمارس في الحدود اللازمة لمواجهة الحالة الطارئة، غير أنه في الغالب ما يتم تجاوز هذه الشروط من قبل الدول التي تعلن قيام هذه الحالة، مما يشكل ذلك خطورة حقيقية على جميع الحقوق و الحريات و منها الحق موضوع الدراسة، لذا على أجهزة الرقابة سواء العالمية أو الإقليمية أو الوطنية أن ترصد و تفصح ممارسات مختلف الدول التي تعلن قيام حالة الطوارئ.

وفي هذا الصدد جاء في التقرير السنوي للجنة الحريات الدينية لمراقبة حالة الحريات في العالم في الكونغرس الأمريكي لعام 2009م، أن حالة الحريات الدينية في مصر أصبحت متردية للغاية، وأكد التقرير أن سجل مصر في مجال حقوق الإنسان ضعيف للغاية، إذ ترتكب الدولة العديد من الممارسات القمعية، وتنتهك حرية الفكر، والتعبير إضافة إلى قمعها حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأوضع التقرير أن الأقليات غير المسلمة في مصر خاصة الأقباط والبهائيين يتعرضون للكثير من القمع والتمييز والتعصب، إضافة إلى المراقبة من جانب الحكومة المصرية، ففي السنوات القليلة الماضية وقع الكثير من أحداث العنف والاعتداءات على المسيحيين والأقباط، ولم تلق الدولة القبض على مرتكبي هذه الاعتداءات وتحاكمهم، إلا في حالات قليلة جدا، وقد ضرب التقرير عدة أمثلة للإعتداءات على المسيحيين والأقباط في مصر كان أبرزها الاعتداء الذي قام به آلاف المتظاهرين المسلمين الذين اعتدوا على كنيسة العذراء في عين شمس، وأحرقوا جزءا منها مخلفين ما يزيد عن 5 أشخاص جرحى، ولم تتحرك الدولة للسيطرة على الأحداث ومحاكمة المسؤولين عنها⁽⁵²⁰⁾.

وقالت اللجنة في تقريرها هذا أن أحد العوامل التي تؤدي إلى القمع الحكومي لحرية الأديان هو قانون حالة الطوارئ الذي تطبقه الحكومة المصرية منذ عام 1981م والذي تم تمديد العمل به في مارس 2008م لمدة عامين إضافيين إذ يعطي هذا القانون الحق للدولة في أن تنتهك حقوق الإنسان بما فيها حرية الأديان والاعتقاد، وقد رصد التقرير عددا كبيرا من الانتهاكات التي تتعرض لها الأقليات الدينية في مصر، وعلى رأسها الأقباط والبهائيون⁽⁵²¹⁾.

أما بالنسبة للجزائر فقد أصدرت في 1991م قانونا يجبر فيه المصلون على عدم تجاوز الحدود المرسومة للمسجد، و يجبر كذلك الأئمة على العودة للنظام القديم المعتمد من قبل السلطة قبل التعددية الحزبية، إذ كان الأئمة خلاله يتلقون خطبهم مكتوبة من قبل وزارة الشؤون الدينية، و قد نتج عن ذلك

— شهاب سليمان عبد الله، المرجع نفسه، ص 375. (519)

(*) - أنظر إلى هذه المذكرة، ص 129 وما بعدها.

— أحمد بدر، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات ويؤكد، قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارساته القمعية"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

— أحمد بدر، المرجع نفسه. (521)

القانون تعويض 30 إماما صدر أمر بإقافهم، و حسب تقرير كتابة الدولة الأمريكية لعام 2003م حول الحريات الدينية استمرت السلطة في توجيه الخطب الدينية و تعيين الأئمة، فضلا، عن تسليط عقوبات على عدد من الأئمة لما تضمنته خطبهم من انتقادات للسلطة" و قد أرجع التقرير سبب ذلك للوضع الأمني في الجزائر⁽⁵²²⁾.

كما بين التقرير الأمريكي أن العديد من أصحاب الأديان الأخرى قد غادروا الجزائر لتدني الوضع الأمني، أما فيما يتعلق بحرية العقيدة و العبادة، فإن الممارسات أو حتى ما ذهب البعض إلى حد وصفه بالتجاوزات التي تشهدها هذه الحرية إنما هي وليدة تجربة، جعلت الجزائر تدفع ثمنها دماء أبنائها، لذا فإن الإجراءات التي وضعتها السلطة يمكن أن تجد في الطرف الأمني مبررا لها، و هو ما دفع بـ 40 منظمة لحقوق الإنسان في العالم إلى مطالبة الجزائر برفع حالة الطوارئ و ذلك بإيجاز من الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان⁽⁵²³⁾.

و هكذا يمكن القول بأنه يجب وضع ضوابط صارمة حتى لا تتحول حالة الطوارئ من حالة مفروضة لمواجهة ظرف طارئ إلى حالة تستخدمها السلطة لأغراض أخرى غالبا ما تكون سياسية، و يكون أثر الإجراءات المتخذة بموجب هذه الحالة في حقوق الإنسان و منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أحد أخطر التحديات، لذا ينبغي أن لا يكون الإعلان عن قيام هذه الحالة ذريعة لانتهاك حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية باعتباره الجانب العملي لحرية العقيدة، والتي تعد من أهم وأول الحريات التي اعترف بها في العصور الحديثة، بعد أن كانت دائما محلا لاعتداءات صارخة أكثر من الاعتداءات التي تقع على بقية الحريات الأخرى، وبالنظر للأهمية التي تحظى بها حرية ممارسة الشعائر الدينية في حياة الأفراد وخاصة في الظروف الصعبة كالنزاعات المسلحة، فقد أقرتها كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني في أكثر من موضع من خلال النص على ضمانها للأسرى والمدنيين من جهة، ومن جهة أخرى النص على حماية أماكن العبادة ضمانا لممارسة هذا الحق.

وسنحاول فيما يأتي دراسة وضع هذه الحرية في زمن النزاعات المسلحة من خلال التطرق إلى حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة أولا، ثم للحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة هذا الحق زمن النزاعات المسلحة ثانيا.

أولا: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص 300-301.⁽⁵²²⁾

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص 301-302.⁽⁵²³⁾

لقد كان أهل الأديان منذ فجر التاريخ يجعلون من الدين جامعا ومانعا، فمثلا يجعلونه جامعا للمتدينين به في المودة وحسن المعاشرة، يجعلونه كذلك مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، فتنشأ بينهم الكراهية، لذلك كانت الأمم المتدينة إذا غلبت أمة تدين بغير دينها، جعلت أول ما يحمل عليه الغالب المغلوب أن يصده على دينه، وأن يعيث بشعائره، من هدم معابد، وإحراق كتب وقتل وغيرها كما فعل الآشوريون باليهود، وكذا الرومان باليهود، وكما فعلت الحبشة حينما أرسلت أبرهة لهدم الكعبة عام الفيل⁽⁵²⁴⁾... إلخ.

وبذلك عرف المجتمع الإنساني منذ نشأته أشكالا مختلفة من ظاهرة انتهاك الحقوق الإنسانية في أدنى مستوياتها، وتزداد حدة هذه الانتهاكات في أوقات النزاعات المسلحة، لتطال من لا يد لهم في نشوبها، ولا في مجرياتها، لذلك تعد فترة النزاعات المسلحة الفترة الأصعب لضمان تطبيق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بوصفها فترة يتم فيها التركيز على الأعمال العدائية وبذلك يصبح من الصعب ضمان تطبيق هذه الحرية، رغم النصوص الحاثثة على ضرورة تنفيذها، سواء ما تعلق منها بقواعد الشريعة الإسلامية أو قواعد القانون الدولي الإنساني، لأن كلى منهما سعى إلى إرساء قواعد تضمن حرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية زمن النزاعات المسلحة. وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية في الشريعة الإسلامية ثم في ممارسة هذا الحق في القانون الدولي الإنساني.

1- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى الشريعة الإسلامية، فإننا نجد حماية كلية لحقوق الإنسان، انطلاقا من قوله تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم»⁽⁵²⁵⁾، ورغم الاختلاف في الدين، والعرق واللغة، وغيرها من الفروقات، فالإنسان في نظر القرآن أفضل خلق الله بما منحه الله تعالى من نعمة العقل، كما أن نصوص الشريعة ومبادئها وكما عالجت في أحكامها مختلف القضايا في حال السلم، فإنها نظمت شؤون الحرب، وأقرت من الأحكام والضوابط ما يحفظ للناس حياتهم وأمنهم، وحياتهم من منطلق المشترك الإنساني⁽⁵²⁶⁾.

ولأن الإسلام يعتبر الناس جميعا إخوة في الإنسانية لقوله تعالى: «يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»⁽⁵²⁷⁾. فقد نصت قواعده على عدم تجاوز الضرورة العسكرية، ومعاملة الخصوم مهما كان دينهم معاملة إنسانية وتوفير الحماية

— حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص218. (524)

— سورة الإسراء، الآية (70). (525)

— صالح بوبشيش، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقه الإسلامي"، (526) محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16 و17 أفريل 2008، ص1.

— سورة الحجرات، الآية (13). (527)

اللازمة لهم⁽⁵²⁸⁾، والحرب في الإسلام سنت كاستثناء إما لرد العدوان أو لإزاحة الحواجز التي تعترض نشر الدعوة الإسلامية، ذلك أن دعوة الإسلام حق، وصون حرية التبليغ أمر واجب شرعا، وما يؤكد على الطابع الاستثنائي للحرب قوله تعالى: «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»⁽⁵²⁹⁾. وقوله عز وجل: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»⁽⁵³⁰⁾، وفي هذا تقول الكاتبة الإيطالية "لورا فيشيا فاغليري"، "إن الإسلام دين التسامح والسلام، ولا يبيح لأنصاره امتشاق الحسام إلا دفاعا عن النفس، فالإسلام ينظر إلى الحرب باعتبارها حريقا يجب إطفاءه بأسرع ما يمكن كلما اندلعت ناره"⁽⁵³¹⁾.

ولقد جعل الإسلام للحرب قوانين إنسانية رحيمة يجب على كل مسلم أن يلتزم بها لأنه يأتّم إذا تجاوزها أو اغتصبها، ويمكن اعتبارها كدليل يحمله المسلم المجاهد معه إلى ميدان المعركة فيطبق ما جاء فيه من تعليمات ولا يتجاوزها⁽⁵³²⁾.

ومن أبرز مظاهر ضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية منع وتحريم قتل رجال الدين، ولعل الدليل على ذلك وصية أبي بكر الصديق، فقد روي الإمام أحمد في مسنده عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث الجيوش إلى الشام، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرا، فقال له: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما زعموا...»⁽⁵³³⁾. وعليه، فأول ما نهى عنه الخليفة الأول أبو بكر الصديق جنوده الذين أرسلهم إلى الأرض المقدسة والتي كان بها هياكل لليهود، وصوامع للرهبان، والمعابد التي عكف عليها العباد هو النهي عن قتل رجال الدين أو المساس بهم، ذلك لأنه ليس لهؤلاء تدبير في القتال⁽⁵³⁴⁾.

ومما لا شك فيه، أن لهذا الحكم أهمية بالغة باعتباره يتماشى مع أهم مبادئ الإسلام والمتمثلة في حرية العقيدة، تحقيقا لقوله تعالى: «لا إكراه في الدين»، كما يتبين لنا من هذا أن المؤمنين في ميدان القتال يؤمنون بحق كل متدين في القيام بعبادته، وممارسته شعائره الدينية بكل حرية، إذ يحمون

— عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشرعية الإسلامية،⁽⁵²⁸⁾ بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص8.

— سورة البقرة، الآية (190).⁽⁵²⁹⁾

وقد أول الفقهاء هذه الآية التي فرض فيها الجهاد بالنهي عن مقاتلة الفئة التي لا تقاتل من الكفار، فذكر الطبري عن الأوزاعي (88-157هـ) أنه قال: "لا يقتل جوابا ولا راعيا ولا صاحب صومعة، ولا شيخا فانيا، فإن قتل منهم أحد فليستغفر الله وليتّب إليه" ويدخل في النهي عن الاعتداء كما ذكر الصابوني عن الحسن البصري «ارتكاب المناهي... ويدخل فيه قتل الرهبان، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة، فكل هذا داخلا في النهي (ولا تعتدوا)" أنظر في ذلك

مسعود طيبي، الجماعة في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين- دراسة تحليلية مقارنة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص204.

— سورة النحل، الآية (125).⁽⁵³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص38.⁽⁵³¹⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص75.⁽⁵³²⁾

— أبو زهرة، "نظرية الحرب في الإسلام"، في المجلة المصرية للقانون الدولي، الجمعية المصرية للقانون الدولي،⁽⁵³³⁾ المجلد 14، 1958، ص33.

— أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة - دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998، ص161.⁽⁵³⁴⁾

اعتقادهم، وإن كانوا لا يؤمنون به⁽⁵³⁵⁾. ويرجع ذلك إلى أن الإسلام رعى بغير المسلمين حرمة شعائهم، بل جعل القرآن الكريم من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة⁽⁵³⁶⁾، لقوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير...»⁽⁵³⁷⁾، غير أن الحصانة التي منحها الإسلام لرجال الدين مرهونة ببقاء هؤلاء في صوامعهم وبيعهم، أما إذا أخرجوا منها إلى المعركة، واشتركوا في القتال أوسعوا إلى فتنة الناس، فإنهم يفقدون هاته الحصانة ويحل قتالهم⁽⁵³⁸⁾. حيث ثبت أن رجال الدين من الرومان وغيرهم كانوا يشاركون في الحروب، ويفتنون المسلمين عن دينهم، فهؤلاء يقاتلون ويقتلون لأنهم خرجوا عن وظيفتهم التعبدية وأصبحوا محاربين⁽⁵³⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه من دلائل الحفاظ على حرية ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام إبرام الرسول (ص) عقد الذمة مع غير المسلمين، وهو عقد يربط بين الدولة الإسلامية، وغير المسلمين المقيمين على أرضها وبموجبه، يدفع هؤلاء الجزية كل سنة، ويمنح هذا العقد لأهل الذمة حرية ممارسة شعائهم الدينية وطقوس عباداتهم داخل معابدهم⁽⁵⁴⁰⁾.

ويعتبر العديد من الفقهاء أن سبب عقد الرسول (ص) لهذا العقد هو خشيته التضيق من بعده على غير المسلمين في حرية ممارستهم لشعائهم الدينية، وعلى هذا الأساس، نهى الرسول (ص) عن إيذاء الذميين لقوله (ص): «من أذى ذميا فقد آذاني».

وقد تبع الصحابة ما جاء به الرسول (ص) في مجال هذا العقد، فشهدت العصور الإسلامية التسامح، والحرية والأمن التي نعم فيها النصاري، وأهل الذمة، إلا لمن نقض العهد وبذلك سار الرسول (ص) على مبدأ حرية ممارسة الشعائر الدينية في معاملاته مع أصحاب الأديان المخالفة للإسلام، متخذاً من قوله تعالى: «لکم دینکم ولی دین»⁽⁵⁴¹⁾، وقوله عز وجل: «لي عملي ولكم عملکم»⁽⁵⁴²⁾. منهجا وأسلوبا في التعامل.

وعلى ذلك أقر (ص) لليهود بطوائفهم الثلاث في المدينة ممارسة شعائهم الدينية وذلك في وثيقة المدينة المنورة مع بداية نشوء الدولة الإسلامية⁽⁵⁴³⁾، فجاء في المادة (27) من الصحيفة النبوية لأهل المدينة، وهي تمثل دستور أهل المدينة على أنه: «يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود والمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه، وأهل بيته»⁽⁵⁴⁴⁾.

— محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص 34.⁽⁵³⁵⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.⁽⁵³⁶⁾

— سورة الحج، الآية 39.⁽⁵³⁷⁾

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 161-162.⁽⁵³⁸⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص 77.⁽⁵³⁹⁾

— رابح دفرور، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، في مجلة البحوث والدراسات، منشورات المركز الجامعي بالوادي،
السنة 5، العدد 6، 2008، ص 11-17.⁽⁵⁴⁰⁾

— سورة الكافرون، الآية (6).⁽⁵⁴¹⁾

— سورة يونس، الآية (41).⁽⁵⁴²⁾

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145.⁽⁵⁴³⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 24.⁽⁵⁴⁴⁾

وتعد هذه الصحيفة أول دستور مدون في العالم⁽⁵⁴⁵⁾.

كما أعطى الرسول (ص) عهداً لأهل نجران في اليمن بأنهم وحاشيتهم في جوار الله، وذمة رسوله على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهنته، ومن سأل حقا منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين⁽⁵⁴⁶⁾.

ولقد أمر الرسول (ص) أصحابه بإتباع هذا المنهج، ويتبين ذلك من خلال الرسالة التي أرسلها (ص) إلى معاذ بن جبل في المين والتي تضمنت «ألا يفتن يهودي عن يهوديته»⁽⁵⁴⁷⁾.

ولذلك سار الخلفاء الراشدون على هدي القرآن الكريم، وسيرة المصطفى (ص)، وقد لا أكون مغالية إن بدا لي أن قواعد الحرب وضوابطها تضمنتها وصية الخليفة الراشد الأول إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس الجيش إلى بلاد الشام والتي سبق الإشارة إليها.

فضلاً عن ذلك، فقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: «... ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شأؤوا من ليل ونهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم»⁽⁵⁴⁸⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن حقيقة تسامح الإسلام مع غير المسلمين، يعترف بها غير المسلمين أنفسهم، فالكثير من المستشرقين المنصفين أقروا برقي التسامح مع المخالفين في الدين، حيث تقول المستشرقة (زيغريد هونكة) أن المسلمين لم يجبروا الشعوب المغلوبة على الإسلام، بل تركوا لهما مطلق الحرية في الاعتقاد والعبادة⁽⁵⁴⁹⁾.

ويقول الإنجليزي توماس أرنولد: «يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام، فإن محمد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتها، ومنحها الحرية في إقامة شعائرها الدينية»، ويقول: «إن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل الحاسم في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق»⁽⁵⁵⁰⁾.

— محمد زروق، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، المطبعة العربية،

غرداية، العدد 3، 2003، ص 17.

— سرير ميلود، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، المرجع نفسه، ص 55.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 24.

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 36.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 38.

ويوضح المستشرق "دوزي" سبب الإقبال على الإسلام «أن معاملة المسلمين للنصارى، وتسامحهم أدى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر، والبساطة، مما لم يألّفوه في دياناتهم السابقة»⁽⁵⁵¹⁾.

وقد أشار "لوبون" إلى ما ذكره روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن"، «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية»⁽⁵⁵²⁾. ومع كل ما تقدم، فقد اختلف الفقهاء بخصوص حرية أداء شعائر العبادة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية كما يلي:

يرى الحنفية التمييز بين حالتين⁽⁵⁵³⁾:

- 1- في الأمصار الإسلامية لا يجوز لغير المسلمين أن يظهرُوا شعائرهم⁽⁵⁵⁴⁾. غير أنه يجوز لهم ممارسة شعائرهم داخل معابدهم، فلا يجوز إظهار شعائر تخالف شعائر الإسلام، نظرا لما في ذلك من معاني المعارضة للمسلمين والاستخفاف بهم⁽⁵⁵⁵⁾.
 - 2- المواضع التي ليست من أمصار المسلمين كالقرى، فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية،⁽⁵⁵⁶⁾ لعدم توفر علة المنع والتي تتمثل في معارضة المسلمين والاستخفاف بهم.
- وقد ذهب الشافعية إلى جواز إظهار الشعائر الدينية لغير المسلمين، إذا انفردوا في قرية خارج أمصار المسلمين، وهو رأي قريب من رأي الحنفية، أما الحنابلة فذهبوا إلى المنع المطلق، فبرأيهم لا يجوز لغير المسلمين إظهار شعائرهم الدينية باعتبار ذلك مخالف لمظاهر الإسلام، وكما يجب الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحظر على الزوج المسلم إكراه زوجته الكتابية على الإسلام فحسب، وإنما لا يجوز له كذلك منعها من أداء طقوس ديانتها، مادمت مقتنعة بها⁽⁵⁵⁷⁾.
- لذلك أباح الإسلام زواج الكتابية من المسلم الذي يؤمن بالديانتين المسيحية واليهودية كجزء من عقيدته الإسلامية، فلا يخشى بذلك على الكتابية من هذا الزواج بخصوص حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي المقابل لم يبيح الإسلام للمرأة المسلمة الزواج من الكتابي لأنه قد يعيق ممارستها شعائر دينها، كما قد لا تكون لها حرية في الالتزام بمبادئ عقيدتها⁽⁵⁵⁸⁾.

– توفيق سلطان اليوزبكي، " نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، في مجلة آفاق الثقافة والتراث، (551) دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة 13، العدد 52، 2006، ص21.

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص21.⁽⁵⁵²⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25.⁽⁵⁵³⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20.⁽⁵⁵⁴⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25.⁽⁵⁵⁵⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20-21.⁽⁵⁵⁶⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 26-27.⁽⁵⁵⁷⁾

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27-28.⁽⁵⁵⁸⁾

2- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

إن حماية حرية العقيدة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني توجهت بصورة أساسية لحماية حرية الدين، وإقامة الشعائر الدينية⁽⁵⁵⁹⁾، وبالرجوع إلى نصوص اتفاقية جنيف الأولى لسنة 1864م، والتي تعد أول تدوين لقواعد القانون الدولي الإنساني والمتعلقة بحماية الجرحى من أفراد القوات المسلحة في الميدان⁽⁵⁶⁰⁾، نجد أن هذه الأخيرة لم تتضمن الإشارة لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، غير أن تكريس هذه الحرية جاء في الاتفاقيات المتعاقبة للقانون الدولي الإنساني، وذلك لكل من أسرى الحرب من ناحية، والسكان المدنيين من ناحية أخرى، وهو ما سنبينه من خلال ما يلي:

أ- حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

تعتبر مسألة حماية الأسرى من أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني نتيجة علاقتها بشخص الإنسان وحرية، لذلك أولى القانون الدولي الإنساني حماية خاصة للأسرى ومنحهم حقوقاً والتزامات لكونهم غير مجرمين، بل يدافعون عن وطنهم ضد العدو، سواء لأنهم يعملون في أجهزة الدولة العسكرية أو لحبهم لوطنهم، وما دامت الدول المتحاربة على علم بأن الأسير سيعود يوماً إلى وطنه، فإن الإساءة تولد في نفسه العداوة والكراهية للدولة الحائزة وأن معاملته معاملة إنسانية تشعره بقوة الدولة وإنسانيته⁽⁵⁶¹⁾.

وتعد ظاهرة الأسر من أكثر الآثار الناتجة عن الحروب قسوة ومجافة لحقوق الإنسان والتي من بينها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذلك فقد أكد القانون الدولي الإنساني على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية منذ وضع اتفاقيات لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال نصها على احترام المعتقدات الدينية، واحترام الشعائر الدينية بالنسبة للأشخاص الواقعين تحت سلطة العدو⁽⁵⁶²⁾.

– نغم إسحاق زيا، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، (559)

2009، ص 223.

– يوسف إبراهيم النقي، " التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي (560) تحتوي على خطورة خاصة وفقاً للقانون الدولي الإنساني"، في دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص408.

– سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007، ص257. (561)

– المادة 18 من لائحة اتفاقية لاهاي لعام 1907، الخاصة بالحرب البرية. (562)

وتعتبر الاتفاقية الرابعة (إضافة إلى اللائحة المرفقة بها) الاتفاقية الوحيدة التي تتمتع بأهمية كبرى، وهي تتعلق بقوانين وأعراف الحرب البرية⁽⁵⁶³⁾، وتبين اللائحة المرفقة القواعد المتعلقة بالعمليات العسكرية، معاملة أسرى الحرب والأقاليم المحتلة⁽⁵⁶⁴⁾.

ولكن، نتيجة لما شهدته الحرب العالمية الأولى من سوء معاملة لأسرى الحرب، وحرمانهم من كافة حقوقهم، بما فيها حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية داخل معسكرات الأسر، وانتهاك نص المادة 18 من اللائحة البرية الملحقه باتفاقية لاهاي الرابعة لعام 1907م -السابق الإشارة إليها-، فقد سعى واضعو اتفاقيات جنيف 1929م^(*)، أثناء المؤتمر الدبلوماسي، لإدراج اتفاقية خاصة بأسرى الحرب، وضمنا لحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية نصت الاتفاقية على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية في فترة الأسر⁽⁵⁶⁵⁾.

وبالرغم من وجود هذا النص، فقد شهدت الحرب العالمية الثانية تكرار انتهاك هذا الحق من قبل الدول المتحاربة، وعند انتهاء هذه الحرب، جاء ميثاق الأمم المتحدة الذي نص على الحرية الدينية سواء في وقت السلم أم الحرب، وهو ما تم التأكيد عليه كذلك في اتفاقية الأمم المتحدة للوقاية من الإبادة والعقاب عليها لعام 1948م⁽⁵⁶⁶⁾.

وقد تم من جديد إثارة مسألة حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، حيث تم وضع اتفاقية بأكملها متعلقة بأسرى الحرب، وهي الاتفاقية الثالثة، ومن خلال هذه الأخيرة تم إدراج مجموعة من المواد تؤكد على حق الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، والملاحظ أن واضعي هذه الاتفاقية حرصوا على إدراج نصوص تؤكد على أهمية الحقوق المعنوية والتي تتضمن الحقوق الدينية باعتبارها الأشد اتصالاً بالحالة النفسية والذهنية التي يعيشها الأسير في فترة الأسر، حيث نصت المادة 34 من هذه الاتفاقية على حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية، وحضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم شريطة التزامهم بالتدابير النظامية التي حددتها السلطة الحاجزة⁽⁵⁶⁷⁾. وقد ألحت على أنه: « تترك لأسرى الحرب حرية كاملة في

(563) – Robert KolB, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003, p.51.

- Abdelwahabe BIAD, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006, p. 36.

(564) – Ibid.

(*) - تعتبر هذه الاتفاقية المبرمة بتاريخ 27 جويلية 1929، هي الأولى التي اختصت بموضوع أسرى الحرب، حيث اجتمع في شهر جويلية ممثلو 47 دولة في جنيف بناء على دعوة من الحكومة السويسرية بغرض إدخال تحسينات على القوانين التي تحمي المقاتلين في النزاعات المسلحة، وتمخض عن هذا المؤتمر صياغة اتفاقيتين، الأولى تتعلق بتحسين ظروف الجنود الجرحى والمرضى في الميدان، والثانية تتعلق بمعاملة أسرى الحرب، والتي نصت على ضرورة المعاملة الإنسانية لأسرى الحرب، حيث عرضت العديد من القواعد التي تتعلق بحماية أسرى الحرب، أنظر: محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص100.

– المادة 16 من اتفاقية جنيف لعام 1929 الخاصة بأسرى الحرب⁽⁵⁶⁵⁾.

– المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948⁽⁵⁶⁶⁾.

– عامر الزمالي، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني،⁽⁵⁶⁷⁾

(مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005، ص119.

ممارسة شعائرهم الدينية، بما في ذلك حضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم، شريطة أن يراعوا التدابير النظامية المعتادة التي حددتها السلطات الحربية، تعد أماكن مناسبة لإقامة الشعائر الدينية».

كما جاءت المادة 35 من نفس الاتفاقية للتأكيد على ضمان صحة ممارسة الشعائر الدينية من طرف الأسرى بنصها على ضرورة السماح لرجال الدين الذين يقعون في أيدي العدو، وبقون أو يستبقون بقصد مساعدة أسرى الحرب بتقديم المساعدة الدينية وممارسة شعائرهم بكل حرية ووفقاً لمعتقداتهم، حيث تشير هذه المادة على صنفين من رجال الدين وهما:

رجال الدين الذين يبقون بمحض إرادتهم لخدمة أسرى الحرب والسهر على حسن أدائهم لشعائرهم الدينية.

رجال الدين الذين يستبقون بناء على أمر من سلطات الدولة الحائزة وفقاً للمادة 33 من الاتفاقية الثالثة والمادة 28 من الاتفاقية الأولى، حيث يقوم هؤلاء بمساعدة الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، كما تنص المادة 35 في فقرتها الثانية على ضرورة تأمين رجال الدين اللازمين في حالة تعدد العقائد والجنسيات في المعسكرات، بالإضافة إلى ذلك وجوب توفير الدولة الحائزة لتسهيلات لرجال الدين تمكنهم من مساعدة الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية وخاصة وسائل النقل بالنسبة للأسرى المتواجدين خارج المعسكر، وبالأخص في المستشفيات⁽⁵⁶⁸⁾.

ويكون لأسرى الحرب الدينيين من غير رجال الدين، حرية ممارسة شعائرهم الدينية بين أعضاء جماعتهم، ويعاملون معاملة رجال الدين⁽⁵⁶⁹⁾. حيث نصت المادة 36 من الاتفاقية الثالثة «لأسرى الحرب الذين يكونون من الدينيين، دون أن يكونوا معينين كرجال دين في قواتهم المسلحة أن يمارسوا شعائرهم بحرية بين أعضاء جماعتهم، أيا كانت عقيدتهم، ولهذا الغرض، يعاملون نفس معاملة رجال الدين المستبقين بواسطة الدولة الحائزة، ولا يرغمون على تأدية أي عمل آخر».

وجدير بالذكر، أنه في حالة عدم توافر خدمات رجل دين مستبقي أو أسير حرب من رجال دينهم، يتم تعيين رجل دين بناء على طلب الأسرى للقيام بهذا الواجب، ينتمي إلى نفس عقيدتهم أو إلى عقيدة مشابهة، فإذا لم يوجد فأحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من وجهة النظر الدينية، ويخضع هذا التعيين لموافقة الدولة الحائزة بالاتفاق مع طائفة الأسرى المعنيين، وإذا لزم الأمر يتم التعيين بموافقة السلطات الدينية المحلية من المذهب نفسه على أنه يجب على الشخص الذي تم تعيينه بهذه الطريقة الالتزام بجميع اللوائح التي وضعتها الدولة الحائزة للحفاظ على النظام والأمن العسكري⁽⁵⁷⁰⁾.

إضافة إلى ذلك، فقد نصت الاتفاقية الثالثة بشأن أسرى الحرب على أنه: «... يتعين على السلطات الحائزة أن تتأكد من أن أسرى الحرب الذين توفوا في الأسر قد دفنوا بالاحترام الواجب، وإذا

— محمد حمد العسيلي، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص 609.⁽⁵⁶⁸⁾

— نغم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 224.⁽⁵⁶⁹⁾

— المادة 37 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.⁽⁵⁷⁰⁾

أمكن طبقاً لشعائر دينهم... ولا يجوز حرق الجثث، إلا في الحالات التي تقتضي فيها ذلك أسباب صحية قهرية أو ديانة المتوفى...» (571).

ويتبين من خلال هذه المادة أن الاتفاقية السابقة الذكر وضماناً للحرية الدينية، أوجبت ضمان دفن الأسرى الذين يموتون في الأسر وفقاً لشعائر وطقوس الدين الذين ينتمون إليه، إذا أمكن ذلك، كما نصت على عدم جواز حرق الجثث إلا في حالات معينة والتي من بينها إذا كانت ديانة المتوفى تقتضي ذلك، حيث توجد ديانات تستلزم شعائرها الدينية حرق الجثة على غرار ما هو متبع في الهند.

كما تضمنت المادة 53 من هذه الاتفاقية النص على ضرورة منح الأسرى راحة 24 ساعة متواصلة في كل أسبوع، يفضل أن يكون يوم العطلة المقررة للراحة في الدولة التي ينتمون إليها، وبالرغم من أن هذه المادة لم تنص صراحة على تخصيص هذا اليوم للممارسة الدينية، إلا أنه يفهم من روح المادة أنه يتم إقرار يوم الراحة المقررة لدولة الأسير، والذي يتم تحديده غالباً وفقاً لدين الدولة، فبخصوص المسلمين يكون يوم الجمعة أما بالنسبة للمسيحيين فيكون يوم الأحد، وهو ما تم انتهاكه من طرف الولايات المتحدة الأمريكية خلال حربها على العراق، وخاصة في سجن أبي غريب، حيث منعت الأسرى من أداء الصلاة، فضلاً عن قيام قواتها بتدنيس المصحف الشريف⁽⁵⁷²⁾. ناهيك عما يحدث للأسرى في فلسطين على أيدي القوات الإسرائيلية، وهو ما يعد انتهاكاً صارخاً لحق الأسرى في ممارسة شعائهم الدينية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القواعد والأحكام، رغم ما بلغته من تطور بقيت واهنة يعوزها التطبيق العملي، ولا زالت قاصرة عن تحقيق الهدف الإنساني الذي وضعت من أجله.

وتجدر الإشارة إلى أن نصوص اتفاقيات جنيف لعام 1949م اقتصررت على استخدام كلمة "Aumonier" ولم تبين ما إذا كان عسكرياً أو مدنياً، وهو ما يثبت فشل مندوب تركيا أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف في حمل المتفاوضين على استخدام مصطلح أشمل، لكن البروتوكول الأول لسنة 1977م تدارك هذا النقص من خلال المادة 3/8 باستخدامه «أفراد الهيئات الدينية»⁽⁵⁷³⁾.

ب- حرية السكان المدنيين في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

لقد أقر القانون الدولي الإنساني الحرية الدينية للسكان المدنيين في اتفاقية لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال مادتها 46، حيث فرضت على دولة الاحتلال أن تحترم المعتقدات والشعائر الدينية لسكان الدولة أو الإقليم الذي وقع تحت سلطاتها⁽⁵⁷⁴⁾. واستمر التمسك بحق السكان المدنيين في حريتهم الدينية بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م والمتعلقة بحماية السكان المدنيين

— المادة 120 من نفس الاتفاقية. (571)

— منتصر سعيد حمودة، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص 99. (572)

— محمد حمد العسيلي، المرجع السابق، ص 611. (573)

— نعم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 223. (574)

زمن النزاعات المسلحة⁽⁵⁷⁵⁾، حيث نصت على وجوب احترام الأطراف المتنازعة عقائد الأشخاص المدنيين وعاداتهم وتقاليدهم دون تمييز على أساس الدين⁽⁵⁷⁶⁾.

كما نصت المادة 13 على وجوب معاملة المدنيين دون أي تمييز على أساس الدين، حيث جاء فيها: «تشمل أحكام الباب الثاني مجموع سكان البلدان المشتركة في النزاع، دون أي تمييز محجف يرجع بشكل خاص إلى العنصر، أو الجنسية، أو الدين، أو الآراء السياسية، والمقصود بها تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب».

وقد نصت المادة 17 على ضرورة السماح لرجال جميع الأديان بالمرور من المناطق المحاصرة أو المطوقة، إذ جاء فيها: «تعمل أطراف النزاع على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة، والمسنين والأطفال والنساء النفاس من المناطق المحاصرة أو المطوقة، ولمرور رجال جميع الأديان، وأفراد الخدمات الطبية، والمهمات الطبية إلى هذه المناطق».

كما أن هذه الاتفاقية أوجبت على أطراف النزاع ضرورة اتخاذ التدابير الكافية لضمان ممارسة الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر الذين تيتموا أو افترقوا عن عائلاتهم بسبب الحرب لدينهم وتعليمهم وأن يعهد بأمر تعليمهم إذا أمكن ذلك لأشخاص ينتمون لنفس عقيدتهم⁽⁵⁷⁷⁾، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن اتفاقية جنيف الرابعة ضمنت للأطفال حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية.

ونشير في هذه النقطة إلى ما قاله الكاردينال **لافيجري** "Lavignerie" بشأن الأيتام الجزائريين الذين تكفلت بهم الكنيسة: «سوف يكون لنا هنا، في ظرف بضع سنوات مشتل خصب من العمال، دعم مفيد، أصدقاء لاستعمارنا الفرنسي ولنقل كلمة العرب المسيحيين، أن هؤلاء الأطفال المساكين المكونين حسب كلماتنا وأمثلتنا... سوف يطلبون بأنفسهم ذات يوم تعميدهم»⁽⁵⁷⁸⁾.

وتنص المادة 58 من نفس الاتفاقية على أنه: «تسمح دولة الاحتلال لرجال الدين بتقديم المساعدة الروحية لأفراد طوائفهم الدينية، وتقبل دولة الاحتلال كذلك رسالات الكتب والأدوات اللازمة لتلبية الاحتياجات الدينية وتسهيل توزيعها في الأراضي المحتلة».

وجدير بالذكر هنا، أنه بالرغم من مصادقة إسرائيل على اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م، فإنها قد انتهكت كل هذه القواعد من خلال منعها الشباب الفلسطينيين من الدخول للمسجد الأقصى لآداء الصلاة،

– المدنيون هم الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من القوات المسلحة ولا يشتركون في الأعمال الحربية بشكل مباشر. والملاحظ أنه حتى القرن العشرين ومع بداية ظهور قواعد القانون الدولي الإنساني عام 1864م، لم يكن هناك اهتمام من قبل أطراف النزاع المسلح لحماية هاته الفئة من كوارث النزاعات المسلحة، حيث لم توضع قيود على أساليب من خسائر في II و القتال أو التمييز بين الهدف العسكري، والهدف المدني، ونتيجة لما أدت إليه الحربان العالميتان أرواح المدنيين، إذ تبين أن عدد القتلى المدنيين مساو لعدد القتلى العسكريين، فقد تقرر إجراء مفاوضات عالمية في جنيف لحماية هذه الفئة، فكانت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب أنظر: في ذلك: يوسف إبراهيم النقيب، المرجع السابق، ص 407-408.

– المادة 27 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁶⁾

– المادة 1/24 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁷⁾

– شمامة خير الدين، العلاقات الإستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 61.⁽⁵⁷⁸⁾

وحصرت الصلاة فيه للمسنين فقط، وذلك سعياً منها لجعل الفلسطينيين يبتعدون عن مظاهر دينهم، ويتخلون عنها نهائياً⁽⁵⁷⁹⁾.

هذا بالنسبة لضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية للمدنيين الأحرار، أما فيما يتعلق بالمعتقلين من المدنيين، فإن الاتفاقية الرابعة أوجبت ضرورة الحفاظ على حق هؤلاء في ممارسة شعائرهم الدينية في الفصل الخامس منها، المخصص للأنشطة الدينية والذهنية والبدنية، وذلك من خلال المادة 93 منها والتي نصت على أن تكون للمعتقلين الحرية التامة في ممارسة عقائدهم الدينية، بما في ذلك الاشتراك في الشعائر، مع الالتزام بمراعاة الأنظمة السارية لدى الدولة الحاجزة، كما نصت على وجوب السماح للمعتقلين من رجال الدين بممارسة شعائرهم الدينية بحرية تامة بين الأفراد الذين هم من نفس عقيدتهم.

ولقد أكدت هذه المادة على أن يكون توزيع رجال الدين متناسباً مع مختلف المعتقلات التي تحتوي على معتقلين لهم نفس الدين واللغة، فإذا كانوا بأعداد غير كافية، وجب على الدولة الحاجزة أن توفر لهم التسهيلات اللازمة، بما في ذلك وسائل النقل للتحرك بين المعتقلات والسماح لهم بزيارة المعتقلين الموجودين في المستشفيات⁽⁵⁸⁰⁾.

ويكون لرجال الدين حرية المراسلة بشأن مسائل دينهم مع السلطات الدينية في البلد الذي يحتجزون فيه، وبقدر الإمكان مع المنظمات الدولية المختصة بدينهم دون اعتبار هذه المراسلات جزءاً من الحصة المخصصة لمراسلتهم مع ذويهم وفقاً للمادة 107⁽⁵⁸¹⁾.

أما في حالة ما إذا تعذر توفير المساعدة الدينية للمعتقلين من طرف رجال دين من نفس عقيدتهم، أو أن عدد هؤلاء كان غير كاف، فحسب المادة 2/93، فإنه يجوز للسلطات الدينية المحلية من العقيدة ذاتها تعيين رجال دين من نفس عقيدة المعتقلين، أو مذهب مشابه، أو أحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من الناحية الدينية، غير أن هذا الخيار من المستحيل تطبيقه بالنسبة للمسلمين باعتبار الشريعة الإسلامية تحرم قيام غير المسلم بهذه المهمة، وهو ما انتهكته السلطات الأمريكية في أفغانستان، فبالرغم من وجود رجال الدين المسلمين، فقد عملت على نشر المسيحية في صفوف المعتقلين والمدنيين، حيث قامت بتوزيع أناجيل مترجمة باللغات المحلية الأفغانية لدفعهم على الارتداد، واعتناق المسيحية وهو ما يتعارض مع نصوص اتفاقيات جنيف⁽⁵⁸²⁾.

كما أكدت الاتفاقية السابقة الذكر في الفصل الحادي عشر المخصص للوفاة من خلال مادتها 130 على أن تكفل السلطات الحاجزة للمعتقلين، إن أمكن الحق في الدفن وفقاً لشعائر دينهم، مع ضرورة صون مقابرهم، حيث نصت هذه المادة على أنه: «على السلطات الحاجزة أن تتحقق من أن المعتقلين

— منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق، ص 100. (579)

— سهيل حسين الفتلاوي، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009، ص 279-280. (580)

— المادة 93 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949. (581)

— عامر الزمالي، المرجع السابق، ص 123. (582)

الذين يتوفون أثناء الاعتقال يدفنون باحترام، وإذا أمكن طبقاً لشعائر دينهم، وأن مقابرهم تحترم وتُصان بشكل مناسب، وتميز بطريقة تمكن من الاستدلال عنها دائماً... ولا يجوز حرق الجثث إلا لأسباب صحية حتمية أو إذا اقتضى دين المتوفى ذلك...».

ويلاحظ أن هذه المادة قد راعت كذلك حالة ما إذا كانت شعائر الدين الذي ينتمي إليه المتوفى تستلزم حرق الجثة.

ومن الناحية العملية، ورد في التقرير المشترك المقدم من خمسة أشخاص مكلفون بالقيام بإجراءات خاصة تابعة للجنة حقوق الإنسان، حيث يقومون سنوياً منذ 2004م بمتابعة حالة الأشخاص المحتجزين في القاعدة البحرية التابعة للولايات المتحدة الأمريكية في خليج غوانتانامو، أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 تفسر المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنها تعني: «الأشخاص الخاضعين بالفعل لبعض القيود المشروعة، مثل السجناء يظلون يتمتعون بحقوقهم في المجاهرة بدينهم أو معتقداتهم إلى أقصى حد يتماشى مع الطبيعة المحدودة للقيود»، وحرمان شخص من حريته، لا يجوز أن يشمل حرمانه من حقه في حرية الدين أو المعتقد، وأنه لا بد من تطبيق هذه المعايير على كل واحد من السجناء، أياً كان دينه أو معتقده، وكذا على جميع مرافق الاحتجاز (583).

كما جاء في هذا التقرير أنه قد كشف استعراض عدد من الوثائق، والتقارير الرسمية فضلاً عن معلومات ثم الحصول عليها من المقابلات، أن السلطات في الولايات المتحدة الأمريكية سمحت ببعض أساليب الاستجواب التي كانت مهينة بشكل خاص بالنسبة لأتباع ديانات معينة، كما أن المسؤولين عن اعتقال واستجواب ومعاملة المحتجزين قاموا مراراً باستخدام أساليب معاملة أخرى يحتمل أنها أعدت خصيصاً للإساءة إلى المشاعر الدينية لهؤلاء المحتجزين (مثل الاستعانة بمحققات قمن ضمن أمور أخرى بآداء رقصات خليعة أثناء التحقيق)، كما ورد أيضاً استخدام هذه الأساليب قبل أوقات الصلاة، وفي بعض الأحيان، يمنع المحتجزون من الوضوء قبل الصلاة حت لا يتمكنوا من آداؤها (584).

كما يشير التقرير إلى أن تحية رجل دين من وظيفته في معتقل خليج غوانتانامو أدت إلى إثارة المزيد من دواعي القلق، كما جرى اعتقاله لاحقاً بتهمة التجسس ووضع في الحبس الانفرادي لمدة 76 يوماً ويُقال أنه لم يستبدل برجل دين آخر، فترك المحتجزون المسلمون بلا مرشد روحي وهو ما يعد انتهاكاً للقواعد القياسية الدنيا لمعاملة المسجونين (585).

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كنا بصدد نزاع مسلح داخلي، فإن الحق في الحرية الدينية أكدته بروتوكول جنيف الثاني 1977م، حيث قرر أن لجميع الأشخاص المحميين بقواعده، وهم الذين لا يشاركون في

(583) - " Economic, Social and cultural rights civil and political rights, Situation of detainees at Guantánamo ", Commissions on human rights, Sixty – second session, Items 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 february 2006, p. 18.

(584) - Idem, p. 19.

(585) - Ibid, p. 19.

الأعمال العدائية أو الذين كفوا عن المشاركة فيها، الحق في أن يحترم أطراف النزاع المسلح معتقداتهم، وممارستهم لشعائهم الدينية⁽⁵⁸⁶⁾.

ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

لقد نصت كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني على ضرورة توفير الحماية لأماكن العبادة وذلك لضمان حق ضحايا النزاعات المسلحة في ممارسة شعائهم الدينية بكل حرية، ودون أية عوائق.

1- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى قواعد الشريعة الإسلامية نجد أن القاعدة العليا التي تحدد الحرب، ولا توسع انتشارها هي: «أن المسلم لا يبدأ بالقتال إلا إذا بدأ به العدو»⁽⁵⁸⁷⁾ ذلك أن الحرب في الإسلام دفاعية وليست هجومية، كما أنها لم تأت لتقويض القائم أو لإفساد المعمر، بل جاء الإسلام من أجل البناء والتعمير، وليس للتهديم والتدمير، وعلى هذا الأساس حرصت الشريعة الإسلامية على ضرورة حماية أماكن العبادة، وذلك حفاظاً على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ويظهر اهتمام الإسلام بحمايتها في قول المولى عز وجل: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً»⁽⁵⁸⁸⁾.

يتضح من خلال هذه الآية أن القرآن الكريم يحرم توجيه الأعمال العدائية ضد أهل الدين، وأماكن العبادة وهذه الأخيرة لا تقتصر على المساجد فحسب، بل تمتد إلى أماكن العبادة الخاصة بالأديان الأخرى، وهو ما يبين الحماية العامة المقررة لأماكن العبادة في الإسلام مهما كانت الاختلافات في الدين.

وقد تأكد احترام أماكن العبادة في أحاديث الرسول (ص)، وفي العهد الذي أعطي لرهبان دير سانت كاترين في جبل سيناء⁽⁵⁸⁹⁾.

كما تجلت هذه الحماية من خلال وصايا الحبيب المصطفى فعن حبيب الوليد أن النبي (ص) كان إذا بعث جيشاً قال: «ولا تحرقوا كنيسة...»⁽⁵⁹⁰⁾.

وقد سار الصحابة الكرام على نفس تعليمات الرسول (ص) إذ تعهد الخليفة عمر بن الخطاب لسكان القدس بألا تدمر كنائسهم، أو تغتصب أي أجزاء منها وبأن ينطبق ذلك على الممتلكات التابعة لها⁽⁵⁹¹⁾، وجاء في كتاب الخليفة عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس قوله: «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل

— المادة 1/4 من بروتوكول جنيف الثاني لعام 1977.⁽⁵⁸⁶⁾

— سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص171.⁽⁵⁸⁷⁾

— سورة الحج، الآية (40).⁽⁵⁸⁸⁾

— إيمانويل ستافراكي، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإسلامي"، في مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007، ص87.⁽⁵⁸⁹⁾

— ميلود عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-⁽⁵⁹⁰⁾ رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2006، ص137.

— إيمانويل ستافراكي، المرجع السابق، ص87.⁽⁵⁹¹⁾

إيلياء – القدس- من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»⁽⁵⁹²⁾.

وقال المقرئ: «يذكر علماء الأخبار النصارى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما فتح القدس كتب للنصارى أماناً على أنفسهم وأولادهم، ونسائهم، وأموالهم، وجميع كنائسهم، لا تهدم ولا تسكن، وأنه جلس وسط صحن كنيسة القيامة فلما حان وقت الصلاة خرج وصلى خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها بمفرده، ثم جلس وقال للبطريرك: «لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون من بعدي، وقالوا ها هنا صلى عمر»⁽⁵⁹³⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى احترام أماكن العبادة لغير المسلمين في الإسلام والذي تجسد تطبيقه من خلال رفض عمر بن الخطاب – رضي الله عنه- الصلاة في الكنيسة عند فتح القدس حتى لا يكون ذلك ذريعة للمسلمين فيضعوا أيديهم عليها.

ولعل أبلغ مثال كذلك على تطبيق حماية أماكن العبادة من طرف الصحابة رضوان الله عليهم ما قام به عمر بن الخطاب عندما ذهب إلى (إيليا) ليعقد الصلح مع أهلها في سنة 16هـ، حيث نظر فوجد بناء بارزاً قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل: ما هذا؟ فقالوا هيكل لليهود قد طمسه الرومان، فأخذ رضوان الله عليه من التراب بفضل ثوبه وألقاه بعيداً حتى ظهر الهيكل⁽⁵⁹⁴⁾، وبدا واضحاً ليقوم اليهود عنده شعائرهم الدينية⁽⁵⁹⁵⁾.

وكذا عهد عمرو بن العاص – رضي الله عنه- للأقباط بعد فتحه لمصر والذي جاء فيه: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وبرهم، وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك»⁽⁵⁹⁶⁾.

وقد عبر المستشرق دوزي عن سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله: «ولقد تمتع النصارى بالكثير من عدل عمر بن عبد العزيز، فقد أمر ألا يهدموا كنيسة أو بيعة صولحوا عليها، كما أعاد الكثير من الأراضي، والكنائس والديارات»⁽⁵⁹⁷⁾.

ولعل ما فعله أبو عبيدة الجراح عندما فتح بلاد الشام من ترك الكنائس والبيع لأصحابها لدليل على عدم جواز هدم هذه الأماكن أو مهاجمتها إلا إذا دعت لذلك ضرورة عسكرية ملحة، فالضرورات

– وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146.⁽⁵⁹²⁾

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص25.⁽⁵⁹³⁾

- أنظر كذلك : محمد صابر إبراهيم عرب، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، في بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي – في إطار الحوار الإسلامي المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995، ص137.

– محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص24.⁽⁵⁹⁴⁾

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27.⁽⁵⁹⁵⁾

– وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146.⁽⁵⁹⁶⁾

– توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص23.⁽⁵⁹⁷⁾

تبيح المحظورات، لكن يتعين على الدوام أن تقدر الضرورة بقدرها وفيما عداها يكون الأصل هو الحظر وليس الإباحة، وهو ما يتماشى مع روح الإسلام وسماحته⁽⁵⁹⁸⁾.

ومما تقدم يتبين أن الشريعة الإسلامية قد أقرت حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال نصها على حماية أماكن العبادة لغير المسلمين، حيث أرست مجموعة من المبادئ والأخلاق التي تعبر بشكل واضح على مساهمة الإسلام في وضع مبادئ لحماية أماكن العبادة زمن النزاعات المسلحة، وقد تمت الإشادة بهذه المساهمة من طرف الغربيين أنفسهم، فقد نوه الأستاذ "ميشال بيلونجي" بدور الإسلام في وضع المبادئ الأساسية لحماية أماكن العبادة في القانون الدولي الإنساني بقوله:

"في هذا المجال، يمكننا أن نعتبر أنه لا شيء في الإنجيل - والشيء ذاته في القرآن والسنة- يناقض أو يتعارض في الحقيقة مع القانون الدولي الإنساني" ⁽⁵⁹⁹⁾

2- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

كانت المجتمعات القديمة تولي أماكن العبادة احتراماً كبيراً لارتباطها الوثيق بالمعتقدات الدينية، وعلى الرغم من أن الاعتبارات الدينية كانت العامل الرئيسي في تعزيز وحماية المعابد الدينية لقدسيتهما إلا أن النزاعات والحروب المستمرة، وقصور التنظيم الدولي في وضع معايير لحماية هذه الأماكن كان السبب الأول في دمارها وتحطيمها هذا من جهة، ومن جهة أخرى افتقار الماضي لقواعد تسيير الحرب، وقوانين الحرب التي كانت تعطي للأطراف المتحاربة الحق في استخدام شتى الوسائل⁽⁶⁰⁰⁾.

لذلك أقر القانون الدولي الإنساني حماية قانونية خاصة لأماكن العبادة اللازمة لإشباع حاجات الإنسان الروحية والمعنوية ضد آثار الهجمات العسكرية، لما تمثله هذه الأماكن من قيمة روحية كبيرة للسكان المدنيين⁽⁶⁰¹⁾.

وقد جاءت اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م مشتملة على بعض الأحكام المتعلقة بضرورة حماية أماكن العبادة في زمن النزاع المسلح، ويتضح ذلك من خلال المادة 27 من الاتفاقية الرابعة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907م⁽⁶⁰²⁾، حيث قررت التزام أطراف النزاع باتخاذ كافة الإجراءات الضرورية في حالة الحصار، والقصف الجوي، وذلك لحماية المباني المخصصة للأغراض

– أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص162-163. ⁽⁵⁹⁸⁾

– Michel Belanger, Droit international humanitaire Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006, p.17. ⁽⁵⁹⁹⁾

– علي خليل إسماعيل الحديثي، المرجع السابق، ص26-27. ⁽⁶⁰⁰⁾

– سعيد سالم جويلي، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، ص328. ⁽⁶⁰¹⁾

– عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني -وثائق وأداء-، دار المجدلأوي، عمان، 2002، ص285. ⁽⁶⁰²⁾

الدينية والفنون وأغراض البر، والآثار التاريخية، والمستشفيات... بشرط ألا تستخدم هذه الأهداف في الأغراض العسكرية⁽⁶⁰³⁾.

وقد نصت هذه المادة على أنه: «عند الحصار والرمي، ينبغي قدر الإمكان إتباع كل الإجراءات الضرورية لصيانة مباني العبادات الدينية ومنتسبيها، والمباني المكرسة لأغراض الفن والعلم، والأعمال الخيرية، والآثار التاريخية...».

وبالتمعن في نص هذه المادة يتبين لنا، أن الدول المتحاربة تلتزم ببذل العناية الواجبة للمحافظة على تلك الأماكن، شريطة ألا تستخدم للأغراض العسكرية، وبمفهوم المخالفة، فإنه من حق الدول أن تتذرع لضرب تلك الأماكن، إما بالقول بأنها بذلت العناية قدر المستطاع، وإما أن هذه الأماكن تحولت عن أغراضها النبيلة واستغلت لأغراض عسكرية⁽⁶⁰⁴⁾.

ومع ذلك، فإن اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م شكلت مرحلة مهمة في عملية تنظيم الحماية الدولية لأماكن العبادة، وإن كانت معالجة تلك الحماية جاءت قاصرة، حيث أن الفكر الإنساني آنذاك لم يكن قد تنبه بعد لأهمية تلك الحماية أو لآليات تفعيلها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرب العالمية II قد شهدت تدمير، وتخريب كبير، لهذه الأماكن التي تمثل التراث الثقافي والروحي للشعوب، وهذا الأمر كان له الأثر الكبير في استياء الشعوب⁽⁶⁰⁵⁾.

وكان ذلك دافعا للمجتمع الدولي إلى بذل المزيد من الجهود لإيجاد تنظيم قانوني فعال يؤكد على حماية الأعيان، والمنشآت الثقافية ودور العبادة، وقد تم بالفعل التوصل إلى إبرام اتفاقية لاهاي لعام 1954م المتعلقة بحماية الممتلكات الثقافية في فترة النزاعات المسلحة، والتي من خلال تعريفها للممتلكات الثقافية في مادتها الأولى أدرجت المباني المخصصة لأغراض الدينية، وتعد هذه الاتفاقية أول اتفاق دولي شامل لحماية الممتلكات الثقافية⁽⁶⁰⁶⁾.

لكن الحماية الواردة في المادة السابقة لم تكن مخصصة لأماكن العبادة بصفقتها هذه، بل بوصفها جزءا من الممتلكات الثقافية. وبالتالي لم تقرر هذه الاتفاقية حماية خاصة لأماكن العبادة، ونتيجة لهذا النقص، عمل المجتمع الدولي على بذل المساعي لإقرار نص خاص في بروتوكول جنيف الأول لحماية أماكن العبادة، وتم بالفعل تقديم بعض الوفود إلى مؤتمر جنيف الدبلوماسي في دورته الثانية عام 1975م اقتراحا خاصا لحماية هذه الأماكن جاء كما يلي:

«أ/ دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بالملكية الثقافية يحظر ارتكاب أي عمل يوجه ضد الآثار التاريخية، وأماكن العبادة وأعمال الفن، والتي تشكل التراث الثقافي للسكان.

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص158. ⁽⁶⁰³⁾

— مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، في القانون الدولي الإنساني -أفاق وتحديات-، (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005، ص11. ⁽⁶⁰⁴⁾

— سعيد سالم جويلي، المرجع السابق، ص328. ⁽⁶⁰⁵⁾

⁽⁶⁰⁶⁾ — نوال أحمد بسج، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010، ص 140-142.

ب/يحظر استخدام مثل هذه الآثار التاريخية وأماكن العبادة في المجهود الحربي.

ج/يحظر اتخاذ هذه الأهداف كهدف لأعمال الثأر والانتقام» (607).

وجدير بالذكر أنه عند مناقشة مشروع هذه المادة ثار خلاف حول نطاق حماية أماكن العبادة، حيث ذهب البعض إلى ضرورة حماية كل أماكن العبادة دون استثناء بغض النظر عن قيمتها، بينما ذهب البعض الآخر إلى حماية أماكن العبادة الأكثر أهمية والتي تشكل تراثاً للشعوب وهو الرأي الذي أخذت به المادة 53 في نهاية الأمر (608).

وتم في الأخير، إقرار نص المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول والتي نصت على أنه: «يحظر الأعمال التالية وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي المتعلقة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح المعقودة بتاريخ 14 مايو/أيار 1954م وأحكام الميثاق الدولية الأخرى الخاصة بالموضوع: أ/ارتكاب أي من الأعمال العدائية الموجهة ضد الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب.

ب/استخدام مثل هذه الأعيان في دعم المجهود الحربي.

ج/اتخاذ مثل هذه الأعيان محلاً لهجمات الردع.

وهكذا، يلاحظ أن هذه المادة قد قررت حماية خاصة لأماكن العبادة، حيث حظرت توجيه أي اعتداء أو هجمات عسكرية ضد هذه الأماكن لأنها تشكل تراثاً ثقافياً أو روحياً للشعوب، كما حظرت على الأطراف استخدام مثل هذه الأماكن لأعمال الردع أو الانتقام، وألقت على عاتق الأطراف الالتزام بعدم استخدامها في دعم المجهود الحربي حتى لا تتعرض لهجمات عسكرية.

وجدير بالذكر أن التعريف الوارد في المادة الأولى من اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح لعام 1954م لا يتطابق مع التعريف المنصوص عليه في المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف، حيث تهدف المادة 53 إلى حماية الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، وبالتالي تقدم هذه الأخيرة تعريفاً أضيق نطاقاً بمعنى أنها لا تحمي إلا الممتلكات الثقافية ذات الخصوصية (609).

وعلى غرار البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، فقد حظيت هذه الأعيان بالاهتمام من قبل واضعي البروتوكول الإضافي الثاني، فالمادة 16 لم تأت باقتراح من اللجنة الدولية للصليب الأحمر وإنما باقتراح من مجموعة من الدول وهي: الفاتيكان، إسبانيا، اليونان، الأردن، وفنزويلا (610).

(607) – أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 159.

(608) – Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949. in: www.icrc.org/fr

(609) – هابيك سبيكر، "حماية الأعيان الثقافية وفقاً لقانون المعاهدات الدولية"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000، ص 206-207.

(610) – رقية عواشيرة، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة 2001، ص 287.

ووضع هذا الاقتراح أمام اللجنة الثالثة أثناء الدورة الثالثة للمؤتمر الدبلوماسي، وقد أدرجت هذه المادة لإبراز أهمية الحفاظ على التراث الإنساني، كما برر واضعو هذه المادة إقرارها بتعزيز أحكام اتفاقية لاهاي 1954م والتي لم تتضمن إليها في تلك الفترة سوى مجموعة قليلة من دول العالم⁽⁶¹¹⁾.

وفي نهاية المؤتمر الدبلوماسي تم اعتماد المادة 16 من البروتوكول الإضافي الثاني والتي أقرت حماية للأعيان الثقافية، وأماكن العبادة، حيث نصت هذه المادة على أنه: «يحظر ارتكاب أية أعمال عدائية موجهة ضد الآثار التاريخية، أو الأعمال الفنية وأماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، واستخدامها في دعم المجهود الحربي وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح والمعقودة في 14/مايو 1954م».

ولعل ما يعتبر إضافة مثمرة في نص المادتين 53 و16 من البروتوكولين الإضافيين بهذا الترتيب هو إدراجهما لأماكن العبادة والتي لم تسبق الإشارة إليها في الاتفاقيات السابقة بصورة صريحة⁽⁶¹²⁾.

أما فيما يتعلق بمضمون الحماية المقررة لأماكن العبادة في المادتين السابقتي الذكر، فيتمثل في نصهما على حظر الأعمال العدائية الموجهة ضد هذه الأماكن من جهة، وحظر استخدامها في دعم المجهود الحربي من جهة أخرى، وهذا الالتزام الأخير يعد ضروريا لاحترام الالتزام الأول لأنه إذا ما استخدمت هذه الأماكن في دعم المجهود الحربي، فإنه في هذه الحالة يمكن أن توجه ضدها العمليات العدائية⁽⁶¹³⁾.

والملاحظ أن ما انفردت به المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م على حساب المادة 16 من البروتوكول الثاني هو نصها على حظر توجيه الهجمات الانتقامية ضد أماكن العبادة، فإذا وجه أحد أطراف النزاع الهجوم ضد هذه الأماكن، فلا يجوز للطرف الآخر الاحتجاج بذلك لضرب أماكن الطرف المهاجم.

وزيادة في تأكيد على حماية أماكن العبادة فقد نصت المادة 3/52 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، على أنه في حالة الشك في أن هدفا مدنيا مثل مسجد أو منزل... يستخدم في دعم المجهود الحربي من خلال المساهمة الفعالة في العمل العسكري، ولم يتم التأكد من ذلك، فإنه يجب أن يفترض أنه لا يستخدم كذلك، بحيث يجب إعتباره عينا مدنية تجب حمايتها.

إن المنتبغ لاتفاقيات جنيف الخاصة بحماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب لعام 1949م، يلاحظ أنها حاولت تقنين الاحترام الكامل للأعيان الثقافية التي تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، وهو

⁽⁶¹¹⁾ – Junod (Sylvie-stoyanka), Sandoz (yves), Swinarski (Christophe), Commentaire du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff publishers, Genève, 1986, pp.1488-1492.

⁽⁶¹²⁾ – Junod (s.s) et al, Idem, p.1491.

⁽⁶¹³⁾ – رقية عواشرية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، المرجع السابق، ص288.

ما أكدته اتفاقية لاهاي لعام 1954م، غير أنهما قيدتا تلك الحماية بقيد مفاده "بألا تقتضي العمليات الحربية ضرورة هذا التخريب" (614).

والحقيقة أن هذا القيد المسمى بالضرورة الحربية لا يتفق مع متطلبات المحافظة على القيم الإنسانية والروحية للشعوب، لذلك فإن جانب من الفقه يصف اتفاقيات جنيف لعام 1949م بالتخلف بمقارنة نصوصها بحال المجتمع الدولي وتطور الأسلحة النووية⁽⁶¹⁵⁾. فضلا عن عدم وجود تعريف لمفهوم الضرورات الحربية القهرية، وبالتالي لمفهوم الاستثناء الجوهرى لاحترام الممتلكات الثقافية وهذا ما يشكل ضعفا خطيرا في هذا البند لأن هذا الغموض يتعارض مع فعالية المادة كقيد على الحرب⁽⁶¹⁶⁾.

ولقد اتضح من الممارسة العملية القصور الذي يشوب القوانين والأعراف الحربية، والذي كان سببا في انتهاك حرمة هذه الأماكن⁽⁶¹⁷⁾، لذلك ظهرت اتجاهات فقهية تحاول منع نظرية الضرورة أثناء العمليات الحربية للاختلاف الواضح بين الضرورة الحربية في ظل قانون الحرب، والضرورة الحربية في ظل الحرب النووية، وأكد البعض أن هذه الضرورة ليست مبررا لمخالفة القانون ويجب تجاهلها ما دام التحريم يقيد حرية التصرف، وبذلك حصر الفقه أحوال الضرورة في أضيق نطاق، وحتى في ذلك النطاق غدت هذه الأحوال مكسوة بالاعتبارات الإنسانية التي أصبحت دون شك الهدف الأساسي للقانون الدولي، فبعد التغيرات الدولية الكثيرة أصبحت الفجوة كبيرة بين مكنة استخدام الضرورة والتعلل بها أثناء النزاعات المسلحة، وبين التطور الإنساني في القواعد الدولية التي تهدف إلى حماية الإنسان وتراثه الثقافي⁽⁶¹⁸⁾.

ونشير إلى أن الفقه قد ساهم في بيان هذه الفجوة التي لم تتمكن قواعد النزاعات المسلحة من سدها، حيث تبين بوضوح أن أماكن العبادة التي تمثل تراثا ثقافيا وروحيا للشعوب، أصبحت عرضة للتدمير والتخريب حسب أهواء الدول، وهكذا تظل الضرورة الحربية سيفا مسلطا يمكن استخدامه ضد ذلك التراث⁽⁶¹⁹⁾.

– المادة 4 من اتفاقية لاهاي لعام 1954 والمادة 6 من البروتوكول الثاني لاتفاقيات جنيف لعام 1977.⁽⁶¹⁴⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص12.

– هايك سبيكر، المرجع السابق، ص209.⁽⁶¹⁶⁾

– لقد أرسل المجلس البلجيكي لمجلس الأمن خطابا استنكر فيه الأعمال التخريبية التي قام بها العرب ضد الآثار الدينية اليهودية في المدينة المقدسة، وهو ما خول إسرائيل الاستفادة من مبدأ المعاملة بالمثل تجاه المقدسات الدينية العربية، وحاولت الجمعية العامة تفادي هذا القصور من خلال قرارها الذي تضمن إرسال ممثلها الكونت برنادوت، حيث تطلبت ضرورة تأمين حماية الأماكن المقدسة، والمواقع الدينية في فلسطين، كما أن ممثل الأمم المتحدة بعث برسالة اقترح فيها ضرورة اتخاذ كل الإجراءات لحماية هذه الأماكن وإزالة الطابع العسكري عن مدينة القدس لعدم احترام الأطراف المتنازعة الحماية المقررة لهذه الأماكن.

أنظر في ذلك: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص104-105.

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص13.⁽⁶¹⁸⁾

– وهو ما أكدته ممثل الإكوادور أثناء مناقشات اتفاقية لاهاي 1954م، حيث أكد أن هدم وتدمير الممتلكات الثقافية لا يتفق مع روح الاتفاقية ومبادئها، كما أن القول بالضرورة الحربية، يخول للقادة العسكريين سلطة تقديرية في المحافظة على ذلك التراث أو هدمه.⁽⁶¹⁹⁾

وأمام النقد الموجه لفكرة الضرورة الحربية أكدت لجنة القانون الدولي في أحدث دراسة لها والمتعلقة بالمسؤولية الدولية على عدم قناعتها بوجود تلك الضرورة، لأنها لا تتصور أن يسمح للدول بعدم احترام قواعد القانون الدولي الإنساني تعطلا بالضرورة⁽⁶²⁰⁾.

ويمكن القول، بأن قواعد النزاعات المسلحة قصرت في حماية الأماكن الدينية بإيرادها لهذا الإستثناء الذي يخول ضربها في أحوال الضرورة الحربية، وكان من المفروض أن تقر هذه الحماية دون أية استثناءات.

وكما تجدر الإشارة إلى أنه في وقت الاحتلال الحربي أولت الاتفاقيات الدولية حماية لأماكن العبادة بصفة عامة، حيث نصت المادة 56 من لائحة الحرب البرية لاتفاقية لاهاي لعام 1907م على أن أملاك المجالس البلدية، وأملاك المنشآت المخصصة للعبادة والبر والتعليم والفنون لها حمايتها ولو كانت مملوكة لدولة العدو، فهي تأخذ حكم الملكية الخاصة، وكل حجز أو تخريب أو حط متعمد لمثل هذه المنشآت محرم ويجب أن يحاكم عنه، كما ورد في المادة 53 من اتفاقية جنيف الرابعة في القسم الخاص بالاحتلال الحربي أنه محظور على دولة الاحتلال أن تدمر أي ممتلكات خاصة ثابتة...

إلا إذا كانت العمليات الحربية تقتضي حتما هذا التدمير، وإذا كانت اتفاقية جنيف قد أجازت استخدام القوة ضد أماكن العبادة في حالة الضرورة، فإن اتفاقية لاهاي لعام 1954م بشأن حماية الممتلكات الثقافية أوردت نصوصها على نحو مماثل، حيث حظرت في المادة الرابعة منها المساس بحرمة هذه الممتلكات إلا أنها أجازت ضرب هذه الأماكن حالة الضرورة.

وقد اعتبرت محكمة نورمبورغ أن تعرض سلطات الاحتلال لأماكن العبادة يشكل جريمة دولية، حيث شهد مساعد المدعى العام الفرنسي أمام المحكمة بأن بعض المتهمين ارتكبوا جرائم دولية، حيث قاموا بإغلاق الأديرة، والتعدي على أموال الكنائس والمعابد وانتهاك حرمتها، كما أدانت المحكمة قادة الجيش الألماني في روسيا لقيامهم بتدمير أماكن العبادة والكنائس في بعض المدن الروسية المحتلة⁶²¹.

ولقد استقر الفقه على إدانة انتهاك دور العبادة أو التعرض لها بالتدمير أو السلب أو الإغلاق أو أي تصرف يضر بهذه الأماكن خلال فترة الاحتلال، واعتبروا أنه من واجب سلطات الاحتلال احترام الحقوق الدينية للمدنيين من سكان الأراضي المحتلة، وكذا عدم التعرض لهذه الأماكن بالتدمير أو السلب لأن القيام بذلك ينطوي على تعطيل لممارسة الشعائر وطقوس العبادة⁽⁶²²⁾.

وكما أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد السيدة أسماء **جاهانغير** في تقريرها المؤرخ في 6 **جانفي 2009م** إلى حالات تدمير الأماكن المقدسة التي لا يمكن تعويضها، مما أدى إلى الحيلولة دون تمتع بعض المؤمنين بحقوقهم الدينية، وكانت المقررة قد أكدت مرارا على أن أماكن العبادة

أنظر: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص108.

— مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع نفسه، ص 108.⁽⁶²⁰⁾

(— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص 116.⁶²¹)

— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص116-117.⁽⁶²²⁾

والمواقع الدينية لها أكثر من دلالة مادية بالنسبة للطوائف الدينية التي تنتمي إليها، وهي تعتقد أنه يمكن استخدام مفهوم التراث الجماعي للبشرية بصورة أبرز، فيما يتعلق بصون وحماية الأماكن الدينية، وأوصت المقررة الخاصة الحكومات بإصدار أنظمة غير انتقائية وتعيين الأماكن المقدسة على أساس غير تمييزي⁽⁶²³⁾.

وتضيف المقررة الخاصة أن فرض قيود على الوصول لأماكن العبادة يمس بالحق في المشاركة في الحياة الثقافية، ويجب أن يمتثل للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بما في ذلك مبدأ عدم التمييز وحرية الدين أو المعتقد، وحرية التنقل، وأكدت المقررة أن حظر التمييز وحرية الدين أو المعتقد قد يكونان أمرين حاسمين في تقييم ما إذا كان تقييد حرية الحركة أمراً مسموحاً به، كما أثار المكلف بالولاية السابق، هذه المسألة في تقارير متعددة⁽⁶²⁴⁾، وأصر على أن إمكانية الوصول إلى الأماكن المقدسة وصونها حق أساسي في مجال حرية الدين أو المعتقد وينبغي ضمانه عملاً بأحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽⁶²⁵⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنه رغم النص على حماية أماكن العبادة في كل النصوص القانونية سابقة الذكر، غلا أن الممارسة الدولية دلت على عدم إحترام بعض الدول لهذه الحماية، خاصة فيما يتعلق بالأماكن الدينية المقدسة كالمسجد الأقصى، والذي اعتبره مجلس الأمن في قراره الذي أصدره على إثري حرق هذا الأخير في سنة 1969م تراثاً للإنسانية باعتباره من الأعيان الثقافية ذات القيمة الخاصة بالنسبة للبشرية جمعاء وهو بذلك يدخل في إطار الحماية المعززة، ووفقاً للمادة 38 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1999م، فإنه لا تكفي المسؤولية الجنائية الفردية لمنتهاك هذه الحماية، بل تؤكد أن ذلك لا يلغي مسؤولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن محاولات اليهود لطمس المعالم العربية للمسجد الأقصى في فلسطين لم تتوقف، كما أن الحفريات حوله ما زالت مستمرة والتي تهدف إلى تهويده فضلاً عن التدنيس الذي تعرض له من طرف اليهود والذي أدى إلى انتفاضة الأقصى الثانية⁽⁶²⁶⁾.

وكل هذه الانتهاكات وغيرها تتم على مرأى ومسمع من العالم أجمع ولا أحد يتحرك ساكناً، وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور **مصطفى أحمد فؤاد** يعتبر انتهاك الأماكن الدينية المقدسة بدرجة في خانة الجريمة الدولية المنصوص عليها في المادة 2/19 من مشروع لجنة القانون الدولي للمسؤولية الدولية، والتي عرفت الجريمة الدولية بأنها كل واقعة غير مشروعة ترتكبها دولة ما بالمخالفة لالتزاماتها الأساسية الهادفة إلى حماية المصالح الحيوية للمجتمع، ويرى الدكتور أحمد فؤاد أن أطر هذه الجريمة يدخل في عداد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية التي تنظر في الجرائم ضد الإنسانية وفق المادة 7 من

(623) - "Promotion and Protection.....", A/HRC/10/8/, op. cit, p. 20.

(624) - Ibid, p. 20.

(625) - Ibid, p. 20.

(626) - مصطفى كامل شحاتة، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 362-364.

نظامها الأساسي، ويعتبر أن أخطر الجرائم ضد الإنسانية يتمثل في انتهاك حرمة الأماكن الدينية المقدسة(627).

وهكذا نجد أن موقف الإسلام من مخالفه في العقيدة يعتبر نموذجاً رائعاً ودليلاً قاطعاً على إمكان العيش المشترك بين المسلم وغير المسلم في المجتمع الإسلامي، على نحو يحفظ لغير المسلم عقيدته وحرية في ممارسة شعائره في جو من التسامح لم تعرفه أوروبا في العصور الوسطى بشهادة أهلها، مما يدعو إلى العودة إلى تلك الروح الإسلامية لمعالجة ما يواجهه العالم المعاصر من خطر الانشقاق والفرقة وعدم التعايش والحرب، وتبقى في هذا المجال قواعد الشريعة الإسلامية وحدها هي القواعد التي توفر حماية شاملة وكافية لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعاراً يتباهى به، بل جسدت عملياً، فما تعرض المسلمون يوماً في تاريخهم لحرية الأفراد في العبادة، ولا لأماكن العبادة بسوء أو تدمير، وهم من دخل بلاد الشام والعراق ومصر وفارس وهي مليئة بالكنائس والأديرة والمعابد والتماثيل، وفي هذا ما يكفي للتدليل على أن الإسلام يولي العناية والحماية اللازمين لهذه الحرية بغض النظر عن ديانة أصحابها.

أما الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني لهذه الحرية فقد كانت حماية قاصرة، وذلك لربطها بشروط تنقص من هاته الحرية، حيث تم ربط السماح بممارسة الشعائر الدينية بالحفاظ على النظام السائد في الدولة الحاجزة، سواء أكان ذلك في الأسر أم الاعتقال، وهذا ما يمكن الدول من التحجج بأن السماح للأسرى أو المعتقلين بمزاولة ذلك الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة هي الأخرى قاصرة، وناقصة لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثاً ثقافياً عالمياً فقط، وهنا تطرح مشكلة من له سلطة تحديد مدى أهمية مكان معين بالنسبة للبشرية، كما تطرح مشكلة أماكن العبادة التي يعاد ترميمها لأنها قد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثاً عالمياً، وهنا طرح المسلمون إشكالية حول التوسعات التي يلحظها الحرم المكي والمسجد النبوي. وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثاً ثقافياً إنسانياً إلا أننا نجد بعض الدول لا تتوانى عن ضربها، إذ قامت إسرائيل بضرب المسجد الأقصى وقتل المصلين داخله، وتهديم بعض أجزائه، وقد تكرر هذا الاعتداء مرات عديدة(628).

والواقع أن المجتمع الدولي حاول من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لهذه الأماكن في زمن النزاعات المسلحة في إطار قانوني تلتزمه كافة الدول، لكن هذه المحاولة وما تضمنته ما فتئت أن تلاشت وفقدت فاعليتها لاصطدامها "بالضرورة الحربية" وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعاً أمام

— مصطفى احمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص (627)

21-20.

— سهيل حسين الفتلاوي و عماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص 196.(628)

الانتهاكات المستمرة والمتكررة أحياناً، وأمام الهمد المتعمد من ناحية أخرى ولا أدل على ذلك مما يحدث في أفغانستان، والعراق وما حدث ويحدث في فلسطين.

خاتمة

لقد توصلنا من خلال دراسة موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى مجموعة من الاستنتاجات و التوصيات

أولاً: الاستنتاجات

1. أن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيره من حقوق الإنسان يكتسي أهمية بالغة لإرتباطه بالناحية النفسية للفرد، وكذا على اعتبار الشعور الديني غريزة أساسية لدى الإنسان تختلف من شخص لآخر يولد ويعيش بها، ولم تكن ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمعات وإنما هي طبيعة فطرية.

2. إن ممارسة الشعائر الدينية وإن كانت تختلف باختلاف دين أو عقيدة الشخص، فإن مفهومها يبقى واحداً ويتمثل في التعبير عن محتوى ذلك الدين أو تلك العقيدة بصورة عملية ليكون تطبيقاً لما يؤمن به الشخص في داخله.

3. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية له علاقة وثيقة بغيره من حقوق الإنسان، وهذا ما يؤكد لنا أن جميع حقوق الإنسان مترابطة ومتكاملة وغير قابلة لتجزئة.

4. أن ممارسة هذا الحق لم تكن على ذات المستوى عبر العصور المختلفة، إذ كانت ممارسته بسيطة جداً في العصور القديمة، وحتى هذا القدر البسيط كان يمارس تحت سلطان الحاكم، ثم في العصور الوسطى ومع بداية ظهور المسيحية أصبح الفرد يمارس عقيدته بنوع من الحرية، غير أن ذلك الوضع تغير إذ شهدت حرية العقيدة وممارستها انتهاكاً صارخاً لاسيما بعد انتشار محاكم التفتيش، ولم تشهد ممارسة هذا الحق اعترافاً وتطبيقاً له مثلما شهدت في عهد الدولة الإسلامية، أما في العصر الحديث، فقد تم تكريس هذا الحق في مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في الدساتير الوطنية.

5. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يعني التعبير عن الدين أو المعتقد داخل القواعد والنظم التي يرتضيها المجتمع، وتنص عليها الدساتير والقوانين والأعراف، وبالتالي، فإن هذا الحق ليس مطلقاً كحرية العقيدة، وإنما هو حق مقيد.

6. إن القانون الدولي لحقوق الإنسان نظراً لمرونته جعل مبررات فرض القيود على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عامة، غير محددة، فضفاضة ومرنة، حتى لا تمتنع الدول عن الانضمام إلى

مختلف اتفاقياته، لكن ذلك لا يعني أنه يسمح بإهدار هذا الحق أو إفراغه من محتواه بدليل نصه صراحة على ذلك، فضلا عن دور أجهزة الرقابة الدولية في حماية هذا الحق من الإنتهاك كاللجنة المعنية بحقوق الإنسان.

7. إن ورود مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية، والتي نصت عليها مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وكذا الدساتير الوطنية عامة وغير محددة وفضفاضة ومرنة يسهل على الدولة أن تتوسع في فرضها، وبالتالي يمكن إنتهاك هذا الحق بحجة المحافظة على النظام العام أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، فتصبح بذلك الدولة التي يقع عليها حماية هذا الحق من الانتهاك تساهم بنفسها في انتهاكه من خلال تلك التجاوزات والتي ترجع في أساسها لعدم التقيد بشروط فرض تلك القيود.

8. إن العديد من الدول تستغل تمتعها بالسلطة التقديرية في تحديد الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ لتحقيق أهدافها، كما أنها لا تلتزم بشروط إعلان هذه الحالة المنصوص عليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما يؤثر على جميع الحقوق والحريات ومنها الحق موضوع الدراسة والذي يتعرض في العديد من الدول التي تعلن قيام هاته الحالة إلى التضييق الذي يصبح في كثير من الأحوال إنتهاكا يجد مبرره في كون الدولة تمر بظرف استثنائي يجيز لها تعطيل ممارسة هذا الحق وغيره من الحقوق.

9. تبقى قواعد الشريعة الإسلامية وحدها القواعد التي توفر حماية شاملة وكاملة لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعارا بل جسدت عمليا.

10. إن الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني، لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية كانت حماية قاصرة، لربطها بشروط تنقص من الحفاظ على هذا الحق كالمحافظة على النظام العام السائد في الدولة الحاجزة، سواء في الأسر أو الاعتقال، مما يمكن الدول من الاحتجاج بأن مزاوله هذا الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة بدورها قاصرة، لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثا ثقافيا فقط، وكذا مشكلة الأماكن التي يعاد ترميمها، فقد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثا عالميا، وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثا ثقافيا لم تتوانى بعض الدول عن ضربها.

11. رغم محاولة المجتمع الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لأماكن العبادة في زمن النزاعات المسلحة، غير أن هذه المحاولة، فقدت فاعليتها لاصطدامها بالضرورة الحربية وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعا أمام الانتهاكات المستمرة والمتكررة وأمام الهدم المتعمد من جهة أخرى لأماكن العبادة.

ثانيا : التوصيات

من كل ما تقدم نقترح ما يلي:

- 1- على الدول أن لا تتعسف في استخدام الهامش التقديرى الممنوح لها، وكذلك في مبررات تقييد هذا الحق إذ يتعين عدم وضع قيود لأغراض تمييزية، أو تطبيق هذه القيود بطريقة تمييزية، وأن تكون القيود ذات صلة مباشرة بالحاجة المحددة التي فرضت من أجلها، وأن تتناسب معها.
- 2- على الدول أن تتأكد من أن أنظمتها الدستورية والتشريعية توفر ضمانات كافية وفعالة لممارسة الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد دون تمييز وذلك بوسائل منها إتاحة سبل انتصاف فعال، في الحالات التي ينتهك فيها هذا الحق.
- 3- على الدول أن تضع إستراتيجيات استباقية تهدف إلى منع انتهاك حقوق الإنسان ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وعلى هذا الأساس يمكن أن يشكل التعليم وسيلة أساسية في استحداث ثقافة حقيقية لحقوق الإنسان في المجتمع ويمكن أن تشكل المدارس والثانويات بشكل خاص مكانا مناسباً لتعلم قيم السلام والتفاهم والتسامح بين الأفراد والجماعات والامم من أجل تعزيز احترام مبدأ التعددية.
- 4- تشجيع الحوار بين الأديان وبين أفراد الدين الواحد باعتباره وسيلة أساسية لمنع الصراعات التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أو انتهاكه.
- 5- يتعين على الدول إيلاء اهتمام متزايد للاعتداءات على أماكن العبادة، وضمان ملاحقة مرتكبي هذه الاعتداءات ومحاكمتهم على النحو الواجب، ذلك أن التزامات الدول في مجال حقوق الإنسان تشمل أيضا ضمان الممارسة الحرة لحرية الدين أو المعتقد ومحاكمة مرتكبي أفعال التعصب الديني.
- 6- إنشاء هيئات أو مؤسسات تعنى تحديدا بالنظر في الشكاوى المتعلقة بممارسة حرية الدين أو المعتقد وتحقيق المصالحة في هذا المجال وينبغي أن تتمتع هذه الهيئة باستقلال ذاتي فعلي وأن تكون مستقلة عن الحكومة، وفضلا عن تلقيها شكاوى، يمكن لها أن تقوم تلقائيا بالتحقيق في الشكاوى ومتابعتها، كما يمكن أن تقوم بالمصالحة أو الوساطة بالتعاون مع الهيئات القضائية المحلية.
- 7- يتعين على الدول تجنب المساواة بين أديان معينة والإرهاب لأن هذا قد تكون له عواقب سلبية على حق جميع أفراد الجماعات المعنية في ممارسة حرية الدين أو المعتقد كما أن الأعمال الإرهابية التي تنفذها بعض الجهات باسم الدين يجب أن تفصل عن الدين حتى لا تقترن هذه الأعمال بحرية الدين أو المعتقد، وهو ما من شأنه أن يساهم في ممارسة التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.
- 8- على كل من يساهم في وضع قواعد القانون الدولي الإنساني في حالة عقد مؤتمرات تعديلية أو غير تعديلية، السعي إلى إقرار حماية شاملة لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، مع تجنب ربط هذه الحماية بأي شرط ينقص من حق الأفراد في ممارستهم لهذا الحق زمن النزاعات المسلحة.

9- على واضعي القانون الدولي الإنساني إعادة النظر في الحماية المقررة لأماكن العبادة، وبالأخص بالنسبة للشرط الذي يتعلق بضرورة أن يكون هذا المكان يشكل تراثاً عالمياً، إذ من الواجب أن توفر الحماية لكافة أماكن العبادة من غير إستثناء، ذلك أنه ما يعتبره شعباً تراثاً عالمياً قد لا تعتبره باقي الشعوب كذلك.

10- على واضعي القانون الدولي الإنساني الأخذ من المبادئ الشاملة والراقية التي أقرتها الشريعة الإسلامية في هذا المجال باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان.

11- على الدول التي لم تصادق بعد على إتفاقيات حماية الممتلكات الثقافية أن تفعل ذلك، ولهذا فإن المرء يثمن قيام الجزائر في 2009/09/03 بالمصادقة عليها.

قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

1- الكتب :

- القرآن الكريم.
- أبو زهرة محمد، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- أبو زيد محمود، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة (دون معلومات أخرى).
- البياتي منير حميد، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1994.
- الجبوري إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، - دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008.
- الحديثي علي خليل إسماعيل، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999.
- الخلف سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986.
- الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية - دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010.
- الدباس علي محمد صالح و أبو زيد علي عليان محمد، حقوق الإنسان وحياته ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها، دار الثقافة، عمان، 2005.
- الدريني محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987.
- الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987.
- الراجحي صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004.
- الرفاعي أحمد عبد الحميد، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية - دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007.
- الزبيدي علي عبد الرزاق و شفيق حسان محمد ، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
- الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

- الزحيلي وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1997.
- السعدون حميد حمد، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.
- السماك محمد، موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999.
- السنهاوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلتزام بوجه عام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.
- الشالدة محمد فهادة ، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- الشهاوي قدري عبد الفتاح، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- الشيمي عبد الحفيظ، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى).
- الطبري بن جرير، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979.
- الطماوي سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، -دراسة مقارنة-، (دون معلومات أخرى).
- الطعيمات هاني سليمان، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
- العسيلي محمد حمد، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- العوجي مصطفى، القانون المدني -العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
- الغزالي أبوحامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى).
- الفتلاوي سهيل حسين ، حقوق الإنسان -موسوعة القانون الدولي-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- الفتلاوي سهيل حسين و ربيع عماد محمد، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007.

- الفتلاوي سهيل حسين، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009.
- القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994.
- اللحمي الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى).
- المبارك محمد، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984.
- النقي يوسف إبراهيم، "التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي تحتوي على خطورة خاصة وفقا للقانون الدولي الإنساني"، دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- الواعي توفيق، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006م.
- الزمالي عامر، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، دراسات في القانون الدولي الإنساني (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005.
- آيت حمودي حليلة، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دون معلومات أخرى).
- بسج نوال أحمد، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010.
- بسيوني محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.
- بعلي محمد الصغير، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006.
- بن الشيخ العربي، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007.
- بن قدامى موفق الدين و المقدسي شمس الدين بن قدامى، المغني -الشرح الكبير-، ج10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- بوللوى ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008.
- بيرم عيسى، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998.
- جاد الله منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي -دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب-، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى).
- جعفر الهادي، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984.
- جويلي سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006.

- حسن مصطفى سلامة، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- حسنين محمد، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- حملي حمود، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشرعية الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- حمودة منتصر سعيد، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2009.
- حمودة منتصر سعيد، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007.
- حنفي حسن، "تقييم تجارب حوار الحضارات"، حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2007.
- خذوري مجيد، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني- الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.
- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005.
- خليفة عبد الكريم عوض، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- خير الدين شمامة، العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009.
- د خليل محمد حسن، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2009.
- دراز محمد عبد الله، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970.
- راضي مازن ليلو وعبد الهادي حيدر أدهم، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
- زيا نغم اسحق، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2009.
- زيدان عبد الكريم، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- زيدان عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990.
- زيدان فاطمة شحاتة أحمد، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004.
- سبيكر هايك، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000.

- ستافراكي إيمانويل، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإنساني"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007.
- سرحان عبد العزيز محمد، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987.
- سرور أحمد فتحي، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000.
- سعد الله عمر، القانون الدولي الإنساني -وثائق وآراء-، دار المجذلاوي، عمان، 2002.
- سميث جين، الإسلام والمسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- شحاتة مصطفى كامل، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر -بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- صالح سليمان، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005.
- طاحون أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998.
- طيبي مسعود، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين -دراسة تحليلية مقارنة-، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- عبد الفتاح محمد السعيد، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة (دون معلومات أخرى).
- عبد الله شهاب سليمان، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005.
- عبد الله عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى).
- عثمان محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984.
- عدلي عصمت و الدسوقي إبراهيم، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- عطية أبو الخير أحمد، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة -دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998.
- علام وائل أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999.
- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008.

- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- عوابدي عمار، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي- مقارنا بالقانون الوضعي -، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1994.
- فؤاد مصطفى أحمد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي- دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية بالأماكن المقدسة في فلسطين-، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001.
- فؤاد مصطفى أحمد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، القانون الدولي الإنساني، - آفاق وتحديات- (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005.
- فهمي خالد مصطفى، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير-، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009.
- فهمي مصطفى أبو زيد، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995.
- قتادة خليل أحمد حسن، شرح النظرية العامة للقانون -في القانون الجزائري-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- كيرة حسن، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى).
- محمود عبد الغني عبد الحميد، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، والشرعية الإسلامية، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- منصور محمد حسين ، نظرية القانون -مفهوم وفلسفة وجوهر القانون طبيعة وخصائص القاعدة القانونية مصادر القانون وتطبيقه-، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- نجم أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- نخبة من أساتذة القانون، حقوق الإنسان-أنواعها وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية-، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2008.
- نخلة مورييس ، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999.
- نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005.
- ولد أباه السيد، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 – الإشكالات الفكرية والإستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.

- يحي أحمد إسماعيل، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002.
- يدوي عبد العظيم، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003.

- يكن زهدي، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- يوسف أمير فرج، موسوعة حقوق الإنسان - طبقاً لأحدث الاتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة -، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008.

2- القواميس:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية-، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرفي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990.

3- الرسائل الجامعية :

3-1- رسائل الدكتوراه :

- الهاشمي حمادو، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- رزيق عمار ، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 1998.
- عواشيرة رقية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 2001.

3-2- رسائل الماجستير:

- بخوش رزيق، الحماية الجزائرية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007.
- حبوش وهيب، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشرعية الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- سرار سليم، استنزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005.
- سلاط قدور، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003.

- عبد العزيز ميلود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني – دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006.

- يحيوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001.

4- الإتفاقيات الدولية :

- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1899
- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907
- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.
- اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 وبروتوكولها الإضافيين لعام 1977.
- الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعام 1950.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966.
- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969.
- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981.
- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981.
- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989.
- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

5- منشورات الأمم المتحدة :

- اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001 بشأن المادة (04): التحلل في حالة الطوارئ.

6- الدوريات :

- أبو زهرة محمد، "نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد 14، 1958.
- الراجحي صالح بن عبد الله، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية- دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد1، 2003.
- الزحيلي وهبة، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد5، 2002.

- الشرقاوي سعاد، "التمييز وحماية الأقليات في المواثيق الدولية والإقليمية"، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة ، العدد61، 1991.
- الطعيمات هاني، "مركز الأجانب – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي-"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 25، العدد2، 1998.
- اللبابيدي محمود، " نظام الإسلام السياسي"، مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957.
- اليوزبكي توفيق سلطان، "نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة 13، العدد52، 2006.
- حسين يوسف، "حقوق الإنسان الأساسية"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- خير الدين شماعة، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد11، 2004.
- دراجي محمد، "الإسلام والغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- دراجي محمد، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد، وإلزامية المحافظة على الدين"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002.
- دفرور رايح، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، مجلة البحوث والدراسات، السنة5، العدد6، 2008.
- رضوان إسماعيل يحي، "المرجعية الفلسفية للحريات العامة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة2، العدد5، 2002.
- زروق محمد، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.
- زيدان عبد الكريم، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، مجلة الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة7، العدد 3، 1983.
- سيف أحمد محمد نور، "الاحتفال بالمولد الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام"، نشرة صدى الدار، العدد 17، 2005.
- سيف الدين هبة، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين- من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد3، 2008.
- عرب محمد صابر إبراهيم، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي- المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995.
- عواشرية رقية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد8، 2004.

- غالية نعيمة، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية - التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية"، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد2، 2007.

- فيلالى علي، "الدين والقانون"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد4، 2008.

- لحرش عبد الرحمان، "حالة الطوارئ في الجزائر: هل زالت مبررات استمرارها؟"، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، السنة31، العدد1، 2007.

- ميلود سرير، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

- هنية أحمد، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

7- محاضرات أقيمت في أيام دراسية :

- النجار عبد المجيد عمر، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008.

- بوبشيش صالح، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقهاء الإسلاميين"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16-17 أفريل، 2008.

- خير الدين شامة، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق والتقييد، يوم 06-05-2009.

- دوتي وليام، My thography : the study of thy ths andrituals ، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبورخ، 22-02-2001.

8- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- أنيس عبد القادر، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوفر بالموقع :

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

- بدر أحمد، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات الدينية في مصر ويؤكد: قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارسة القمع"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

- سرور أحمد فتحي، "العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع:

www.Basmagm.wordpress.com

- شفيق عوض، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائرهم الدينية؟"، متوفر بالموقع:

<https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

- "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منسوتا، متوفر بالموقع:

www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

- " بلجيكا تثبت قرار منع إرتداء الحجاب في المدارس"، وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 7 أفريل 2009.

ثانيا: باللغة الأجنبية

1- الكتب:

- Le Noble Coran, Nouvelle traduction française du sens de ses versets, Traduit par Mohammed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007.
- Belanger Michel, Droit international humanitaire, Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006.
- Biad Abdewahab, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006.
- Charvin Robert, SUEUR Jean-Jacques, Droits de l'Homme et libertés de la personne, 2^{ème} édition, Litec, 1997.
- Favoreu Louis et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007.
- Gresh Alain, L'islam, La République et le monde, Edition Casbah, 2005.
- Hyam Maroue, Libertés Publiques, 1^{ère} édition Entreprise universitaire d'étude et de publication, Paris, 1^{ère} Edition, 1992.
- Kissinger Henry, La nouvelle puissance américaine, traduit par Odile Demange, Fayard, Paris, 2003.
- Kolb Robert, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Lebreton Gilles, Libertés publiques et droits de l'Homme, Armand Colin, Paris, 6^{ème} édition, 2005.
- Robert Jacques, Liberté et Droits Fondamentaux, DALLOZ, Paris, 5^{ème} édition, 1999.
- Sudre Frédéric, Droit européen et international des droit de l'homme, Puf, Paris, 9^{ème} édition
- Sylvie-Stoyanka Junod, YVES Sandoz, CHRISTOPHE Swinarski, Commentaires du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff Publishers, Genève, 1986.

2- القواميس والموسوعات :

- Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à Chichy, Paris, 1989,
- La grande Encyclopedie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, Société anonyme de la grande Encyclopedie, A arrault et cie, Paris ,(sans autres détails).
- Le Petit Robert, Discionaire De La Langue Française, Le Robert, Paris, 1992.

3- منشورات الأمم المتحدة:

- " Economic, Social and Cultural rights Civil and Political rights, Situation of detainees at Guantanamo", Commission of Human rights, Sixty-second session, Item 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 February 2006.
- " Promotion and protection of all human rights, Civil, Political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Sixty session, Item 3,A/HRC/6/5, 20 July 2007.
- "Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance" Report Submitted by Abdelfattah Amor, Commission On Human Rights, Fifty- Eighth Session, Item11, E/Cn.4/2002/73/Add.2,24 April 2009.
- "Civil and political rights, Including the question of religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, Item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006.
- "Promotion and protection of all human rights, civil, political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3,A/HRC/10/8, 6 January 2009.
- Rapport Special Sur La Liberte de La Religion ou de Convinction, Resolution N°1986/20 de La Commission des Droits de l'homme, 10 Mars 1986.

4- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- Brain J, «The Démographies of Faith» U. S Departement of State/ August 2008/ Volume 13/ 8 November, [http:// www.america. gov/ publications/ ejournalusa. Html](http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html).
- Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949, www.icrc.org/fr.
- Ligue des Etats Arabes/ Le Caire, 15 Septembre 1994, Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droitshumains.Org/biblio/TXTArabdoc>.
- Maamari Nabil, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», [www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/ maamari.pdf](http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/maamari.pdf).
- "The complexity of religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, www.religion.info .
- www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

الفقه ررسی

4-1	مقدمة
	الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
6	المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية
6	المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية
6	الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية
7-6	أولاً: التعريف اللغوي للشعائر الدينية
12-7	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية
12	الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين
13	أولاً: التعريف اللغوي للدين
18-13	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين
19	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى
19	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير
19	أولاً: مفهوم حرية التعبير
22-20	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
22	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع
23-22	أولاً: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية
24-23	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
24	الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم
26-24	أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية
27-26	ثانياً: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

27	المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
27	المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى.....
28	الفرع الأول: الحق في ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة.....
29-28	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية.....
32-29	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية.....
34-32	ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية.....
35	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى.....
38-35	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية.....
42-38	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية.....
42	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث.....
46	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية والإقليمية.....
55-46	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية.....
61-55	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق الإقليمية.....
61	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية.....
68-62	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية.....
76-69	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية.....
	الفصل الثاني: حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
78	المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية
78	المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
79	الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
83-79	أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88-84	ثانياً: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88	الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
91-88	أولاً: وجوب النص على القيد في القانون.....
92-91	ثانياً: مشروعية الهدف أو الغاية.....
95-93	ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي.....
95	المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
95	الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية.
101-95	أولاً: حماية النظام العام الإسلامي.....
103-102	ثانياً: احترام مشاعر المسلمين.....

103	الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان.....
118-103	أولاً: حماية النظام العام.....
121-118	ثانياً: حماية الآداب العامة.....
123-121	ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم.....
	المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية.....
123	المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
124	الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
125-124	أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129-125	ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129	الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
132-129	أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة.....
133-132	ثانياً: ضرورة الإجراءات التعطيلية.....
135-133	ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة في القانون الدولي.....
135	المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
135	الفرع الأول: حالة الطوارئ.....
137-136	أولاً: تعريف حالة الطوارئ.....
149-137	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ.....
149	الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح.....
162-149	أولاً: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
173-162	ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
178-175	خاتمة.....
192-180	قائمة المراجع.....
196-194	الفهرس.....

ملخص:

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان لارتباطه بالناحية الروحية للفرد. و قد لعبت قواعد الشريعة الإسلامية و القانون الدولي لحقوق الإنسان، وكذا القانون الدولي الإنساني دورا هاما في إرساء هذا الحق و حمايته وتعزيزه، غير أنه كون هذا الحق مقيد بضوابط معينة يجعله أمرا لا يخلو من إشكالات فيما يتعلق بتطبيقها ، خاصة إذا علمنا أن الضوابط المفروضة على ممارسته جاءت في مختلف الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في معظم الدساتير الوطنية عبارة عن مفاهيم عامة، غير محددة، فضفاضة و مرنة - كمصطلح النظام العام و الآداب العامة - ، وهو ما يسهل على الدولة انتهاك هذا الحق ، بحجة الحفاظ على نظامها العام و سلامة كيائها ، فتتوسع بذلك في معنى هذه الضوابط ، مما قد يشكل انتهاكا لهذا الحق . كما يمكن التضيق على ممارسة هذا الحق في الظروف الاستثنائية، سواء في حالة الطوارئ أم في حالة النزاع المسلح، فبالنسبة لحالة الطوارئ التي يحكمها القانون الدولي لحقوق الإنسان قد تقع انتهاكات واسعة لهذا الحق من خلال الإجراءات الاستثنائية التي تتخذها الدول و التي تصل إلى حد التجاوزات التي تجد في الظرف الأمني مبررا ، وفي الحالة الاستثنائية ملجأ . أما في حالة النزاع المسلح، فإنه على الرغم من أن قواعد القانون الدولي الإنساني تحمي هذا الحق إلا ان بعض الدول تقوم بانتهاك هذه القواعد وذلك فضلا عن القصور الذي تتضمنه هاته القواعد والذي بات من الضروري مراجعته لضمان ممارسة هذا الحق و حمايته من الانتهاك. و السؤال المطروح هو إذا : ما هو الحد الفاصل بين تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية و انتهاكه أو تضيقه؟

Résumé :

Le droit à la liberté de la pratique religieuse est l'un des droits les plus importants de l'homme, vu sa relation avec le côté spirituel de la personne. Les règles de la charia islamique, du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire, ont joué leur rôle dans la mise en œuvre de ce droit, son renforcement et son protection. Ce pendant, le droit à la liberté de la pratique religieuse, n'est pas absolu, d'où les limites imposées par les constitutions et les conventions internationales.

Ces limites prennent souvent la forme de notions générales, élastiques, voir larges, ce qui permet aux Etats la restriction ou même la violation dudit droit.

Ce péril s'exacerbe en temps de conflit armé ou d'Etat d'urgence, sous prétexte de mesures sécuritaires ou de la sauvegarde de l'Etat.

La question primordiale qui se pose, alors, est la suivante : qu'elle est la limite entre l'organisation de la pratique religieuse et sa violation ou restriction ?

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم القانونية

جامعة الحاج لخضر
-باتنة-

الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل

أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير
في القانون الدولي لحقوق الإنسان

إشراف الدكتورة:

خير الدين شامة

إعداد :

فتيسي فوزية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
- رقية عواشرية	أستاذة التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسة
- شامة خير الدين	أستاذة محاضرة	جامعة باتنة	مشرفة ومقررة
- علي قريشي	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
- جلول شيتور	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ
مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَكُفِّرُ بِالْطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ "

صدق الله العظيم

"سورة البقرة آية 256"

إهداء

أهدي هذا العمل إلى :

- روح أمي الغالية.
 - كل عائلتي وأصدقائي وزملائي .
 - كل أساتذتي الكرام .
- كما أهديه إلى:

جزائرننا الحبيبة وكل من يرفع الحرة ويحافظ على حقوق الآخرين

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى النور وأبدأ بكل أساتذتي خلال العام النظري:

- الدكتورة خير الدين شماسة المشرفة على هذا البحث والتي لم تبخل عليّ لا بعلمها ولا بوقتها ولا بتوجيهها ولا بمعاملتها الإنسانية الراقية.
- الدكتور رزيق عمار الذي كان أول من علمني معنى حقوق الإنسان وتعب معنا كثيرا في العام النظري، وحرص على توجيهنا ودعمنا.
- الدكتورة عواشيرة رقية التي استمرت معنا طيلة العام النظري وزودتنا بعلمها وتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي وضعتني على الطريق الصحيح لإنشاء الله
- الدكتور عوفي مصطفى والدكتورة فريدة بلفراق على دعمهما لي في جمع المراجع
- الدكتور عبدوني والدكتور ملاح والدكتور قريشي والدكتور قادري.

كما أتقدم بالشكر إلى كل عمال مكتبة الحقوق بالجامعات التالية : باتنة، سطيف، بسكرة، بن عكنون، قسنطينة، قالمة وكذا سامية مسؤولة المكتبة بالمجلس الدستوري.

دون أن أنسى كل الطاقم الإداري بجامعة باتنة وعلى رأسه الأستاذ مخلوفي عبد الوهاب.

١. التعريف بالموضوع:

إن الحياة تقوم على عدة مصالح ضرورية يتوقف وجود الأمم واستمرارها على توافرها وهذه المصالح تتمحور من منظور إسلامي في خمسة كليات هي الدين، النفس، العقل، المال، العرض. وقد اتفقت كل الشرائع السماوية والوضعية على ضرورة حمايتها وجودا وعدما، وإن اختلفت في كيفية تحقيق ذلك، ومن أهم هذه الكليات وأولها بالحفظ والعناية كلية الدين وحفظه ويكون ذلك من جانبين، جانب الوجود بتوفير ما يقيمه ويثبتته كتعليمه ونشره والدعوة إليه وإقامة شعائره وجانب عدم بمنع ما يهدمه أو يزيله أو يسيء إليه.

ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم حقوق الإنسان، ذلك أن الدين كان سببا للحروب في القديم، وقد كرس معاهدة واستقاليا التي يسميها بعض الفقهاء بشهادة ميلاد القانون الدولي مبدأ أن من يحكم يحدد ديانته رعاياه، ولقد تطور مفهوم هذه الممارسة عبر العصور المختلفة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه في العصر الحديث، حيث تم تكريس حرية المعتقد أي حرية الأفراد في اختيار معتقداتهم الدينية التي يريدونها وممارسة الطقوس التي تستلزمها هذه المعتقدات. لكن، إذا كان لكل إنسان الحق من حيث المبدأ في اعتناق الدين الذي يشاء وممارسة شعائره التعبدية بكل حرية، فهل هذا يعني أن هذا الحق باق على إطلاقه أم له ضوابط وقيود تحكمه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي هذه القيود؟ ثم ألا تعتبر هذه الضوابط بمثابة الذريعة التي تفسح المجال أمام السلطات للمساس بهذا الحق، وانتهاك قدسيته، من كل ما تقدم تكون الإشكالية كما يلي:

2. الإشكالية:

إذا كان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس حقا مطلقا، فهل يمكن القول بأن القيود الواردة عليه قانونية دائما أم تحتوي على تجاوزات؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسية عدة أسئلة:

- 1- ما المقصود بالشعائر الدينية؟ وهل هناك علاقة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحقوق الأخرى؟

- 2- كيف كان وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عبر العصور المختلفة؟

3- ما هو نطاق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية والاستثنائية ؟ وهل هناك حد فاصل بين ضبط الحق وانتهاكه؟

3. أهمية الموضوع:

إن موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يكتسي أهمية كبيرة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1- أهمية الدين باعتباره موضوعا جوهريا منذ خلق البشرية، فهو أساس الحياة وبه يستقيم أمر الناس، إذ من شأنه أن يجلب للعديد من الأفراد الطمأنينة النفسية والأمل، فضلا على أن له تأثير كبير في المساهمة في تحقيق السلام والمصالحة، كما يمكن أن يكون من جهة أخرى مصدر للتوتر والصراعات.

2- تبيان القيود التي يمكن أن تنظم هذا الحق وتمنع التعسف في ممارسته وتوضيح ما إذا كانت هذه القيود تستعملها السلطات كذريعة للمساس بهذا الحق وقديسته.

3- كثرة مظاهر الاعتداء على هذه الشعائر الدينية والإساءة إليها عن طريق الاعتداء على الدين، مما يستوجب تسليط الضوء على هذه المظاهر، ودراستها ليسهل إثبات مدى تعارضها مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

4. أسباب اختيار الموضوع :

أ. الأسباب الذاتية :

1- يتمثل أول سبب ذاتي لاختيار هذا الموضوع في أنني خلال السنة النظرية أخبرنا أحد أساتذتنا بأنه يعد لتنظيم يوم دراسي بعنوان "حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في القانون الجزائري بين الإطلاق والتقييد"، فشدني جدا ولفت انتباهي إلى موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لما ينطوي عليه من إشكاليات تتطلب نقاشا قانونيا جادا.

2- كذلك يعتبر موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية جزئية من حرية المعتقد ومثل هذه المواضيع يستهويني البحث فيها.

ب. الأسباب الموضوعية :

1- الرغبة في معرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وكذا حدود تنظيم الدولة لهذا الحق حتى تتضح الصورة.

2- إصدار دول ديمقراطية لقوانين، يراها البعض منا انتهاكا للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبرها تلك الدول داخلة ضمن حقها القانوني في ضبط ممارسة تلك الحرية، على غرار قانون منع الرموز الدينية في فرنسا أو قانون منع بناء المنارات في سويسرا.

3- على الرغم من كون موضوع الحق في حرية المعتقد بصورة عامة من أقدم المواضيع، فإن ما أعطاه جدة غير مسبوقة هو ارتباطه بتطورات عديدة عرفها المجتمع الدولي، خاصة بعد هجمات الحادي عشر

من سبتمبر 2010 م، لقد أعادت الانتهاكات التي تعرضت لها بعض المساجد وتدنيس المصحف الشريف بمعتقل قوالتانانو؛ وإصدار قوانين مثل قانون منع الرموز الدينية بفرنسا، منع النقاب بفرنسا وبالجامعات المصرية ومنع بناء منارات المساجد بسويسرا... إلى طرح موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه من جديد على بساط البحث والمناقشة والتحليل

4- الخوف مما انتشر في عصرنا من مظاهر الاعتداء على الدين وبالتالي المساس بحرية المعتقد مما جعله انشغالا لعامة الناس ومصدر خوف من خطورة الاعتداء على الدين وبالتالي على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

5. أهداف الدراسة :

1- التنبيه لمدى خطورة الاعتداء على الشعائر الدينية، سواء أكان ذلك من خلال تجاوز الدول للقيود المفروضة على حرية المعتقد بطريقة تنتهك فيها قدسية هذا الحق أو من خلال اعتداء الآخرين على هذا الحق المقدس والمكرس في المواثيق الدولية وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

2- كما تهدف هذه الدراسة إلى تحديد الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه.

3- الدعوة إلى عدم التعصب والانغلاق على الذات والتفتح الثقافي لإشاعة روح التسامح بين المختلفين دينيا.

4- المساهمة في إثراء المكتبة والتي هي بحاجة إلى مثل هذه البحوث والدراسات الأكاديمية لتزويد القارئ بمعرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية حتى لا يتجاوزها أو لعدم التعسف في ممارسة هذا الحق.

6. الدراسات السابقة :

تركز معظم الدراسات في هذا المجال وبشكل كبير على حرية المعتقد بصفة عامة، وإن تناولت الشعائر الدينية، فأغلبها أغفل دراسة الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه، فلا توجد هناك دراسة واضحة وكاملة لمعرفة ما إذا كانت القيود التي تضعها الدولة على ممارسة هذا الحق هي قيود قانونية أم فيها تجاوز وانتهاك لقدسية هذا الحق.

7. المناهج المتبعة :

لقد تطلب إعداد هذه المذكرة إستعمال المناهج التالية:

1- المنهج الوصفي، وهو الغالب، طالما أن البحث يتطلب وصف كافة المراحل التي مر بها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من الحضارات القديمة إلى العصر الحديث، مروراً بالشرائع السماوية، وكذا عرض معظم المواثيق الدولية المكرسة للحق المشار إليه.

2- منهج التحليل القانوني، والذي أستعمل لتحليل مضمون القواعد القانونية ذات الصلة بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والأحكام الصادرة عن المحاكم وتحليل كيفية أعمال الدول للضوابط المنصوص عليها قانوناً للوقوف على الشرعي منها وما يعد على النقيض من ذلك انتهاكاً لذلك الحق.

3- منهج التحليل السياسي، الذي استعنت به في نطاق ضيق أي فقط عندما يبدو أن بعض الضوابط لها خلفية سياسية.

8. خطة إجمالية :

لقد قسمت خطة البحث إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، حيث قسمته إلى مبحثين، تعرضت في المبحث الأول إلى مفهوم الشعائر الدينية من خلال مطلبين (المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية، المطلب الثاني : الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى) وتعرضت في المبحث الثاني إلى التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال مطلبين، حيث تطرقت في المطلب الأول إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى، وفي المطلب الثاني إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث. أما الفصل الثاني ، فقد تناولت فيه حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وقد قسمته إلى مبحثين، تعرضت في الأول إلى الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية) وتناولت في المبحث الثاني الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية، حيث تعرضت في المطلب الأول منه إلى أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، وفي المطلب الثاني إلى مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية. وقد اختتمت المذكرة بخاتمة احتوت على عدد من الاستنتاجات والتوصيات.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في
حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق الهامة التي تمس كل فرد من أفراد البشرية، بغض النظر عن اختلاف ممارسته من عقيدة لأخرى، إذ يعتبر وسيلة تضمن للفرد التمسك بعقيدته عن طريق ممارسة تعاليمها، وبالنظر إلى أهمية هذا الحق يتعين التعرض لبيان مفهومه (المبحث الأول)، وكذا تطوره عبر مختلف العصور، (المبحث الثاني) وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية

يعتبر تحديد مفهوم الشعائر الدينية خطوة هامة ودقيقة تساعد على بيان المقصود من المصطلح، وبالتالي تمييزه عن غره من المصطلحات، وسنحاول في هذا المفهوم التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية (المطلب الأول)، ثم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية

لكي نحدد تعريف الشعائر الدينية ينبغي أن نتعرض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لها (الفرع الأول)، وكذا المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين (الفرع الثاني)، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التعرض إلى التعريف اللغوي للشعائر الدينية، ثم تعريفها الإصطلاحي.
أولاً: **التعريف اللغوي للشعائر الدينية:** الشعائر هي جمع شعيرة أو شعارة، وهي كل ما جعل علامة أو علماً لغيره، فشعائر الله ما جعله الله علماً على طاعته، والمشاعر: المعالم التي أشعرت بالعلامات ومنه

يسمى المشعر الحرام، لأنه معلم للعبادة، وسميت الأعلام التي هي متعبدات الله شعائر، لأن الله أشعرنا بها أي أعلمنا بحكمها وحدد لنا معالمها وكيفية ممارستها⁽¹⁾.

- **وتعرف الشعيرة في "Oxford English dictionary":** «بأنها طريقة في السلوك أو مجموعة أفعال يقوم بها الناس بانتظام، وفي أوضاع معينة لأنها تمثل عرفا (Custom)، يمارسونه كما أن الشعائر تمثل الطقوس الدينية أو أية شعائر تتضمن مجموعة من الأفعال اللازم أدائها بأمر محدد»⁽²⁾.

- أما في "قاموس" "Le petit Robert" : «أن الشعيرة هي مجموعة الطقوس المتعلقة بالمعتقد المستعمل داخل جماعة دينية معينة»⁽³⁾.

Rite : «ensemble de cérémonies du culte en usage dans une communauté religieuse».

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي، ثم عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع، وأخيرا للتعريف القانوني لها.

1- الفقه الإسلامي:

لا يوجد في كتب الفقه الإسلامي تعريفا دقيقا لمصطلح الشعائر، إلا أن علماء الشريعة تكلموا بما يدل على مفهومه العام، ومن خلال هذا المفهوم العام، يمكن صياغة تعريف للشعائر كالاتي: هي: «أعلام الدين الظاهر التي شرعها الله وجعلها أعلاما على دينه»⁽⁴⁾.

ويعرف العلامة الدكتور "أحمد نور سيف" المدير العام لدار البحوث الإسلامية بدبي الشعائر على أنها جمع شعيرة، المعلم الواضح، مشتقة من الشعور، وشعائر الله لقب لمناسك الحج، جمع شعيرة بمعنى مشعرة، أي معلمة بما عينه الله، فكل ما أمر الله به، بزيارته أو بفعل يوقع فيه فهو من شعائر الله، أي مما أشعر الله الناس وقرره وشهره كما يقول تعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله»⁽⁵⁾. وهي معالم الحج، الكعبة، والصفا والمروة، عرفة والمشعر الحرام ونحوها من معالم الحج.

* وهناك اختلاف حول ما إذا كان معنى العبادة التي جعلها الله غاية الخلق لا تتعدى أداء الشعائر الدينية أو أن العبادة هي أشمل وأوسع من مجرد إقامة الشعائر.

- يرى الدكتور أحمد محمد نور سيف أن العبادة تعرف على أنها فعل يدل على الخضوع أو التعظيم وفي الشرع فعل ما يرضي الرب من خضوع، وامتنال واجتناب، أو فعل ما يحبه الله من الأقوال، والأفعال الظاهرة والباطنة، وهي بذلك تشمل:

(1) – أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص 382. أنظر أيضا: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 414- 415.

(2) – ذكره وليام دوتي My thography : the study of thy andrituals، عرضت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبرخ، 2001/02/22.

(3) – Le petit Robert, dictionnaire de la langue française le Robert, Paris, 1992, p.1721.

(4) – رزيق بخوش، الحماية الجزائية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007، ص 150.

(5) – سورة البقرة، الآية (158).

- ما كان الاستجابة فيه لأمر، فرضا كان أو مستحبا

- أو الامتناع عما كان النهي عنه تحريما أو كراهة

- أو مباحا انقلب بنية إلى مطلوب أو محظور.

- أو دل الدليل على تعظيمه من الشارع، وهذا لا يتحقق فيه صفة العبادة بملاحظة قصد الشارع من التعظيم لذاته، وإنما العبادة تأتي من جهة وجوب ارتباط التعظيم من العبد لما عظم الخالق، فإذا أشار الدليل إلى منزلة معظمة عند الشارع لمكان أو فعل فيه، أو زمان أو ذات طلب من العبد أن يلتزم بما التزم الشرع به من هذا التعظيم، فكان عبادة بهذا المعنى، فتعظيم الكعبة مثلا ليس لكونها حجارة مرصوفة وإنما لارتباطها بتعظيم الشارع لها، فلزم العبد تعظيمها وإن لم يكن عابدا لها.

وهذه صفة الشعيرة المعظمة عند الشارع، فلم يأمر بعبادتها ولا التذلل لها، وإنما بأن تكرم وتعظم لمعنى فيها أراده الشارع، فالكعبة والصفة والمروة، والبدن من شعائر الله ومن حرماته ومن معالم الإسلام، جعل الشارع منها رموزا للتكريم والإجلال لا لذاتها وإنما لملاصقتها وملازمتها أمرا معظما عند الله وهو العبادة⁽⁶⁾.

وهذا ما نستنتجه من قول حديث زيد بن أسلم عن أبيه قال: «رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر وقال: لولا أني رأيت رسول الله قبلك ما قبلتك»⁽⁷⁾. وفي هذا يؤكد عمر رضي الله عنه أنه لا يعبد الحجر ولكنه يلتزم بشعيرة أداها الرسول صلى الله عليه وسلم قبله.

ومن هنا يتضح حسب الدكتور أحمد محمد نور السيف أن الفرق بين الشعيرة والعبادة هو أن الشعيرة أعم والعبادة أخص، فكل عبادة شعيرة، وليس كل شعيرة عبادة، فالشارع أمرنا بتعظيم البيت الحرام، والنبى، والمساجد ولم يأمرنا بعبادة الكعبة ولا بعبادة الرسول ولا بعبادة المساجد مع أن توقيهرهم واجب واحتقارهم كفر لأنهم يمثلون الدين، فهناك فرق بين ما شرع في أصله عبادة وبين ما عظمه الشارع وأمر بتعظيمه وليس في أصله عبادة وإنما يأخذ صورة العبادة في رضا الله ومحبته⁽⁸⁾.

- كما تعرف العبادة على أنها مجموعة الفرائض التي تقررها تعاليم الدين تقربا للمعبود، ولكل دين من الديانات شعائر، وطقوس، وممارسات معينة يأتيها معتنقوه، ومن ثمة تختلف العبادات من ديانة إلى أخرى. والعبادة هي ممارسة الشعائر الدينية، وممارسة الشعائر هي إتيان الأفعال المادية الظاهرة الدالة على نوع العبادة والتي تؤدي إلى التقرب للمعبود، كما يقصد بها معالم الدين، ومن ثمة فالشعائر الدينية هي مجموعة المناسك أو الأفعال، أو الطقوس الواجب على الأفراد القيام بها لإعلام طاعة الله، حيث أن شعائر الله هي أوامره ومنه قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله»⁽⁹⁾، وقوله:

(6) - أحمد محمد نور سيف، «الاحتفال بالمولد النبوي الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام» في نشرة صدى الدار، منشورات قسم الإعلام والتوثيق بدار البحوث الإسلامية، دبي، العدد 17، أبريل 2005، ص 1-3.

(7) - عبد العظيم يدوي، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003، ص 249.

(8) - أحمد محمد نور سيف، المرجع السابق، ص 3-5.

(9) - سورة المائدة، الآية (2).

«ذلك ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب»⁽¹⁰⁾، وقوله جل وعلا: «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله»⁽¹¹⁾.

فالتقيام بالشعائر والعبادات هي أداء لفرائض الدين وأركانه وأركان الإسلام خمس وهي من أعظم شعائره، فإتيان المساجد للصلاة هو أداء الشعيرة وممارسة لعبادة من العبادات المقررة في الإسلام، كما أن إتيان الكنائس للصلوات أو لحضور قداس هي من شعائر وطقوس الدين المسيحي... الخ. وقد تؤدي طقوس وشعائر الدين في جماعات، كما قد تؤدي في صورة فردية، وقد تكون علانية أو سرا، ولا قيد عليها سوى المساس بالنظام العام والآداب العامة⁽¹²⁾. وحقوق الآخرين وحياتهم الأساسية.

ويرى آخرون أن مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر، فالجن والإنس لا يقضون حياتهم في إقامة الشعائر، والله لا يكلفهم هذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظم حياتهم، وقد لا نعرف ألوان النشاط التي يكلف بها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان من القرآن العظيم من خلال قوله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...»⁽¹³⁾ فهي الخلافة في الأرض بكل ما يتبعها من مهام، ومن ثمة يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني أوسع، وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلة في مدلول العبادة قطعاً⁽¹⁴⁾. « فالصلاة والزكاة والحج، وحسن الخلق، والفضائل الإنسانية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعدل، والإحسان، والتعاون، والجهاد، لرفع الظلم، والقهر، والاستضعاف عن الشعوب والدول، بل وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة»⁽¹⁵⁾.

ومن خلال الرأيين السابقين نرى أن الثاني هو الأرجح، ذلك أن العبادة أوسع ولأنها غاية وجود الإنسان ومن غير المنطق أن نجعل غاية خلق الإنسان فقط في ممارسة الشعائر الدينية، فهذه الأخيرة جزء من العبادة التي يتقرب بها المعبود لخالقه بالإضافة إلى العبادات الأخرى، وعليه يمكن القول أن كل شعيرة عبادة وليس كل عبادة شعيرة.

2- عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع :

(10) – سورة الحج، الآية (32).

(11) – سورة الحج، الآية (36).

(12) – محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة، (دون معلومات أخرى)، ص 16- 17.

(13) – سورة البقرة، الآية (30).

(14) – حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 419.

(15) – محمد المبارك، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 197 أنظر أيضا: الهادي جعفر، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984، ص 405.

من جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي: التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة، تعمل على تقوية المعتقد نفسه⁽¹⁶⁾.

ولا تقتصر أهمية الشعائر والطقوس على الفرد، بل تمتد لتشمل كل المجتمع، فهي أداة لتأكيد وتثبيت القيم، وتعمل على تحقيق الضبط بإمداد المشتركين فيها ببعض الوسائل والأساليب التي تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة⁽¹⁷⁾.

ولقد تحدث الأستاذ "مالينوفسكي" عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية، ومن حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، إذ تؤدي الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أي غرض، ولقد خلص من ذلك إلى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك⁽¹⁸⁾.

والشعائر السائدة في كافة الثقافات هي الشعائر التي تمارس عند انتقال الفرد من حالة اجتماعية لأخرى، وهي التي أطلق عليها الأستاذ فان جنيب "Arnold van Gennep" شعائر المرور وترتبط بدورة حياة الفرد كالميلاد، والخطبة، والزواج، والوفاة، وتمتد الشعائر للأفراد بالشعور بالأمان والطمأنينة، وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة⁽¹⁹⁾.

- ويشرح الأستاذ "فان جنيب" مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارستها، تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم، ثم في المرحلة الثانية: يسميها الشعائر الهامشية، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة، ولم يتم له التخلص كاملا من القديم، وتكون الشعائر في هذه المرحلة لها أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد، والمرحلة الثالثة هي شعائر الاندماج، وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعة الجديد داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه⁽²⁰⁾.

- والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعزيد أو التشديد والتقوية وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة⁽²¹⁾.

(16) - هبة سيف الدين، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين - من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، في مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 03، ديسمبر 2008، ص 157.

(17) - منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي - دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى)، ص 178.

(18) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 157.

(19) - منال عبد المنعم جاد الله، المرجع السابق، ص 178.

(20) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 158.

(21) - هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

- وللشعائر عموماً دور فعلاً في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء، وكما يرى الأستاذ "روبرت تايلور" فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان والتغلب على أزمات الحياة، وكذلك يبين الأستاذ "أحمد خشاب" أن الشعائر تلعب دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته، فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعي، حيث تقوي التفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة معتقداتهم، وتقاليدهم، وتراثهم الثقافي (22).

3- التعريف القانوني للشعائر الدينية :

يمكن أن نستخلص التعريف القانوني للشعائر الدينية من خلال ما يلي:

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته (18) على: «... لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين... وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر...».

- ونصت المادة (18) من الاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية على الشعائر: «... وفي أن يعبر، منفرداً أو مع جماعة... عن دياناته أو عقيدته... عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم».

- كما نصت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان في مادتها (9): «... ويتضمن أيضاً حرية مباشرة الديانة أو العقيدة، ... وعن طريق العبادة والتعليم والعبادات والطقوس الدينية».

أما المشرع الجزائري فرغم استعماله لمصطلح الشعائر في المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات رقم 01/09 المؤرخ في 26 يونيو 2001، إلا أنه لم يورد تعريفاً له والظاهر أن المشرع الجزائري لا يريد من هذا المصطلح إلا ما يدل عليه في الفقه الإسلامي لأنه اقتبسه منه، ولم يبين أنه يريد خلاف مفهومه المشهور في الفقه الإسلامي (23).

- ولكي يتم التأكيد على حرية ممارسة الشعائر الدينية ومن ثمة تدعيم حرية المعتقد أكدت المادة 19 من الدستور الإيطالي على: «الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرا أو علانية، على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة» (24).

يتبين لنا من خلال هذه المواد استعمال ألفاظ معينة مثل: "الإعراب عنهما"، «في أن يعبر»، «وحرية مباشرة»، هذه الألفاظ وغيرها في النصوص القانونية الأخرى التي لم يتم التطرق إليها. تحدد لنا معنى الشعائر الدينية بأنها: «انتقال بالعقيدة من مجرد الإيمان واختلاجه في الوجدان بالتعبير على محتواها عملاً ليكون تطبيقاً حياً فلا تكمن في الصدور» (25). وهي بذلك التجسيد أو التمثيل العملي لاعتناق دين معين.

(22) – هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

(23) – رزيق بخوش، المرجع السابق، ص 151.

(24) – Louis Favoreu et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007, p.227.

(25) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 17.

وما تجدر الإشارة إليه أن حرية ممارسة الشعائر الدينية هي مظهر من مظاهر الحرية الدينية حيث أن للحرية الدينية مظهران مختلفان لكن متكاملان⁽²⁶⁾، الأول ضميري (باطني) ويقصد به الاعتراف للشخص بحرية اعتناق الدين الذي يقتنع به أو الامتناع عن اعتناق دين معين، والثاني استظهاري يتضمن حرية الشخص في مزاولته ما يقتضيه عليه دينه من شعائر ومراسم وطقوس وأعمال، أي أن يباشر مظاهر الدين الخارجية⁽²⁷⁾.

الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين

سننترق فيما يلي إلى التعريف اللغوي للدين، ثم إلى تعريفه الإصطلاحي.

أولاً: التعريف اللغوي للدين

الدين في اللغة⁽²⁸⁾ مشتق من الفعل الثلاثي دان وهو تارة يتعدى بنفسه وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا قلنا «دانه ديناً» عنيّا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه وقهره وحاسبه، وإذا قلنا «دان له» أردنا أنه أطاعه وخضع له، وإذا قلنا «دان بالشيء» كان معناه اتخذه ديناً ومذهباً أي اعتاده أو تخلق به أو اعتقده⁽²⁹⁾.

كل ذلك يبين أن الدين يتضمن علاقة بين اثنين فيها انقياد وخضوع وتسلط وقهر من أحدهما للآخر⁽³⁰⁾. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وإذا نظر إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها⁽³¹⁾.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين

سنعرض في التعريف الاصطلاحي للدين إلى تحديد معنى الدين في الفقه الإسلامي، ثم في الفقه الغربي المتلقى، وأخيراً للتعريف القانوني له.

(26) - Gilles LEBRETON, Libertés publiques et droit de l'homme, 6^{ème} édition, Armand Colin, 2005, p. 399.

(27) - أنظر في تعريف الحرية الدينية:

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص72-73.

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998، ص 316

- Gilles LEBRETON, op. cit, p. 399.

(28) - للتعرف على المعنى اللغوي للدين أنظر أيضاً:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، ص 167.

- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990، ص 218.

(29) - محمد عبد الله دراز، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970، ص 30.

(30) - سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986، ص 6.

(31) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 31.

1- الدين في الفقه الإسلامي:

يذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين هو كل ما يستمد من وحي القوى الغيبية من نظم وتعاليم لتدبير شؤون الناس في الدنيا والآخرة، كما يذهب آخرون إلى أن معنى الدين ينصرف إلى القواعد والأحكام التي ينزلها الله تعالى بوحى من عنده على الناس، وهي تنظيم العبادات⁽³²⁾. أي علاقة المرء بربه، والأخلاقيات أي علاقة المرء بنفسه⁽³³⁾. ولا يخفى الطابع العلماني لهذا التعريف فقد حصر الدين في تنظيم علاقة المرء بنفسه وعلاقته بربه وأغفل الإشارة إلى تنظيم علاقة الفرد بغيره⁽³⁴⁾، وهذا ما يسمى بالمعاملات، ومن ثمة فالدين ينظم علاقة الإنسان تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه غيره من بني البشر⁽³⁵⁾.

ولقد استعمل القرآن الكريم الدين بعدة معان منها:

1- الحاكمية والسلطة العليا

2- الإطاعة والإذعان لتلك السلطة الحاكمة، ويجمع هذين العنصرين قوله تعالى: «قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين»⁽³⁶⁾.

3- القانون والحدود، والشرع، والنظام الفكري والعلمي الذي يتقيد به الإنسان قال تعالى: «إن الحكم إلا الله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»⁽³⁷⁾.

4- المحاسبة، والقضاء والمكافأة، قال تعالى: «أرأيت الذي يكذب بالدين»⁽³⁸⁾. وقوله تعالى: «إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع»⁽³⁹⁾.

وقد اشتهر تعريف الدين عند المسلمين بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال» ويمكن تلخيصه بأنه وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁽⁴⁰⁾.

كما يعرف بأنه: «مجموع ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد (ص) من أحكام العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والاختبارات في القرآن الكريم والسنة النبوية»⁽⁴¹⁾، ويعرف كذلك بأنه: «الشرع الإلهي في الفقه الأدبي المتلقى عن طريق الوحي» وهذا تعريف أكثر المسلمين⁽⁴²⁾.

2- في الفقه الغربي المتلقى:

(32) — إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 9.

(33) — علي فيلالي "الدين والقانون"، في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 4، 2008، ص 50.

(34) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 10.

(35) — علي فيلالي، المرجع السابق، ص 50.

(36) — سورة الزمر، الآية (22).

(37) — سورة يوسف، الآية (40).

(38) — سورة الماعون، الآية (1).

(39) — سورة الذاريات، الآية (5-6).

(40) — محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 33.

(41) — عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 90.

(42) — سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

لقد اختلف الفقهاء الغربيون في تعريفهم للدين من فقيه إلى آخر ومن علم إلى آخر وهذه نماذج منها: أن علماء الاجتماع، تدور أقوالهم حول صلات الإنسان بقوة عظمى يخشاها ويرجوها حيث يقول الفقيه **سيسرون «Ceceron»**: «الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»⁽⁴³⁾.

ويرى الأستاذ **كانط "Kant"**: «بأن الدين هو المشتل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية»⁽⁴⁴⁾.

أما الأستاذ **ميشيل مايير "Michel Mayer"**، فيقول: «إن الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله والناس والنفس»؛ ويرى **ماكس ميلر "Max Muller"**: «أن الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، ومحاولة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»⁽⁴⁵⁾.

ويقول **تايلور**: «الدين هو الإيمان بكائنات روحية»⁽⁴⁶⁾.

أما علماء النفس فمعظمهم يرى أن الدين ظاهرة منبعثة من مشاعر نفسية عميقة يختلفون في تحديد ينابيعها في أعماق البشرية.

وقد ذهب الأستاذ **فرويد** إلى أن: «الدين في الإنسان هو النتيجة النهائية لعملية ديناميكية عقلية تكمن في بدايتها في اللاشعور، وتنبت من غريزة الخوف والغريزة الجنسية».

كما يرى الأستاذ **"هنري لنك"**: «أن الدين هو الإيمان بوجود قوة ما كمصدر للحياة هي قوة الله مدبر الكون، وخالق السموات، والافتناع بالدستور الذي سنه في كتبه المتعاقبة... وقد لاحظ أن كل من اعتنق ديناً يتمتع بشخصية أقوى وأفضل من لا دين له»⁽⁴⁷⁾.

وترى الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون أن أحسن تعريف للدين هو ذلك الذي وضعه **"كوبليت دالفيللا" "Goblet d'Alviella"** حين قال: «أن الدين هو الطريقة التي يحقق بها الإنسان صلاته مع قوى الغيب العلوية»⁽⁴⁸⁾.

ومن السهولة بمكان على من يستعرض هذه التعاريف سواء، أكانت لمسلمين أو لغير المسلمين أن يلاحظ أنها قد جاوزت الحد في التحديد حتى حصر مصطلح الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل، والديانة الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم

⁽⁴³⁾ – Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à chichy, Paris, 1989, p.752.

⁽⁴⁴⁾ – سعود بن عبد العزيز الخلق، المرجع السابق، ص 7.

⁽⁴⁵⁾ – أحمد إسماعيل يحيى، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 76.

⁽⁴⁶⁾ – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 35.

⁽⁴⁷⁾ – أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 77-78.

⁽⁴⁸⁾ – La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, société anonyme de la grande encyclopédie, A Arrault et cie, Paris, p.342 etc.

هي أو جانب منها على عبادة التماثيل أو الحيوان أو الملائكة... الخ. تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً، مع أن القرآن سماها كذلك⁽⁴⁹⁾.

والصحيح أن كل ما يتخذه الناس ويتعبدون له فهو دين سواء كان سماوياً أم غير سماوي⁽⁵⁰⁾. حيث يقول تعالى: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»⁽⁵¹⁾. ويقول تعالى: «لكم دينكم ولي دين»⁽⁵²⁾. فسمي ما عليه مشركي العرب من الوثنية ديناً⁽⁵³⁾، ذلك أن الأديان التي يدين بها البشر تنقسم باعتبار النظر إلى المعبود إلى قسمين:

القسم الأول: أديان تدعو إلى عبادة الله وحده وهي بالدرجة الأولى الإسلام، اليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وثنية شركية تدعو إلى عبادة غير الله عز وجل وهي: الهندوسية، البوذية وغيرها من الشراكيات القديمة والحديثة.

كما تنقسم الأديان باعتبار المصدر في الأصل إلى قسمين:

القسم الأول: أديان سماوية وهي الإسلام واليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وضعية وهي سائر الأديان الشركية⁽⁵⁴⁾.

ومن خلال كل ما تقدم من تعريفات للدين فإن التعريف الأرجح له أن يقال الدين: هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً ورغبة ورهبة، فهذا التعريف فيه شمول للمعبود سواء كان معبوداً حقاً وهو الله عز وجل أو معبوداً باطلاً وهو ما سوى الله عز وجل، ويشمل أيضاً العبادات التي يتعبد بها لمعبوداتهم سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام أولها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية والنصرانية أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالهندوسية، والبوذية وعموم الوثنيات، كما أن التعريف يبرز حال العابد حيث لا بد أن يكون متلبساً بالخضوع ذلاً وحباً للمعبود حال العبادة وذلك أهم معاني العبادة، وأيضاً يبين التعريف هدف العابد من العبادة وهو أما رغبة أو رهبة أو رغبة ورهبة معاً، لأن ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة⁽⁵⁵⁾.

وعليه يمكن تقرير عدة حقائق من بينها:

- أن الدين فطرة طبيعية في النفس البشرية منبعثة من غريزة الخوف من المجهول وغريزة حب الاستطلاع وغريزة حب البقاء مع اشتراك غرائز أخرى؛
- أن الدين له تأثير عميق في نفوس الأفراد والجماعات وتوجيههم وتطور المجتمع؛

(49) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 37.

(50) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(51) - سورة آل عمران، الآية (85).

(52) - سورة الكافرون، الآية (6).

(53) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(54) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8-9.

(55) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8.

- أن العناصر الدينية لابد فيها من قوة معبودة لها سيطرتها المطلقة في جلب المنافع وفي دفع المضار، كما لابد فيها من جماعة خاضعة لهذه القوة، ومن طقوس تنظم صلات هذه الجماعة بخالقها وهي تختلف من دين إلى دين آخر وتبلغ غاية سموها في الديانات السماوية⁽⁵⁶⁾.

3- التعريف القانوني للدين:

لم أجد في نصوص الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تعريف للدين، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها العام رقم 22 وضحت بأنه ينبغي تفسير كلمتي "دين" وعقيدة "تفسيراً" واسعاً، فهذه المادة (المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) تحمي المعتقدات الإيمانية وغير الإيمانية، وهي لا تقتصر على الأديان أو المعتقدات التقليدية، بل تنسحب كذلك للأديان والمعتقدات الحديثة. وأشار المقرر الخاص بحرية الدين أو المعتقد عبد الفتاح عمر إلى أنه يتبين من فقه القانون أن المعايير التي تسمح بالقول بوجود دين جديد هي معايير مزدوجة الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة والالتزام بقواعد سلوكية تجسد هذا الإيمان، وهكذا يمكن لكل تنظيم تعيد عقيدته إلى الأذهان عبادات قديمة أو يجسدها إدعاء إيمانه بكائن خارق للطبيعة أو بكائنات خارقة للطبيعة أو بإله أو بكيان مجرد أن يعتبر ديناً⁽⁵⁷⁾.

وقد نص قرار مجلس حقوق الإنسان 10/4 على أن: «الدين أو المعتقد شكل بالنسبة للمجاهرين بأي منهما أحد العناصر الأساسية في تصورهم للحياة، وأنه ينبغي احترام وضمان حرية الدين أو المعتقد بشكل تام»، ونظراً إلى أنه من الصعب إيجاد تعريف مرض لمفهوم «الدين أو المعتقد الذي يحظى بالحماية»، فإن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ذات الصلة تنص على الأخذ بمنظور واسع لهذه المفاهيم⁽⁵⁸⁾.

وقد ذهبت المحكمة العليا لأستراليا إلى نفس ما ذهبت إليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إذ أصدرت أحكاماً فيما يتصل بتعريف مصطلح الدين، وبتفسيرات الأحكام الدستورية المتعلقة بتأسيس دين فقد طلب من المحكمة العليا عام 1983م في قضية كنسية العقيدة الجديدة ضد لجنة الضرائب على الرواتب أن تفصل في نزاع موضوع الضرائب، وعرفت الدين بأنه: «لا يمكن أن تقتصر صفة الدين على عقائد التوحيد وحدها»، وأوضح القاضي ميسون، والقاضي برنين أن المعيار الخاص بتقرير وجود دين يقوم على معيار مزدوج وهو الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة، والخضوع لقواعد سلوك تجسد هذا الإيمان، ورأى القاضي مور في أنه يجوز لأي منظمة تدعى أنها منظمة دينية وتشكل

(56) - أحمد إسماعيل يحيى المرجع السابق، ص 79.

(57) - "Civil and Political rights, including the Question of religious intolerance", report submitted by Abdelfattah Amor, commission on Human rights, fifty- eighth session, item 11, E/CN.4/2002/73/Add.2, 24 April 2009, p.6.

(58) - " Promotion and Protection of All Human Rights, civil, Political, Economic, social and Cultural Rights, Including the Rights to Development " , Rport of the special Reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Humman Rights council, Sixth session, Item 3, A/HRC/6/5, 20 July 2007, p. 6.

عقيدتها وشعائرها استعادة أو إنعكاسا لعبادات قديمة أن تطالب بحقها في الإيمان بكائن خارق للطبيعة، أو أكثر بإله أو بكيان معنوي، وستعد دينا⁽⁵⁹⁾

ونشير في هذا الصدد إلى أنه في القانون الجزائري لا يوجد تعريف للدين، ولكن يظهر من استعمالات المشرع لهذه الكلمة في النصوص القانونية أنه لا يخالف فقهاء الشريعة في أن الدين وضع إلهي، وليس وضع بشري، إذ أنه اعترف بالأديان السماوية وقرر لها قدراً من الحماية القانونية، أما الأديان غير السماوية فلم يتعرض لذكرها، ولا لإقرار حماية لها، وقد ميز الدين الإسلامي عن باقي الأديان بأن اعتبره دينا رسميا للدولة⁽⁶⁰⁾، وأحد العناصر الأساسية للهوية الوطنية التي لا يجوز المساس بها في أي تعديل دستوري⁽⁶¹⁾ وقرر له حماية قانونية تفوق ما قرره لبقية الأديان الأخرى، وقد عرف الدكتور محمد الصغير بعلي الدين على أنه عبارة عن قواعد مستمدة من قوة عليا غيبية يؤمن بها الإنسان طمعا في الثواب وخوفا من العقاب الأخروي⁽⁶²⁾.

وهكذا فإن غياب تعريف للدين ليس خاص باتفاقيات حقوق الإنسان، ذلك أن أكثر الدساتير الوطنية أيضا متضمنة عبارات عن الحرية الدينية من غير تحديد لمصطلح الدين⁽⁶³⁾

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى

لا شك في أن حرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية التعليم مردها جميعا إلى الحرية الأم ألا وهي حرية الفكر، فهي جميعاً حريات فكر، والفكر إذا ما بقي داخل الإنسان، فلا ضرر منه ولا خوف، غير أن المشكلة هي إذا خرج هذا الفكر إلى حيز الوجود، ولا بد له أن يخرج والملاحظ هو أن هذه الحريات الفكرية تتداخل مع بعضها، فحرية الفكر، وحرية المعتقد مثلا، متداخلتان كثيرا في المعنى ويصعب التفريق بينهما، إلا أن الفكر يسبق الاعتقاد، والتمييز بينهما مرحلي، لذلك ينبغي النظر إلى حقوق الإنسان من منظور الفكرة الأساسية القائلة بأن حقوق الإنسان هي حقوق مترابطة، وهذا ما يؤكد إعلان وبرنامج عمل فيينا للذان اعتمدهما المؤتمر العالمي بشأن حقوق الإنسان المنعقد في عام 1993م، والذان ينصان على أن: «جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة»

(59) مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل، عمان، 2008، ص 150، 151.

(60) - المادة 2 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(61) - المادة 178 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(62) - محمد الصغير بعلي، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2006، ص 16.

(63) - "The Complexity of Religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, p. 1, in www.Religion.info.

وسنحاول التطرق إلى العلاقة بين حرية ممارسة الشعائر الدينية وبعض الحقوق الأخرى و التي سنقتصرها على الحق في حرية التعبير (الفرع الأول)، الحق في حرية الاجتماع (الفرع الثاني) والحق في التعليم (الفرع الثالث) فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير

سنتناول مفهوم حرية التعبير، ثم صلة هذه الحرية بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كالآتي:

أولاً: مفهوم حرية التعبير

تعتبر حرية التعبير من أهم حريات الإنسان بصورة عامة، وإذا فقدها الإنسان، فإنه بالتأكيد لا يتمتع بباقي الحريات، وقد عرف البعض حرية التعبير على أنها إمكانية كل فرد في التعبير عن آرائه، وأفكاره ومعتقداته الدينية بكافة الوسائل المشروعة، سواء أكان ذلك بالقول أم بالرسائل، أم بوسائل الإعلام المختلفة، ويرى البعض أن حرية التعبير هي روح الفكر الديمقراطي، لأنها صوت ما يجول بخاطر الشعب وطبقاته، فحق الرأي هو ما يكمن في النفس، أما حق التعبير، فهو ما يفصح عن الرأي الكامن في النفس⁽⁶⁴⁾.

كما تعرف حرية التعبير عن الرأي بأنها حق الأفراد في التعبير الحر عما يعتقدون من أفكار، دون أن يكون في ذلك مساس بالنظام العام وحقوق الآخرين، وتعد هذه الحرية حق أساسي للإنسان، لكن تفسير معناها يختلف اختلافا كبيرا عند التطبيق من دولة لأخرى، ومن فترة تاريخية إلى أخرى في الدولة نفسها⁽⁶⁵⁾.

وتعتبر حرية التعبير في ذاتها قيمة عليا باعتبارها القاعدة في كل تنظيم ديمقراطي لا يقوم إلا بها، غير أن هذه الحرية كغيرها من الحريات العامة ليست مطلقة، فممارستها لا يجوز أن تكون من خلال التضحية بغيرها من الحريات العامة⁽⁶⁶⁾.

ونظرا للأهمية التي تحظى بها حرية التعبير، فقد نصت عليها معظم المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، كما تطرقت لها الدساتير الوطنية⁽⁶⁷⁾.

ونشير إلى أن التعبير قد يكون بالقول أو الكتابة أو الإشارات أو الرسم، وهذه هي طرق التعبير عن الرأي⁽⁶⁸⁾.

(64) - خالد مصطفى فهمي، حرية الرأي والتعبير - في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص 18.

(65) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 19.

(66) - أحمد فتحي سرور، " العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع: basmagm.Word press.com

(67) - أنظر: المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، المادة 10 من اتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950 المادة 13 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 9 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، أما الدساتير، فأنظر: المادة 32 من الدستور الجزائري لعام 1996، المادة 13 من الدستور اللبناني لعام 1946، المادة 38 من دستور العراق لعام 2005، المادة 47 من الدستور المصري لعام 1971... الخ.

ثانيا: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتيح حرية التعبير لصاحب العقيدة الدينية أن يعبر عن عقيدته التي يؤمن بها، ويبدو الاعتماد المتبادل بين حرية التعبير، وحرية العقيدة في أن جوهر حرية العقيدة يكمن في اختيار العقيدة وممارستها بغير إكراه، وبدون حرية الإعلان عن الانتماء إلى عقيدة ما، فإن القدرة على إتباع تعاليم العقيدة المختارة ومنها الشعائر الدينية ونقلها من جيل إلى جيل تبدو ناقصة، وهو ما يوضح أن حرية التعبير وحرية العقيدة ليستا متناقضتين، بل إن حرية التعبير هي التي تكفل الدفاع ضد أعداء التنوع في الثقافات هذا التنوع الذي ينبع من الاختلاف في التفكير الديني⁽⁶⁹⁾.

ولحرية التعبير بعد شخصي وآخر اجتماعي، ويتمثل البعد الشخصي في أنه يتيح للفرد استكمال شخصيته من خلال التعبير عن نفسه وهذا بخلاف البعد الاجتماعي الذي يتيح للفرد المشاركة في المسؤولية داخل المجتمع، ولهذا اعتبرت هذه الحرية إحدى الدعائم الأساسية للنظام الديمقراطي، ومن جهة أخرى تفرض الحرية الدينية أن تلقى الاحترام من الآخرين الذين ينتمون إلى ذات العقيدة، ومن هذا المنطلق تتمتع الحرية الدينية بذات البعدين ويشكل البعد الشخصي عنصر الاختيار فيمن يعتنق العقيدة حتى يستكمل شخصيته الإنسانية، أما البعد الاجتماعي، فإنه يبدو في ذلك القدر من التسامح الذي يجب أن تحظى به ممارسة هذه الحرية داخل المجتمع، ومن ذلك حرية المؤسسات الدينية (كالمسجد والكنيسة) في ممارستها، وحرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده، والتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة مع جماعة وأمام المأبى. (المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية)، إلا أن البعد الاجتماعي في كل من حرية التعبير والحرية الدينية يثير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة حرية التعبير فيما يتعلق بمدى إمكان أن تتوغل هذه الممارسة في الحرية الدينية، فتحدث مساسا بها، فقد نشأت علاقة بالغة الحساسية عندما ظهرت آراء معادية للدين في بعض صور التعبير أبدائها البعض تحت ستار حرية التعبير، ويتجلى ذلك في السنوات الأخيرة من خلال بعض الكتابات أو الرسوم الكاريكاتورية أو الأفلام التي تسئ إلى الدين⁽⁷⁰⁾.

- ونشير في هذا الصدد إلى أنه حتى وإن كان هناك صراع بين الحريتين، فلا ينبغي تغليب إحداها على الأخرى، وإنما يتعين التوفيق بينهما، دون الإخلال بجوهر كل منهما.

كما يتعين استيعاب ما نص عليه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من أن حرية التعبير تلقى بواجبات ومسؤوليات خاصة، مما يجوز معه إخضاعها لبعض القيود بشرط أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة⁽⁷¹⁾، كما أكدت المادة 2/20 من ذات العهد على ضرورة الحيولة دون التنازع بين حرية

(68) - لمزيد من المعلومات حول طرق التعبير عن الرأي أنظر: خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 178- 181.

(69) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(70) - أحمد فتحي سرور، المرجع نفسه.

(71) - المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.

التعبير والحرية الدينية، فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل حضا على التمييز أو العداوة أو العنف.

وما تجدر الإشارة إليه أن المحكمة الدستورية في إسبانيا أكدت سنة 1981م (القرار رقم 6) على الوضع الاستراتيجي الذي تحتله حرية التعبير في النظام الدستوري وأن الحرية الدينية تعتبر قيذا على حرية التعبير، وفي بولندا استقرت المحكمة الدستورية على أنه في حالة التنازع بين حرية التعبير والحرية الدينية، فإنه من المستحيل مقدما إعطاء أي من الحريتين أولوية على الأخرى؛ وتلتزم السلطات القضائية بتحليل كل حالة على حدة، فالحرية الدينية ليست إلا أحد أشكال التعبير ويجب تحليلها بالرجوع إلى المبادئ العامة التي تحكم حرية التعبير بالمعنى الواسع، ويحل التنازع بين الحريتين بمراعاة مبدأ التناسب، ويبدو أن الوضع مختلف في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ساد التحيز لحرية التعبير، حيث قضت المحكمة العليا الأمريكية بأنه ليس للدولة مصلحة مشروعة في حماية عقيدة دينية معينة، أو حماية كل الأديان، وأنه ليس من وظيفة الحكومات معاقبة من يهاجم عقيدة دينية معينة بالنشر كتابة أو من خلال فيلم معين... (72).

وهكذا، يمكن القول من خلال ما تقدم أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تعتبر شكل من أشكال حرية التعبير عن المعتقد.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع

سنتطرق إلى مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية ثم للصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية فيما يلي:

أولا: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية

إن الإنسان إجتماعي بطبعه، فلا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخرين فهو يجتمع مع بعضهم ليناقش أفكارهم ويتبادل معهم الآراء، وهذا لا يكون إلا بالاجتماع الذي هو وسيلة من وسائل نشر الأفكار والمعتقدات، وتعرف حرية الاجتماع على أنها: «حق الأفراد في أن يتجمعوا في مكان ما، في فترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم في صورة خطب أو ندوات أو محاضرات، أو مناقشات جدلية وتختلف هذه الحرية عن حرية تكوين الجمعيات من حيث الاستمرارية، فالاجتماعات لا تكون إلا لوقت محدود، أما الجمعيات، فإنها جماعات منظمة، لها وجود مستمر تستهدف غايات محددة، ولها نشاط مرسوم مقدما» (73).

كما تعرف أيضا بأنها حق عدد غير محدد من الأفراد في أن يتمكنوا من عقد الاجتماعات المنظمة في مكان وزمان محددين لتبادل الآراء والأفكار بالطرق المختلفة حول موضوع معين (74).

(72) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(73) - أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص 250.

(74) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 34.

وتعرف كذلك بأنها اجتماع عدد من الأشخاص في فترة من الوقت قصرت أم طالت، ليعبروا عن آرائهم بالمناقشة أو تبادل الرأي والدفاع عن رأي معين وإقناع الآخرين به⁽⁷⁵⁾.

من هذه التعريفات نخلص إلى أن حرية الاجتماع تفتقد عنصر الديمومة أي أنها تنقضي بمجرد انتهاء الغرض الذي اجتمع من أجله.

ولقد وردت حرية الاجتماع في الدساتير، والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، فنجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نص في مادته 20 على حق كل شخص في الاشتراك في الاجتماعات في حين، نصت فقرتها الثانية على عدم إرغام أي شخص على الانتماء إلى جمعية ما.

كما تم الاعتراف بالحق في التجمع السلمي من طرف العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وذلك في المادة 21، وفي نفس الوقت أجاز للدولة وضع قيود قانونية على ممارسة هذا الحق شرط أن يصدر بمقتضى قانون وهذا حفاظاً على الأمن القومي والسلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة وحقوق الآخرين وحياتهم.

كما تعرضت إلى هذا الحق كل من الاتفاقية الأوروبية والأمريكية، وكذا الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إن العلاقة الموجودة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحق في حرية الاجتماع وثيقة جداً، فكما يمكن أن يكون الأول نتيجة للثاني، فإنه يمكن للثاني أن يكون نتيجة للأول، فمن يعتقد فكراً أو ديناً معيناً يسعى إلى نشره، ونشر تعاليمه وشعائره والتعريف بها ولم يتأتى ذلك إلا عن طريق الاجتماع مع الآخرين، كما أن هذا الاجتماع يكون سبباً لإعتناق الأفراد لأفكار ومعتقدات لم يكونوا ليدركوها ويعرفوا تعاليمها وشعائرها لولا فرصة الاجتماع بالآخرين ومناقشتهم، فعل سبيل المثال اعترفت الشريعة الإسلامية لغير المسلمين بحريتهم في إجراء المناقشات الدينية بينهم وبين المسلمين، وقد أورد القرآن الكريم قصصاً طويلة تمت بين الأنبياء وأقوامهم، والتي منها مناقشات سيدنا محمد (ص) مع الكفار كقوله تعالى: " فمن حاجك فيه بعدما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين "⁽⁷⁷⁾

وقد روى أهل السير أن الرسول (ص) كان يعرض نفسه على القبائل في المواسم والمناسبات ليدعوهم إلى الإسلام، ويعرفهم بأركان وأسس تطبيقاً لقوله تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "⁽⁷⁸⁾

(75) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 34.

(76) - أنظر المواد: المادة 11 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950، المادة 15 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 11 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، المادة 41 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

(77) - سورة آل عمران، الآية (61).

(78) - سورة النحل، الآية (152).

كما أن هناك من الشعائر مالا يتم إلا بالاجتماع كأداء شعيرة الحج أو صلاة الجمعة بالنسبة للمسلمين، ويعتبر الحق في الاجتماع للأداء الشعائر الدينية من الحقوق المنصوص عليها في معظم المواثيق الدولية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان⁽⁷⁹⁾، إذ نجدها تنص على حق الفرد في ممارسة شعائره الدينية سواء أكان ذلك بمفرده أو مع جماعة.

الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم

سنحاول التطرق إلى أهمية التعليم، وتكريسه كحق في المواثيق الدولية أولاً، ثم إلى الصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ثانياً.

أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية

يعتبر التعليم من أهم وأول الوسائل التي ساعدت على قيام الحضارات، بإعتباره العامل الرئيسي الذي بموجبه قسمت دول العالم حالياً إلى دول متطورة وأخرى متخلفة بالنظر إلى عدم إمتلاكها للمعلومة والتكنولوجيا التي يطورها العلم.⁽⁸⁰⁾

كما يعمل التعليم على تنمية الوعي والروح الإجتماعية، والتي تتمثل في حسن التعامل مع الآخرين، ومعرفة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها الفرد تجاه نفسه والآخرين، مما يؤهله لأن يكون عضواً مفيداً في بناء المجتمع في مختلف ميادين الحياة، فضلاً عن ذلك فإن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، التعصب، العنف، الاستعباد والتمييز، لذا يعد ضرورة ملحة، يلزم التشجيع على إعتماد أساليب منهجية وعقلانية لتعزيزه وحمايته.

ويعد الحق في التعليم من الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، فمنذ وطئت قدم الإنسان الأرض وهو في حالة تعليم، بل أن التعليم بدأ مع الإنسان قبل أن يهبط الأرض⁽⁸¹⁾، قال تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات، والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»⁽⁸²⁾.

وإنطلاقاً من إدراك الغرب لأهمية التعليم جاءت مسألة إلزاميته لاسيما في بعض الدول الأوروبية منذ أكثر من قرن ونصف، وكانت من أوائل الدول التي طبقت ذلك الدنمارك، وذلك منذ سنة 1817م، وقد حذت العديد من الدول الأوروبية حذو الدنمارك نتيجة لنجاحها في إتباع منهج التعليم الإلزامي، ومما لا

(79)- أنظر مثلاً: المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م، المادة 1/1 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م، المادة 1/9 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرية الأساسية لعام 1950م، المادة 1/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م، المادة 2/30 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م.

(80)- كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر - بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 2003، ص 278

(81) - أحمد رشاد طاحون، المرجع السابق، ص 263.

(82) - سورة البقرة، الآيات (31-33).

شك فيه أن ما حققته الدول المتقدمة من تطور في جميع الميادين كان سببه الخطط التعليمية المدروسة، لذا فإن إهتمام الأمم المتحدة بموضوع التعليم كحق أساسي للإنسان لم يتأتى صدفة، وإنما كان نتيجة تجربة أثبتت نجاحها وأهميتها للبشرية كافة⁽⁸³⁾.

لذلك فقد أكدت الاتفاقيات الدولية على الحق في التعليم باعتباره من الحقوق الأساسية للإنسان، فقد جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التعليم في مراحله الأولى إلزامياً، فنصت المادة 26 منه على أنه لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزامياً مع ضرورة تعميم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

كما أقرت المادة 13 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في التعليم، ويتضح من نص هذه المادة (8/2/13) أنها تلزم الدول ليس فقط بضرورة إتاحة تعليم ابتدائي مجاني للجمع، ولكنها تشترط إلزاميته أيضاً، إلا أن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لم تكتف بمجانية التعليم الابتدائي فحسب، بل أشارت في تعليقها العام رقم 13 (21) بشأن المادة 13 من العهد إلى أن: «الدول الأطراف مطالبة بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم الثانوي والعالي»⁽⁸⁴⁾.

وقد كرست إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م هذا الحق في مادتها 28 حيث نصت على:

"1- تعترف الدول الأطراف في الإتفاقية بحق الطفل في التعليم، وتحقيقاً للإعمال الكامل لهذا الحق تدريجياً وعلى أساس تكافؤ الفرص، تقوم بوجه خاص بمايلي:

أ- جعل التعليم الإبتدائي إلزامياً ومتاحاً مجاناً للجميع.

ب- تشجيع تطوير مختلف أشكال التعليم، سواء العام أو المهني، وتوفيرها وإتاحتها لجميع الأطفال واتخاذ التدابير المناسبة مثل إدخال مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية عند الحاجة إليها.

ج- جعل التعليم العالي، بمختلف الوسائل المناسبة متاحاً للجميع على أساس القدرات.

د- جعل المعلومات والمبادئ الإرشادية التربوية والمهنية متوفرة لجميع الأطفال وفي متناولهم.

هـ- إتخاذ التدابير لتشجيع الحضور المنتظم في المدارس والتقليل من معدلات ترك الدراسة.

2- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لضمان إدارة النظام في المدارس على نحو يتماشى مع كرامة الطفل الإنسانية ويتوافق مع هذه الإتفاقية.

3- تقوم الدول الأطراف في هذه الإتفاقية بتعزيز وتشجيع التعاون الدولي في الأمور المتعلقة بالتعليم، وبخاصة بهدف الإسهام في القضاء على الجهل والأمية في جميع أنحاء العالم وتيسير الوصول إلى

(83)- صالح بن عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة

العبيكان، الرياض، ط1، 2004، ص 169.

(84) - محمد يوسف علوان و محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 310.

المعرفة العلمية والتقنية وإلى وسائل التعليم الحديثة، وتراعى بصفة خاصة احتياجات البلدان النامية في هذا الصدد.

ولم تكثف الإتفاقية بتقرير حق الطفل في التعليم بل حددت مجموعة من الأهداف من تعليم الطفل⁽⁸⁵⁾.

كما لم تغفل الإتفاقيات الإقليمية النص على هذا الحق في مواد مستقلة فنجد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نص على هذا الحق في مادته 17/1، والبروتوكول الثاني لإتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (بروتوكول سالفادور) في مادته 13 والبروتوكول الإضافي الأول للإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في مادته 2 والمادة 17 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

وبالتالي يتعين على الدول الأطراف في هذه الإتفاقيات أن تحترم مبدأ عدم التمييز في التعليم لجميع الأشخاص المقيمين في أراضي الدولة بما في ذلك الأجانب وهذا بغض النظر عن وضعهم القانوني، وهذا ما أكدته المادة 3/هـ ومن إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم والمادة الثانية من إتفاقية حقوق الطفل، ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع العلم أن إتفاقية اليونسكو لا تجيز إبداء أي تحفظ على أحكامها⁽⁸⁶⁾.

ثانيا: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يهدف النظام التعليمي في مختلف الدول إلى تنمية معارف الشخص ومداركه الدينية والدينية، وإكتساب الفرد لمثل هذه المعارف لاسيما الدينية له تأثير إيجابي على ممارسته لدينه، إذ يسهل عليه ذلك معرفة وتعلم مختلف الشعائر والطقوس التي يتطلبها دينه.

وتختلف العلاقة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف الدولة، والنظام الذي يحكم منظومتها التعليمية، فإذا تبنت الدولة دينا معينا، فإنها ستكرس التعليم لتوجيه الأفراد إلى تعلم مختلف تعاليم هذا الدين وشعائره، فالدول الإسلامية مثلا والتي تعتبر الدين الإسلامي هو دين الدولة نجدها تحرص في برامجها التعليمية على تخصيص مواد لتعليم أبنائها شعائر دينهم من صلاة وحج وأحكام الصيام، الشيء الذي يجعل من التعليم أداة هامة في الحفاظ على هذه الشعائر واستمرارها عبر الأجيال.

أما إذا اتخذت الدولة من الدين موقفا محايدا كالدول التي تتبنى العلمانية فيفترض فيها أن لا تميز في تعلم مختلف الأديان، إذ من حق كل شخص أن يتعلم تعاليم وشعائر دينه أو معتقده، دون إجباره على تعلم تعاليم وشعائر دين آخر غير مقتنع به.

كما تجدر الإشارة إلى أن انضمام معظم الدول إلى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان يلقي على عاتقها إلزاما بنشر حقوق الإنسان وإشاعة إحترامها، ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق شرط مسبق للتمتع الفعال بها ولممارستها والدفاع عنها، ومن ثم فإن الحرمان من التعليم قد يمنع التمتع الفعال بحقوق

(85) - المادة 29 من إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م.

(86) - المادة 9 من إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960م.

الإنسان والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذا فتعليم حقوق الإنسان إلزام أساسي يجب على الدول القيام به تمهيدا لوضع حقوق الإنسان المكرسة دوليا موضع التنفيذ.

المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد كانت حقوق الإنسان وحرياته موضع اهتمام التشريعات السماوية، واهتمام رجال الفكر والفلسفة، منذ بدء الخليقة عبر العصور المختلفة، ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم هذه الحقوق لارتباطه بالناحية المعنوية للإنسان، إلا أن التمتع بهذا الحق لم يكن على وتيرة واحدة في كل العصور، بل تباين التمتع به باختلاف مستوى ممارسة الحقوق وكفالتها في كل عصر وسنحاول فيما يلي التطرق إلى وضع ممارسة هذا الحق في العصور القديمة والوسطى (المطلب الأول)، ثم في العصر الحديث (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم الحقوق إذ منذ وجد الإنسان وهو يتعبد، وبالتالي عرف الإنسان القديم ممارسة هذا الحق منذ أن وطأت قدماه الأرض، ذلك أن الدين فطرة في النفس البشرية، وقد اختلف التمتع بهذا الحق، إذ لم يكن على ذات المستوى في العصور القديمة والوسطى وسنتعرض إلى ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة

لقد نشأت حقوق الإنسان وحرياته مع نشأته، وتطورت مع تطور الحضارات، ففي البداية لما كان الإنسان يعيش بمفرده كان يخشى على حقوقه وحرياته من الحيوانات المفترسة والطبيعة فقط، غير أن كون الإنسان اجتماعي بطبعه، راح ينشد حياة الجماعة لتوفير حاجاته، فتكونت بذلك المجتمعات البشرية، ومن ثمة بدأت الاعتداءات على حقوقه، وحرياته من الأفراد تجاه بعضهم البعض، إضافة إلى أن أصحاب السيادة والمتمثلون في زعماء القبائل راحوا يفرضون بعض القيود على أفراد هذه القبائل (87).

* وسنتعرض فيما يلي لدراسة وضع هذا الحق في بعض الحضارات القديمة.

أولا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية

يرجع تاريخ الحضارة اليونانية إلى عام 1200 ق.م تقريبا، وتميزت هذه الحضارة بالفكر الفلسفي والسياسي (88)، لذلك تعد المهد الأول للديمقراطية المباشرة حيث كان يحق للشعب أن يشارك في

(87) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته -ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها-، دار الثقافة، عمان، 2005، ص 30.

(88) — هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1، 2003، ص 41.

الحكم، فقد اعترفت بالحقوق السياسية للمواطنين إلا أن ذلك كان لطبقة معينة من الناس⁽⁸⁹⁾. دون أن يكون للأفراد الحرية المدنية مثل الحرية الشخصية، وحرية العقيدة⁽⁹⁰⁾. ولم تكن تعرف المساواة كمبدأ إنساني حيث كان المجتمع اليوناني قائماً على السلطة والقوة، والعنف، والرق، وانتهاك حقوق الإنسان، فكان السكان منقسمين إلى ثلاث طبقات طبقة الأشراف (الحكام، القضاة، الكهنة)، طبقة أصحاب المهن (لهم حق المواطنة)، والطبقة المحرومة (الفلاحين، الفقراء) التي تم استثناءها من المشاركة في الحكم، وكان نتيجة لظهور الرواقية التي نادى بالمساواة وبتحرير الأفراد من القوانين الوضعية أن ظهرت مدرسة الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل البشر وتسمى على القوانين الوضعية⁽⁹¹⁾.

وقد عبر الفقيه **دوفوجي** عن وضع حقوق الإنسان في ظل الحضارة اليونانية بما يلي: «إن الحرية لم يناد بها ولم يسمع بذكرها في فترة من التاريخ أكثر ما نودي أو سمع بها تاريخ الديمقراطية اليونانية القديمة، ومع ذلك فقد كانت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها - أي أنها كانت سلطة استبدادية...»⁽⁹²⁾.

وقد ظهرت نظم قانونية واجتماعية وسياسية، وظهرت نظريات لفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، وقد نادى أفلاطون بسيادة الدولة المطلقة، بينما أرسطو رأى بأن الحياة التي ينشدها ليست لكافة الأفراد بل للمواطنين اليونانيين فحسب، وذهب إلى أن التجار، والصناع، والزراع، والعبيد، لا يتسلم أحد منهم منصب ديني لأن الآلهة لا تفهم إلا لغة المواطنين⁽⁹³⁾. وقد خلت الديانة الوثنية للحضارة اليونانية من الناحية الروحانية والمعنوية، وقامت ثقافة هذه الحضارة على الشعر والغناء والرياضة والفلسفة، وهو ما انعكس على عبادتها للآلهة حيث كانت تخلص لها العبادة بالرقص والغناء⁽⁹⁴⁾.

ولئن غاب كل ذكر لدى الفلاسفة اليونانيين للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فإنه بإمكاننا أن نستنتج مما ورد في الأدب اليوناني أن هذا الحق ظل مطلباً موجود في أعماق النفس البشرية المستعدة للانتهاك قانون الحاكم، والتعرض للعقاب من أجل إقراره حيث لقد دفنت أنتيجون جثة أخيها، وأقامت عليها الشعائر الدينية متحدياً الملك كريون، بل وقائلة له: «كل مظاهر قوتك وعظمتك ليست سوى الضعف نفسه أمام قوانين الله الخالدة غير المسطورة»⁽⁹⁵⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية

(89) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(90) — هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 43.
(91) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(92) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32.
(93) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32-33.
(94) — إسماعيل يحيى رضوان، «المرجعية الفلسفية للحريات العامة»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 121-122.
(95) — محمود أبو زيد، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 15-16.

دامت الحضارة الرومانية 14 قرناً من تأسيس مدينة روما في القرن 8 ق.م إلى القرن 6 بعد، وكان واقع حقوق الإنسان وحرياته خلال هاته المدة الزمنية الطويلة غير ثابت، ففي البداية عرفت روما نظام الطبقات، فكان العبيد والفقراء محرومون من حقوق المواطنة، كما أحدث التوسع الروماني التمييز بين المواطن الروماني وغيره من رعايا الإمبراطورية، وهو ما وضع له الإمبراطور الروماني عام 212 حداً حيث نشر مرسوم أعطى فيه لرعايا الإمبراطورية صفة المواطنة، وخضع الجميع لقانون واحد فنشأ "قانون الشعوب" المرتكز على فكرة القانون الطبيعي، وكان المفكر سيسرون (106-43) ق.م أول من وضع هذه الفكرة، كما دعى إلى إزالة كل تمييز بسبب اللغة أو العقيدة أو العرق⁽⁹⁶⁾، والمقصود بفكرة القانون الطبيعي: "مجموعة المثل العليا والتي تكتشف بواسطة العقل والتي تعتبر القاعدة للمشرع الوضعي لأنها تحمي حقوق الإنسان الفردية وحرياته"⁽⁹⁷⁾.

وقد كان الفتح الروماني للبلاد الآسيوية، والإفريقية سبباً في نقل بعض مذاهبهما الدينية إلى روما، فاشتهرت فيها بعض أسماء المعبودات مثل إيزيس "Isis"، ميترا "Mithra" وكان وصف هذه الديانات إضافة إلى الديانات المحلية مجالا لأقلام الكتاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد، فكتب مثلاً فارون "Varon" عن الشعائر والعبادات الرومانية فكان التعبير عن التسامح تعبير غير محرر، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم آنذاك، وهي أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين، بل يشتركون في عبادات متنوعة من عدة ديانات باعتبار أنها جميعاً رموز لحقيقة واحدة، وهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره، وهو معنى التسامح بل يدل على الانحلال، وعدم الركون إلى دين معين⁽⁹⁸⁾.

ولم تكن الحضارة الرومانية حضارة وثنية، ولكنها عرفت سيطرة الكنيسة التي كانت تتدخل في الشؤون السياسية، والعسكرية واستغلت روما تعاليم الكنيسة لفتح البلاد والتوسع غير أن قياصرة الرومان نادوا بضرورة أن تكون السلطة الدينية للكنيسة، أما السلطة الدنيوية تكون لهم، وبذلك اقتسموا السلطات مع البابا ونشأت مقولة «أعطي ما لله الله وما لقيصر لقيصر»⁽⁹⁹⁾.

وكانت مهمة الدين هي تأمين رضا الآلهة عن طريق تقديم القرابين وتأدية الطقوس، وإقامة الاحتفالات الدينية، وكان تقديم القرابين يتم على أيدي جماعة الكهنة، وقد كان للحبر الأعظم مكانة سياسية عالية، حتى أن قيصر 64 ق.م اختير رئيساً للدين الروماني، ومكنه منصبه هذا من السيطرة على الشؤون الدينية، وفي عصر الإمبراطور أغسطس 29 ق.م أغلق معبد جانوس مما يدل على نهاية الحرب، وفي العام الموالي جدد الإمبراطور 82 معبداً، وشيد معابد جديدة كان أعظمها معبد "أبولو" إله النور والثقافة، ونتج عن احتكاك اليونان بروما تعلم هذه الأخيرة أن تنسب ألقاب الشرف المقدسة إلى

(96) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 43-44.

(97) – Hyam Maroue, Libérés Publiques, 1^{ed}, Entreprise Universitaires d'Etude et de Publication, 1992, p. 14.

(98) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 18.

(99) – إسماعيل يحيى رضوان، المرجع السابق، ص 122.

الأفراد، وعبادة الإمبراطور الذي كان موضع تقديس في المدن الرومانية، والبلاد التي يسيطر عليها الرومان، وكان عيد الموتى الذي يقع في شهر فبراير من كل عام، هو عيد الأرواح، وكان يحتفل به في نطاق الأسرة غالباً أكثر مما يحتفل به في مكان عام⁽¹⁰⁰⁾.

ولما جاءت المسيحية انتشرت في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين البشر أمام الخالق، ومع بداية ضعف الإمبراطورية انتشرت بين مختلف طبقات المجتمع الروماني، وقد تعرض المسيحيون في بداية عهدهم إلى اضطهاد من قبل الساسة الرومان، غير أنهم أحدثوا رجة قوية في الإمبراطورية الرومانية، ويظهر تأثير المسيحية من خلال توحيد الآلهة، وعبادة آلهة واحدة على شاكلة آلهة المسيحيين، وعلى هذا الأساس كان الإصلاح الديني الذي بادر به الإمبراطور أورليان "Aurélien" (270-275)م حيث وحد الآلهة في عبادة الشمس، وهذا التوحيد للآلهة مهد الطريق لقسطنطين الذي اعترف بالمسيحية عام 313م، وأصبحت دينا تمارس شعائره كباقي الديانات الأخرى⁽¹⁰¹⁾.

وباعتناق قسطنطين الديانة المسيحية في بداية القرن 4 م أصبح للمسيحيين مركز مساو لمركز الوثنيين الرومان، وأصبحت للكنيسة سلطة مدنية، فأخذ المسيحيون على عاتقهم مهمة أباطرة الرومان السابقة في انتهاك الحرية الدينية، حيث شرعوا باضطهاد اليهود أولاً، عندما أصدر قسطنطين قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي يمارس عبادته علناً، أو يدعو نصرانيا إلى اليهودية، وبإحراق كل نصراني يهود، وفي عام 319 م جعل الإمبراطور ثيودوسيوس المسيحية الدين الرسمي للدولة، وبدأ اضطهاد الوثنيين حيث أصدر قانوناً عام 395 م يقضي بإعدام الوثنيين على إلحادهم، ومنعت عبادة الأوثان⁽¹⁰²⁾. وخلال هذه الفترة غيرت المسيحية مفاهيمها التي سادت في بداية ظهورها حيث كانت تنادي بحرية الاعتقاد، وأنه لا إكراه في الدين غير أن ذلك تغير لما أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية والأولى في الإمبراطورية، حيث منعت كل الديانات الأخرى واعتبرتها ديانات مارقة، وطرحت مسألة تقسيم الولاء بين السلطة الزمنية (القيصر)، والسلطة الدينية (الكنيسة)⁽¹⁰³⁾.

وقد كانت الكنيسة تحاسب الأفراد على آرائهم المعارضة لها، وأخذت السلطة الرومانية من جانبها في سن قوانين صارمة ضد الوثنيين المارقين الذين لا يعتنقون ما تراه السلطة الدينية، وفي عام 508 م، حظرت الإمبراطورية المناقشة في القضايا الدينية، وكل من يعارض ما تقرره السلطة الدينية أو يناقشه يتعرض لحكم بالنفي، كما حظرت على اليهود فتح معابد جديدة لهم، أو الزواج من المسيحيات، ويعاقب بالإعدام كل من يهود مسيحي⁽¹⁰⁴⁾.

(100) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 91-93.

(101) – ياسين فوزي بوللوي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008، ص 129-136.

(102) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 44-45، 176.

(103) – ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 136.

(104) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 45.

وهكذا يمكن القول أن العصور الرومانية شهدت أفضع حالات الانتهاك لحرية العقيدة خاصة بعد انتشار المسيحية التي شكلت قلق لأباطرة روما مما دفعهم إلى مقاومة تعاليم الكنيسة واضطهاد أتباعها⁽¹⁰⁵⁾، حيث رغم الاختلاف الذي نلمسه عند المؤرخين فيما يخص المسيحية في بدايتها إلا أنه يوجد إجماع على أن أتباع المسيح لحقهم الكثير من الاضطهاد، والتنكيل مع الإمبراطور "تيباروس"، وبعده مع "نيرون" (64م)، و"تراجان" (106م)، و"ديسيوس" (249م)⁽¹⁰⁶⁾، و"دوقليانوس" (305م)، الذي وصل الأمر به إلى اضطهاد المسيحيين، وأصدر أوامر بهدم كنائسهم، وإحراق كتبهم المقدسة واعتبارهم مدنسين، كما أسقط عنهم حقوقهم المدنية، ثم اعتبر نفسه إلههم، وأمر بعبادته، وتأليهه ونتيجة لرفضهم ذلك أمر بإحراقهم على نار بطيئة، وهلك فيها الكثيرون، لذلك سمي هذا العهد بعصر الشهداء عند المسيحية⁽¹⁰⁷⁾.

ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية

لم يعبد المصريون القدامى إلها واحداً، وإنما كان لكل مدينة إله يحميها، ثم تطورت دياناتهم، فاشتركوا في تقديس بعض المعبودات كإله الحرب، إله الحب، إله الشمس، واعتقدوا أن الإله يظهر لعباده في شكل واضح، وكان الأكثر شيوعاً أن يتصوروا الإله في هيئة حيوان، ثم عبد المصريون النيل لأنه يهب مصر الحياة، كما عبدوا الأجرام السماوية مثل إله الشمس ويدعى (رع) الذي اعتبر في وقت ما الإله الأعظم الذي يسيطر على كل البشر⁽¹⁰⁸⁾.

ولما انتقلت عاصمة الدولة إلى "طيبة" عبد المصريون الإله "أمون رع" ورفعوا مكانته فوق كل الآلهة، وأقاموا له المعابد في جميع البلاد، وتركوا بذلك عبادة إله الشمس إلا أن كهنة عين شمس أخذوا ينشرون أفكار ضد "أمون رع" ويدعون لعبادة إله الشمس وعندما تولى "أمنحتب الرابع عشر" البلاد أمر بتشييد معبد ضخم لإله الشمس، ونشر العقيدة الخاصة بهذا الأخير، ثم أمر أن تكون عبادة "آتون" هي الدين الرسمي للدولة، وأن يتركوا ما عداه من الآلهة⁽¹⁰⁹⁾.

وقد فرض الملك عبادة "آتون" وتقديسه، وألغى جميع الأعراف المتعلقة بتقديس وطقوس غيره من الآلهة⁽¹¹⁰⁾، لدرجة أن كل فرد دخل "أمون" في اسمه كان عليه تغييره، وهو ما فعله الملك نفسه، حيث تبرأ من اسمه "أمون حتب" وأصبح اسمه "أخن آتون"، وصيغت لآتون ترانيم تعبدية وتسابيح تشيد بقوته واعتبروه الحاكم للعالم بأكمله، وكان هذا الدين يرمي للقضاء على فكرة تعدد الآلهة⁽¹¹¹⁾.

وقد ادعى "أخن آتون" الألوهية، وبعد وفاة هذا الأخير قامت حركة تهدف لإعادة ديانة "أمون"، وحاول خلفه مقاومة هذه الحركة فكان مصيره العزل، ثم جاء "توت عنخ آمون"، الذي ألغى ديانة

(105) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(106) - ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 131.

(107) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(108) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 120-121.

(109) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع نفسه، ص 121-122.

(110) - العربي بن الشيخ، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007، ص 85.

(111) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 122.

"آتون" كديانة رسمية للدولة وأعلن حرية العبادة واعتنق عبادة "آمون"، وغير اسمه وانتقل إلى طيبة التي عادت العاصمة إليها، واستردت عبادة "آمون" مكانتها. أما في عهد ملوك الأسرة التاسعة عشرة فقد انتشرت عبادة الإله "ست" وعبدت الحيوانات، واعتبرت آلهة، وشيدت لها معابد خاصة. أما في عهد الإغريق دخلت لمصر عبادة الأبطال وكان لقدماء المصريين قبور يحجون إليها ويقدمون لها، وتلاشت كل هذه المعبودات عندما أدخل "بطليموس الأول" إلهه الجديد باحتفال بهيج وراجت عبادته وأصبح إله لكل المصريين⁽¹¹²⁾.

ويرى علماء التاريخ أن الدولة الفرعونية القديمة قد قامت عام 3200 ق.م وكان الحكم فيها ملكي، يقوم على فكرة ألوهية الملك المتمثل في فرعون، وبالتالي لم يتمتع الأفراد بحرياتهم بل كان عليهم طاعة الملك، وفي الدولة الفرعونية الوسطى (2134 ق.م زالت فكرة الملك الإله الذي لا يحاسبه البشر، نتيجة الثورة الشعبية⁽¹¹³⁾، أما في الدولة الفرعونية الحديثة (1570 ق.م عاد الحكم إلى ما كان عليه في القديم، ولقب الحاكم بالفرعون، واجتمعت في يده السلطات الدينية والزمنية وأدعى الألوهية وهو ما ورد في قوله تعالى: «أنا ربكم الأعلى»⁽¹¹⁴⁾.

وبالرجوع إلى الآيات القرآنية يتبين أن حرية العقيدة لم تكن مكفولة للأفراد إلا في حدود ما يسمح به فرعون، ودليل ذلك ما ورد في القرآن عندما أعلن السحرة إيمانهم برب موسى، قال لهم فرعون كما جاء في قوله تعالى: «قال أنتم له قبل أن أذن لكم»⁽¹¹⁵⁾. فتعرضوا لعذاب شديد كما بينه قوله تعالى: «لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين»⁽¹¹⁶⁾.

وهكذا نتيجة لكون السلطة المطلقة كانت لفرعون، لم يكن الأفراد يتمتعون بالحقوق والحريات إلا ما يقرره لهم فرعون. وكان هذا حال كل العصور التي مرت بها مصر سواء العصر الفرعوني، أو حكم اليونان البطالمة، أو العصر الروماني حتى دخول الإسلام⁽¹¹⁷⁾.

ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت أن الدين لدى المصريين القدامى يمثل محور الحياة وهو ما انتبه له الإسكندر المقدوني، لما دخل مصر بلباس الكهنة المصريين وصلى في معبد الكرنك، وذبح القرابين للآلهة، فاحترمه المصريون، ورحبوا به في بلادهم مع أنه كان أجنبيا وغازيا لأرضهم⁽¹¹⁸⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن مصر الفرعونية قد عرفت حرية العقيدة، فقد روى هيرودوت أن أحد ملوك مصر وهو "أمازيس" سمح لليونانيين إقامة معابد خاصة بهم يمارسون فيها طقوسهم الدينية

(112) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع نفسه، ص 122-124.

(113) – لقد تعرضت مصر في نهاية الدولة الفرعونية الوسطى لغزو الهكسوس. ووقت خلال هاته الفترة أحداث قصة سيدنا يوسف عليه السلام، وقد تغير حال الشعب لما آلت الوزارة إليه، وبعد وفاته اشتد ظلم الهكسوس للمصريين، فثاروا على حكمهم وعاد الحكم مرة أخرى وطني فرعوني وهو بداية الدولة الفرعونية الحديثة أنظر في ذلك:

- هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 46-49.

(114) – سورة النازعات، الآية (24).

(115) – سورة الشعراء، الآية (49).

(116) – سورة الأعراف، الآية (124).

(117) – خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 62.

(118) – ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 37.

الخاصة، دون تدخل أو رقابة تفرض عليهم، وكان "أمازيس" محبا لليونانيين فقد وهب للوافذين منهم إلى مصر مدينة "نوقراطيس" ليسكنوها، أما الذي لم يرغبوا في الاستقرار فيها بل يفيدون إليها للسياحة فحسب فقد أعطاهم أراض حتى يقيموا عليها معابد وهياكل لألهتهم، وكان أكبر هذه المعابد وأشهرها معبد "الهيليونيوم" (119).

وقد كان للمصريين فتوحات كبيرة، وعلى قدر سعتها اتسعت صدورهم لمختلف العقائد فتركوا لكل إقليم حريته في تقديس ما يشاء، واتخاذ ما يشاء من الرموز الموضعية، وامتدت روح التسامح هذه لمدارسهم الفلسفية الدينية التي عملت على التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات بافتراض ارتباطها ببعضها البعض (120).

وعند ظهور المسيح عليه السلام دخل الشعب المصري النصرانية، وترك المعتقدات القديمة إلا بعض الطقوس كتقديم عروس النيل التي أبطلها الإسلام (121).

ومن كل ما تقدم نستخلص أنه لا توجد حضارة تخلو من معابد، ودور معينة، يجتمع فيها الناس للعبادة وممارسة الشعائر والطقوس الدينية وهو ما يتفق عليه علماء الأنثروبولوجيا والحضارة والتاريخ وتتجلى أهمية العامل الديني في التراث الفكري والديني في الحضارات القديمة في شكل مخطوطات، وأساطير، ونقوش (122).

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى

إن الحديث عن حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه المرحلة، يتطلب بيان وضع هذه الحرية في كل من الحضارتين الأوروبية والإسلامية لأن هاتين الحضارتين تجسدان مرحلة العصور الوسطى، وتقومان في أساسهما على الرسالتين السماويتين: المسيحية والإسلام. لذا سنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية

لا يوجد هناك اختلاف في أن ظهور المسيحية كان حدثاً تاريخياً كبيراً في العصور الوسطى وفي هذه الحقبة التاريخية، كان الاهتمام منصبا حول الموضوعات الدينية، أما المواضيع السياسية فكانت تعالج في علاقتها بالسلطة الدينية وممثلها، وقد انتشرت المسيحية في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين الأفراد أمام الله (123).

وقد ساعد انتشار الدين المسيحي في أوروبا على تلطيف العلاقات بين الممالك الأوروبية وعلى تشكيل أسرة أوروبية مسيحية، تحت الزعامة الروحية الباب الكاثوليكي، وعلى الرغم أن المسيحية كانت ديانة تبشر بالمساواة، وتتضمن الكثير من المبادئ الإنسانية، فإنها مع ذلك كانت عقبة في سبيل نشوء

(119) - محمد السعيد عيد الفتاح، المرجع السابق، ص 48.

(120) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 10.

(121) - العربي بن الشيخ، المرجع السابق، ص 90.

(122) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 28.

(123) - ياسين فوزي بوللو، المرجع نفسه، ص 129.

وتطور القانون الدولي، نظرا لأن استناد العلاقات الدولية في ذلك الوقت إلى الرابطة المسيحية دفع الأسرة الأوروبية المسيحية إلى رفض الاعتراف بالشعوب غير المسيحية ولعل أوضح دليل على ذلك الحروب الصليبية⁽¹²⁴⁾.

وفي سنة 1493م قام البابا "الإسكندر السادس" بتقسيم الأراضي التي كانت قد اكتشفت بين إسبانيا والبرتغال بصفته ممثل الله على الأرض، « له حق التصرف في تلك الأجزاء من الكرة الأرضية »⁽¹²⁵⁾. وبذلك كانت روح السيطرة على العالم ما اتسمت به تعاليم الكنيسة.

وقد وضع القديس بولس أصول الطاعة الواجبة للحكام من خلال رسالته التي وجهها للرومانيين L'Epître aux Romains، حيث ربط بين طاعة الله وطاعة السلطة الزمنية القائمة على خدمة الله، ومن يرفض سلطة الحاكم يكون كمن يرفض سلطة الله، ويقول القديس بولس كما جاء في توراة القدس « أنتم أيها الخدم، اخضعوا لسادتكم بكل مهابة، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لأولي العنف أيضا »⁽¹²⁶⁾.

وقد غلبت فكرة القانون الطبيعي الصبغة الدينية، وأرادت الكنيسة تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية لتمكين سلطان البابا على سلطان الملوك⁽¹²⁷⁾، وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي الرواقية التي تبناها رجال الكنيسة أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها المسيحية في العصور الوسطى، ولذلك نادى المسيحيون بالمساواة بين الأفراد فالطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أرجاء العالم⁽¹²⁸⁾.

ولقد اشتد الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بسبب التنارع على السلطة من جهة، ومن جهة أخرى اشتدت سيطرة الإقطاع على الشعب، وأصبح الفرد مجرد عبد للكنيسة، ولأمراء الإقطاع، وأصبح محروما من أية حقوق أو حريات فردية⁽¹²⁹⁾.

ولعل ما ميز أوربا في هذه الفترة فيما يتعلق بحرية العقيدة فقدانها لكل مظهر من مظاهر التسامح الديني، فبعد أن انتهى المسيحيون والكنيسة من القضاء على غير المسيحيين بدأوا باضطهاد المسيحيين أنفسهم الذين يعارضون مذهب البابا في روما وهو المذهب الكاثوليكي كما حدث مع الألبين في جنوب فرنسا حيث اتهمهم البابا "إينوشنتي" بالكفر، وأعلن عليهم الحرب فقتل منهم 20 ألف دون أن يستثنى النساء والأطفال والقساوسة وكان ذلك عام 1208م، مما أدى إلى قيام ما عرف بمحاكم التفتيش على يد البابا "جريفوريوس التاسع" في مدينة تولوز الفرنسية في عهد لويس التاسع ملك فرنسا، حيث قرر رجال الكنيسة الكاثوليكية بعد اجتماعهم إنشاء محكمة يمثل أمامها كل من أتهم في دينه الكاثوليكي وكل من كان على دين أو معتقد مخالف لجماعة الكاثوليك مثل اليهود والبروتستانت، وقد

(124) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 64.

(125) - محمود اللبابيدي، «نظام الإسلام السياسي»، في مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957، ص 786.

(126) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(127) - وهيبه حبوش، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشريعة الإسلامية، رسالة

ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 16.

(128) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(129) - وهيبه حبوش، المرجع السابق، ص 17.

أثارت هذه المحاكم الرعب في أوروبا بأكملها، حيث تم إنشاؤها في إسبانيا كذلك لاضطهاد بقايا المسلمين فيها، والذين تعرضوا للتعذيب والقتل⁽¹³⁰⁾.

ولقد أدت مفاصد الكنسية الكاثوليكية في روما، وتعسفها في استخدام سلطتها الدينية إلى ظهور حركة تطالب بالإصلاح الديني في أوروبا المسيحية⁽¹³¹⁾، كما دعت إلى إقرار الحريات السياسية، وتحرير المجتمعات من سلطة البابا والكنسية، ومن سلطة الحاكم الإمبراطوري⁽¹³²⁾.

وهكذا فقد انقسمت الدول الأوروبية إلى قسمين فريق يضم الدول الموالية للكنيسة ويدافع عن مصالحها، ويعمل على إبقاء الوحدة المسيحية الكاثوليكية والفريق الآخر يناضل في سبيل الحرية الدينية والاستقلال عن النفوذ الكنسي، ودخل هذان الفريقان في حروب دينية متواصلة، ومن أهم التطورات التي أنجزت على هذا الانقسام:

- اتفاق الأمراء المسيحيين على حصر القضايا الدينية في الإطار المحلي الوطني

- تنظيم العلاقات الخارجية على أسس علمانية⁽¹³³⁾.

ولقد تبنت الدول الأوروبية أول مرة في معاهدة الصلح المشهورة بمعاهدة أوجيزبرج سنة 1555 مبدأ تبعية المواطن لدين حاكمه الذي أصبح أساس النظام الأوروبي بعد معاهدة وستفاليا⁽¹³⁴⁾، والتي وقعت فيها جميع الدول الأطراف على مبدأ كل من يحكم يحدد ديانة رعاياه، بحيث يمنع على أي دولة أخرى التدخل في هذا الأمر، وينظر حالياً لهذا المبدأ على أنه البذور الأولى التي أرست مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول⁽¹³⁵⁾، «وهكذا لم تعد العلاقات الخارجية بين تلك الدول تستند إلى رابطة الوحدة الدينية وإنما أصبحت تحكمها فكرة السيادة التي تتمتع بها كل دولة من تلك الدول»⁽¹³⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن نضال الشعب الإنجليزي في ثورته ضد الملك "جون" والتي انتهت بتوقيع الملك على ما يسمى بالعهد الأعظم (الماجنا كارتا) في عام 1215م، قد استمر حتى أصبح الملك يملك ولا يحكم، وقد أثرت هذه الأحداث في المجتمع الفرنسي لذلك منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تظهر في فرنسا كتابات سياسية ضد النظام الاستبدادي، وتدافع عن حقوق الأفراد وحرياتهم، وسمي هذا العصر الذي أنتج هذا الفكر بعصر الأنوار⁽¹³⁷⁾.

(130) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 60-61، 176.

(131) – مجيد خذوري، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني-، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 78.

(132) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61.

(133) – حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 65.

(134) – حمادو الهاشمي، المرجع نفسه، ص 66.

(135) – Henry Kissinger, La nouvelle puissance américaine, traduit par odile Demange, Fayand, Paris, 2003, p.263.

(6) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 66.

(137) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61-62.

وقد شهدت أوروبا في أواخر العصور الوسطى ظهور الثورة الصناعية، والكشوفات الجغرافية، واتساع التجارة، وكثرة المدن مما أدى إلى بداية زوال النظام الإقطاعي وبدء نمو الطبقة الوسطى التي تبنت الديمقراطية السياسية ومنها حقوق الإنسان وحياته⁽¹³⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أن أوروبا عانت من الإرهاب، والقمع الفكري، وتعد فترة القرون الوسطى خير مثال على ما عانتها هذه الشعوب من القمع باسم الكنيسة التي كانت تفرض رأيها بالقوة باسم الدين، كما طبقت عقوبات قاسية على كل من يخالف رأيها، وكانت تهدد بالإعدام كل من يعتنق دينا غير المسيحية أو يرفض اعتناق النصرانية⁽¹³⁹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية

جاء الإسلام في أوائل القرن 17 م كآخر رسالة سماوية، وباعتباره دينا عالميا كان من البديهي أن يتناول مسألة حقوق الإنسان وحياته، ويجعلها من الموضوعات الجوهرية، وكان موقفه هذا بمثابة فتح جديد في تاريخ البشرية حيث أزال فكرة الاعتقاد بالوهية الأفراد الذين أضفوا على أنفسهم صفات القدسية، ورفع عن الناس المعاناة مما أشعرهم بالكرامة الإنسانية وكان له الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية، ووضع الأساليب التي تمكن الأفراد من ممارسة حقوقهم وحياتهم⁽¹⁴⁰⁾.

لذا فالإسلام هو الدين الأول الذي ضمن للناس بغض النظر عن ألوانهم، وألسنتهم، وأديانهم حرية الاعتقاد بعد أن كانت الشعوب تدين بدين ملوكها مجبرة⁽¹⁴¹⁾. وقد أقرها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة⁽¹⁴²⁾. وعمل على صيانتها وحمايتها لأبعد الحدود⁽¹⁴³⁾، واشترط للدخول فيها دخولا صحيحا أن يكون على أساس من الحرية والاختيار، فالحرية شرط أساسي بإجماع المسلمين لصحة الإسلام⁽¹⁴⁴⁾.

وقد بلغت الشريعة الإسلامية في إقرارها لحرية الاعتقاد الحد الذي تجاوزت بها مرتبة الحقوق لما اعتبرتها ضرورات إنسانية لا يجوز التنازل عنها⁽¹⁴⁵⁾. وبذلك وصلت رعاية الإسلام لهذه الحرية مستوى رفيعا لم يصله تشريع غيره قديما وحديثا، ولم يعرف له مثيل في القارات الخمس ولم يحدث أن إنفراد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

(138) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع نفسه، ص 62.

(139) - صالح بن عبد الله الراجحي، المرجع السابق، ص 108.

(140) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 54.

(141) - يوسف حسين، "حقوق الإنسان الأساسية" في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 62.

(142) - صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، في مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد 1، 2003، ص 143.

(143) - شهاب سليمان عبد الله، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص 104.

(144) - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 138.

(145) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 56.

(146) - محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى)، ص 75.

إن الإسلام الذي أقر حرية المعتقد يقر أصالة بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبناء المعابد لارتباط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالأصل الأول، والأساسي وهو مرتبط أيضاً بالاعتراف بشرعية الآخرين، مرتبط بالتعايش السلمي الذي يدعوا إليه الإسلام، ومرتبط بالأمن والحماية التي أعطى المسلمون عليها عهوداً لغيرهم، وأي خلل في ذلك يكون بعيداً عن تعاليم الإسلام وروحه⁽¹⁴⁷⁾.

وعليه فإن إقرار حرية الاعتقاد والتي تعتبر الأصل والأساس يستتبع بالضرورة إقرار حرية ممارسة الشعائر الدينية بحيث لا يجوز فصل إحداها عن الأخرى، مما يعني تكاملهما حيث أن ثانيهما تمثل مظاهر أولاهما، باعتبارها انتقالاً بالعقيدة من مجرد الإيمان الداخلي إلى التعبير عنها عملياً⁽¹⁴⁸⁾.

لذلك عرفت حرية العقيدة في الفقه الإسلامي بأنها: «ترك الاختيار لكل إنسان في التدين، بأي دين شاء، وإقامة شعائر ذلك الدين بالكيفية المقررة فيه، بما يتفق مع عقيدته، وهذا يستتبع احترام بيوت العبادة»⁽¹⁴⁹⁾.

وتقوم حرية الدين أو المعتقد في الإسلام على ثلاثة عناصر أساسية:

1- منع الإكراه على اعتناق عقيدة معينة:

يلزم الإسلام أتباعه، والدعاة إليه احترام حق الغير في اعتقاد ما شاء، والعمل طبقاً لعقيدته، وينكر منطق العنف المادي أو الإكراه المعنوي كأساس، أو سبيل لدعوة الناس لاعتناقه⁽¹⁵⁰⁾. فقد أقر الإسلام لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه من أحد، فليس لأحد أن يحمل غيره على ترك عقيدته أو يحمله على اعتناق غيرها، أو يمنعه من ممارسة شعائر عقيدته⁽¹⁵¹⁾، ذلك أن القرآن الكريم أقر هذه الحرية صراحة، ومنع الإكراه على اختيار المعتقد، وأساس ذلك قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽¹⁵²⁾.

ومعظم أئمة التفسير يرون أن سبب نزول هذه الآية ما أخرجه ابن جرير الطبري عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قلت نزلت: «لا إكراه في الدين» في رجل من النصارى من بني سالم يدعى "الحصين" كان له ابنان، وكان هو مسلماً، فقال للنبي (ص): «ألا استكرهتهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية، وفي رواية أخرى: أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي (ص) فقال: «يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر». فنزلت هذه الآية فخلاهما⁽¹⁵³⁾.

(147) - قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003، ص 102.

(148) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 140.

(149) - وهبة الزحيلي، «الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 46.

(150) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 105.

(151) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 92.

(152) - سورة البقرة، الآية (256).

(153) - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص

وقد تناولت العديد من الآيات حرية الاختيار منها قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽¹⁵⁴⁾، وقوله تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»⁽¹⁵⁵⁾. وقوله عز وجل: «ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»⁽¹⁵⁶⁾.

والإكراه في الدين لا يجوز للأسباب التالية:

- 1- النص الصريح مثل قوله: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽¹⁵⁷⁾.
 - 2- الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ولا ابتلاء دون حرية الاختيار.
 - 3- تنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها من حيث كونها عنصراً نفسياً من المحال تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه، فالإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء⁽¹⁵⁸⁾.
 - 4- الإكراه على الدين يقهر النفس البشرية ويذلها، ويقتل الشخصية الإنسانية بعد تحطيمها، ويورث في القلوب الأحقاد والضغائن.
 - 5- الإكراه على الدخول في الإسلام يؤدي إلى خلق مجتمع مكره على إتباع منهج لا يعتقده بقلبه، بل أقربيه فحسب بجوارحه الخارجية، وهذا يعني تكوين أفراد منافقين، مما فيه خطورة على أمن الدولة الإسلامية، لأن ولاء هؤلاء الأفراد لن يكون للدولة الإسلامية وإنما لأعدائها⁽¹⁵⁹⁾.
- وهكذا استقر في التاريخ واقع البعد عن الإكراه على الإسلام، «وقد روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله تعالى بعث محمد (ص) بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إلي قريب، قال عمر: اللهم أشهد، ثم تلا: «لا إكراه في الدين»»⁽¹⁶⁰⁾.

2- تفكير غير خاضع للتقليد:

إن الأساس في الاعتقاد هو الاقتناع العقلي القائم على التفكير، لذا فالقرآن يعتمد في إقناع الناس بالإسلام على استشارة تفكيرهم، قال تعالى: «قل أنظروا ماذا في السموات والأرض»⁽¹⁶¹⁾. وقوله: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»⁽¹⁶²⁾، ويقول الإمام محمد عبده: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به»⁽¹⁶³⁾.

(154) – سورة الكهف، الآية (29).

(155) – سورة الغاشية، الآية (21-22).

(156) – سورة يونس، الآية (99-100).

(157) – سورة يونس، الآية (99).

(158) – محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987،

ص 116.

(159) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 16-17.

(160) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 146-147.

(161) – سورة يونس، الآية (101).

(162) – سورة محمد، الآية (24).

(163) – محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 78.

وقد نهى الإسلام على تقليد الآباء والأجداد وأصحاب السلطة والنفوذ تقليداً أمياً⁽¹⁶⁴⁾، حيث قال تعالى: «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»⁽¹⁶⁵⁾ وقوله عز وجل: «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»⁽¹⁶⁶⁾.

3- أن يكون حراً بمقتضى دينه:

فلا يمنعه اضطهاد من الظهور بدينه، وإقامة شعائره⁽¹⁶⁷⁾، وقد بلغ التشريع الإسلامي الغاية في تقرير الحرية الدينية للناس عامة مسلمين وغير مسلمين من أهل الكتاب –اليهود والنصارى- وكفل لهم حرية ممارسة شعائرهم، وطقوس دياناتهم، رغم إدانته للانحرافات التي وقع فيها أهل تلك الديانات⁽¹⁶⁸⁾، وبذلك ففي البلاد الإسلامية للمشرك البقاء على شركه، وللإهودي حرية ممارسة شعائره والتمسك بعقيدته، وللمسيحي كذلك من غير اعتراض من أحد، سواء أدى شعائره بطريقة سرية أو علنية، وله أن يتعلم بمدرسته ما يشاء ويكتب ما يشاء، ويقارن بين عقيدته وغيرها من العقائد لكن ذلك كله في حدود النظام العام للدولة الإسلامية⁽¹⁶⁹⁾، ومراعاة شعور المسلمين.

وقد حرص الرسول (ص) على تطبيق هذا المبدأ عملياً بنفس مضمونه المقرر نظرياً، وهو ما قد تم بالفعل سواء في عهد الرسول (ص) أو بعده، والأمثلة عديدة على ذلك منها ما جاء في كتابه لنصارى نجران، وعهد عمر بن الخطاب لأهل البلقاء⁽¹⁷⁰⁾.

ولقد قرر الإسلام لحماية حرية العقيدة طريقتين:

1- إلزام صاحب العقيدة نفسه على حماية عقيدته، والدفاع عنها، حتى ولو اضطر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر إذا عجز عن حماية نفسه⁽¹⁷¹⁾، لقوله تعالى: «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا: فيهم كنتم، قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصراً»⁽¹⁷²⁾.

2- إلزام الناس على احترام حق الغير في اعتقاد ما شاءوا، وترك ما يريدون، فليس للإنسان أن يكره غيره على تغيير عقيدته، واعتناق عقيدة معينة، أو إيذائه بسبب أدائه لعبادته⁽¹⁷³⁾.

وهذه الطريقة الثانية تؤكد أن الإسلام قد كفل حرية ممارسة الشعائر الدينية وعمل على حمايتها من خلال إلزام الناس على عدم إيذاء الشخص بسبب أدائه لعبادته واحترام حقه في ذلك.

(164) – وهبة الزحيلي، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، المرجع السابق، ص 38.

(165) – سورة الزخرف، الآية (22).

(166) – سورة البقرة، الآية (170).

(167) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 139.

(168) – عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990، ص 123.

(169) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138.

(170) – ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979، ص 448.

(171) – عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى)، ص 339.

(172) – سورة النساء، الآية (97).

(173) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138-139.

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث

تعد الحرية الدينية أول الحريات التي أعتُرف بها للإنسان في العصر الحديث، فحركة الإصلاح الديني للتحرر من نير الكنيسة الكاثوليكية قادت إلى حروب واضطهادات كثيرة أدت في النهاية إلى الأخذ بحرية الفرد في الاعتقاد بدين أو بمذهب يؤمن به وحرية في مباشرة شعائره الدينية، ومن أهم تلك الحروب حرب الثلاثين عاما التي انتهت بإبرام معاهدة وستفاليا عام 1648م⁽¹⁷⁴⁾.

وتعد هذه المعاهدة الأولى من نوعها لمعالجة بعض جوانب حقوق الإنسان، حيث تناولت حرية ممارسة العبادات داخل أقاليم الدول الموقعة على الاتفاقية⁽¹⁷⁵⁾.

وفي الحقيقة لم يكن القانون الدولي الوضعي يعرف شيئا عن حرية المعتقد قبل القرن (16) م، وهذه الحرية لم تتأكد إلا في القرآن (19) م، في شكل امتيازات للمسيحيين في دول عديدة على رأسها تركيا، وغاية ما سجلوه كتاب القانون الدولي الوضعي الأوائل حول هذه الحركة أن الاختلاف في الدين لا يجب أن يكون سببا لمشروع في إشعال الحروب دون أية إشارة لهذه الحرية في مؤلفاتهم، وفي القرن (17) م، نشأت حرية الاعتقاد في أمريكا الشمالية وعلى الخصوص في مستعمرة "Rhode island" في حين يمكن الإشارة إلى فعل التسامح في أوروبا الذي بدأ يسود بريطانيا باعتباره شكلا بسيطا لحرية ممارسة الشعائر الدينية، ويعود الفضل في تهيئة الجو لميلاد هذا المبدأ إلى فلاسفة القرن (18) م، وخاصة في فرنسا، وهكذا أعلنت الثورة الفرنسية (1789م) وبالتزامن مع إعلان الاستقلال الأمريكي للمرة الأولى في تاريخ أوروبا حرية المعتقد بجميع أثارها، ومما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في مادته العاشرة:

«Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre Public...»⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تأثر واضعو الإعلان -كما سبق القول- بفلاسفة القرن (18) م، وفي طليعتهم جون لوك، وجان جاك روسو، وفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم فولتير مونتيسكو، واستمدت الثورة الفرنسية مفاهيمها من مبادئ وأفكار هؤلاء الفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة والعقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية⁽¹⁷⁷⁾، فقد اعتبر كرومويل هذه الحرية أساسية من قواعد الدستور الذي أراد أن يضعه، بينما

(174) - أنظر:

- مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

- علي خليل إسماعيل الحديثي، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999، ص 28.

(175) - سهيل حسين الفتلاوي، حقوق الإنسان - موسوعة القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 37.

(176) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 203.

(177) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 138.

يعلن فاتنيل وهو من أنصار مدرسة القانون الطبيعي أن الحرية الدينية هي حق طبيعي وغير قابل للاعتداء عليه⁽¹⁷⁸⁾.

ونظرا لأن فلاسفة القرن (18)م قد انتصروا على الاستبداد السياسي الذي كان يمثلته الملوك، والأباطرة، والاستبداد الديني الذي كانت تمثله الكنسية فقد أصبح شعارهم: «أقتلوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»، وفي مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين، تبلورت فلسفة حقوق الإنسان الغربية، ويمكننا أن نجمل أهم ما انتهى إليه الفكر الغربي في هذه المسألة في:

1- الدين صلة روحية بين العبد وخالقه، ولا علاقة له بالتشريع، والتربية، والفن؛

2- سيطرة العلمانية أو اللادينية أو فصل الدين عن الدولة في جميع مناحي الحياة؛

ولقد أشار صراحة إعلان الثورة الفرنسية 1789م: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب أرائه، حتى الدينية، شرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون»، وبذلك أخضع الفكر الغربي ممارسة الشعائر الدينية لشرط عدم الإخلال بالنظام العام، وجعلها في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام، وكان من المنطقي أن يتطور مفهوم حرية المعتقد على أساس أن هذا المفهوم جزء من الفلسفة العامة لحقوق الإنسان، فأصبح يعني: «حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء أو ألا يكون مؤمنا بأي دين»⁽¹⁷⁹⁾، كما يعني: " أن الفرد حر في اعتقاد أي دين يشاء، وحر في ممارسة الشعائر الدينية، وحر أيضا في تغيير ديانته"⁽¹⁸⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن معاهدة فيينا لعام 1815م تعتبر خطوة هامة إذ أنها ضمنت الحرية الدينية، ولئن كانت معاهدة فرساي 1919م قد جعلت من حماية الإنسان التزاما على الدول المنهزمة دون المنتصرة، فإن النظام الذي جاءت به كان له أثر هام فيما يتعلق بحماية الإنسان في بعض الدول من خلال معاهدات الصلح، أو ما يسمى بمعاهدات الأقليات التي نظمت قواعد مساواة الأقليات مع الأغلبية أمام القانون، وكفالة الحرية الدينية، وممارسة العادات والتقاليد⁽¹⁸¹⁾.

وبذلك أقرت معاهدات الأقليات التي أبرمت في ظل عصبة الأمم حق الأقلية في التمتع بحرية الدين، أو المعتقد في إطار من التسامح الديني، ومثال ذلك النص على حرية العقيدة للأقلية اليهودية في بولندا، وكذلك الأقلية غير المسلمة في تركيا، ومن جهتها نصت المادة 2/2 من اتفاقية فرساي على حق الرعايا البولنديين في التمتع بممارسة الديانة والعقيدة الخاصة بهم، ولكن بشرط ألا يخل ذلك بالنظام العام، وحسن الآداب⁽¹⁸²⁾.

(178) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

(179) - محمد دراجي، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامه المحافظة على الدين"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 141-142.

(180) - Hyam Maroue, op. cit, p. 72-73., voir aussi :

- Robert Charvin, Jean-Jacques Sueur, Droits de l'homme et libertés de la personne, 2^{eme} édition, Litec, 1997, p. 201.

(181) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 48-49.

(182) - تنص المادة الثانية من المعاهدة على:

ونتيجة لإصرار الأمريكيين على ضرورة بناء السلم على مبدأ احترام حقوق الإنسان، فقد اهتم الرئيس فرانكلين روزفلت بحقوق الإنسان على نحو ما جاء في الرسالة التي بعث بها إلى الكونغرس الأمريكي في 06 جانفي 1941م، ومن بين ما جاء فيها حرية كل شخص في التعبير الإلهي⁽¹⁸³⁾.

ويمكن القول أن حرية المعتقد أو الدين في الفكر الغربي الحديث أصبحت تدور حول:

1- حق الفرد في اعتناق أي دين أو مذهب أو عقيدة جديدة أو قديمة دون تدخل الدولة وهو ما يترتب عليه الحياد المطلق للدولة في مسائل العقائد والأديان من جهة، وإعطاء الحرية التامة للكنيسة في التنظيم، ووضع قواعدها الداخلية بشرط عدم تعارضها مع النظام العام من جهة أخرى⁽¹⁸⁴⁾، وعدم تدخل الدولة في الجانب الروحي هو ضمان لمختلف الديانات المعترف بها⁽¹⁸⁵⁾، وعليه فإن حق الاعتقاد يتضمن مبدأ الحياد الذي يترتب على الدولة اتجاه الاعتقادات المعنوية، حيث أن هذا الواجب يستطرد كل مقاربات سلطة الدولة حول شرعية الاعتقادات الدينية⁽¹⁸⁶⁾.

2- حرية ممارسة الشعائر، والطقوس الدينية داخل أماكن العبادة وخارجها؛

3- الحرية في التعبير عن العقيدة والديانة، والدعوة لها ضمن أسس حرية الرأي؛

4- حرية الشخص في ترك دينه وتغييره بدين آخر، أو ترك الدين مطلقا إلى الإلحاد؛

5- عدم إجبار الأطفال على اعتناق دين الأبوين؛

6- عدم التمييز بين الناس بسبب دياناتهم أو اعتقاداتهم تطبيقا لمبدأ المساواة؛

7- فصل الدولة عن الدين الذي ينحصر في العلاقات الشخصية⁽¹⁸⁷⁾.

وسنتناول فيما يأتي أهم المواثيق الدولية والإقليمية (الفرع الأول)، وكذا بعض الدساتير التي كرس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية (الفرع الثاني).

«Tous les habitants de la Pologne auront droit au libre exercice, tant Public que privé de toute foi religion ou croyance, don't la Pratique ne sera pas incompatible avec l'ordre Public et les bonnes moeurs».

(183) – أنظر في ذلك:

- عمار رزيق، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة قسنطينة، 1998، ص 12.

- نعيمة غالية، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية -التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية-"، في مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد 2، 2007، ص 164.

(184) - Robert Jacques, Libertés et droit Fondamentaux, 5^{ème} édition, Dalloz, 1994, p. 284.

(185) – Idem, p. 286.

(186) – Frédéric Sudre, Droit européen et international des droit de l'homme, 9 édition, puf, p. 511.

(187) – محمد دراجي، المرجع السابق، ص 142.

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية والإقليمية

لقد عُنيت المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية بحقوق الإنسان وحرياته العامة ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باعتباره من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها والاعتراف بها، لذا سنتعرض لهذا الحق في كل من المواثيق العالمية ثم الإقليمية فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية

هناك العديد من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان تناولت الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعضها:

1- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945م:

يعد ميثاق الأمم المتحدة الوثيقة الدولية الأولى، ذات الطابع العالمي أو شبه العالمي التي تضمنت النص على حقوق الإنسان وحرياته،⁽¹⁸⁸⁾ فبعد انتهاء الحرب العالمية II كان من الضروري على الشعوب أن تبحث عن وسيلة تحافظ بها على الأمن والسلم، وتكفل للبشرية حقوقها وحرياتها⁽¹⁸⁹⁾. ولذلك صدر ميثاق الأمم المتحدة في يوم 1945/06/26م، وأصبح نافذاً بمجرد المصادقة الدولية عليه اعتباراً من يوم 1945/10/25م ودخلت حقوق الإنسان دائرة القانون الدولي الوضعي وأصبحت لها قيمة عامة بالنسبة لجميع الدول الأعضاء في المجتمع الدولي، إذ يشير الميثاق في العديد من مواده إلى التزام الدول الأعضاء بالعمل مجتمعة، أو على أفراد بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة لتقرير الالتزام العالمي والواقعي لحقوق الإنسان⁽¹⁹⁰⁾.

وقد بينت المادة الأولى أهداف الأمم المتحدة وجعلت من بين أهدافها «... وعلى تعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز»، كما تم الإشارة إلى موضوع حقوق الإنسان في المادة 13 من الميثاق: «... الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز».

كما نصت الفقرة ج من المادة 55 من الفصل التاسع على: «أن يشجع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين...»، وأخيراً نصت المادة 76 في الفقرتين (ج، د) منها على التشجيع على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية...». وبذلك يؤكد ميثاق الأمم المتحدة في أكثر من مادة مبدأ المساواة ومنع التمييز العنصري بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين.

(188) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 52.

(189) – أحمد هنية، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، العدد 3، 2003، ص 44.

(190) – أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 44.

كما يتضح من نص المادة 55 من الميثاق أن النص على عدم التمييز في المعاملة بين الأفراد هو نوع من الحماية للجميع دون النظر للجنس أو اللغة أو الدين، حيث أن المساواة في التعامل هي مقصد من مقاصد الأمم المتحدة، تسعى بأجهزتها على العمل لتأكده فالجميع سواسية، ولا تمييز لإنسان على آخر، فالجميع له كافة الحقوق والحريات طالما انطبق عليه وصف الإنسان، فلا عبرة بالإقليم الذي يقطنه أو اللغة التي يتحدث بها أو الدين الذي يعتنقه، فمعيار الإنسانية هو الحكم⁽¹⁹¹⁾.

على أن نصوص الميثاق ظلت صفتها القانونية ولمدة طويلة من الزمن محل شك في الأوساط الفقهية، وأهم ما يؤخذ على الميثاق هو أنه جاء خالياً من أي تعريف لمضمون الحقوق والحريات الأساسية الواجب ضمانها، وخالياً كذلك من النص على آلية للرقابة على مدى احترام تلك الحقوق والحريات، وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته الأمم المتحدة في بناء القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽¹⁹²⁾. فقد فشلت في حل العديد من المشاكل الدولية العالقة ولم تستطع منع الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في العالم⁽¹⁹³⁾.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:

أمام النقائض والانتقادات التي وجهت إلى ميثاق الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان وقصد تدارك النقص، قام المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في أول دورة له بإصدار قرار تم على أثره إنشاء لجنة لحماية حقوق الإنسان والتي قامت بوضع مسودة الإعلان العالمي، وهو المشروع الذي أحالته عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة وصوتت عليه بالإجماع في 10 ديسمبر 1948م⁽¹⁹⁴⁾.

وتضمن الإعلان ديباجة وثلاثين مادة، ويقوم على مرتكزات أساسية تنبع منها كافة حقوق الإنسان هي الحرية، والمساواة، وعدم التمييز والإخاء⁽¹⁹⁵⁾.

وقد أحدث الإعلان تأثيراً قوياً في العالم حتى أصبح أشهر من الأمم المتحدة، وأكثر منها تأثيراً على المجتمع الدولي، وعلى التشريعات الوطنية في العديد من الدول، ورغم تعريفه لحقوق الإنسان وتحديداتها، فإن الجدل مازال قائماً حول القيمة القانونية والصفة الإلزامية لهذا الإعلان، فهو لا يتضمن ضمانات لصالح الأفراد ولا جزاءات ضد الدول وبذلك يعد عديم القيمة من الناحية القانونية، رغم تمتعه بقيمة أدبية، ومهما يكن فالإعلان يعتبر خطوة هامة في طريق تعزيز وحماية حقوق الإنسان⁽¹⁹⁶⁾.

(191) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 38.

(192) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 14، 16.

(193) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 45.

(194) - أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 46.

(195) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 56.

(196) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 46.

وقد نصت المادة الثانية من الإعلان على أن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع لاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين...».

كما أوجب الإعلان أن يكون لكل شخص حرية الدين، وبذلك يكون الإعلان قد كرس هذه الحرية فنص عليها في المادة الثامنة عشرة منه والتي جاء فيها: « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير الديانة أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم، والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك سرا أم مع جماعة».

ويتبين من هذا النص أن الإعلان حرص على التأكيد على حرية الإنسان في الفكر وإعماله، في جميع مناحي الحياة، والحق في الفكر والوجدان يرتبط بحقوق أخرى هي نتاجه منها حرية الدين، أي حرية الإنسان في أن يعتنق الدين الذي يقتنع به عقله وفكره، لكون العقيدة أمرا داخليا معنويا، ويترتب على هذا الحق وتلك الحرية الحق في تغيير الدين أو المعتقد، أي للشخص الحق في اعتناق دين ما ثم يحيد عنه ويعتنق غيره يرى فيه قناعاته، كما له حرية إظهار دينه أو عقيدته وذلك بالتعبد والممارسة بإقامة الشعائر الدينية سواء أكان أدائها في مجموعات أو بصفة فردية، وسواء في العلنية أم في الخفاء بما لا يتعارض مع القيود التي توجبها القوانين⁽¹⁹⁷⁾.

غير أن نص الإعلان على حق الشخص في تغيير دينه يقتصر على غير المسلم، ذلك أن غير المسلم يستطيع أن يغير دينه مهما كان هذا التغيير، أما في الدول الإسلامية فإن المسلم لا يستطيع أن يغير دينه إلى دين آخر، ذلك لأن هذا التغيير يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

لهذا فمفهوم الحرية الدينية في الدول الإسلامية هو حق ممارسة الشعائر الدينية أو تغيير المذهب داخل الدين الواحد، وليس تغيير الدين من الإسلام لغير الإسلام⁽¹⁹⁸⁾.

وتحريم الإسلام على المسلم تغيير دينه ينطلق من رغبة الإسلام في المحافظة على الأسرة المسلمة من الانحلال بفعل الاختلاف الديني بين أعضائها، ومن هنا فإن مبدأ حرية العقيدة يمكن تقييده لأسباب متعددة، فممارسة هذه الحرية ليست مطلقة إنما يمكن فرض قيود مشددة وضوابط صارمة لأي اعتبارات يمكن إثارتها لتبرير ذلك⁽¹⁹⁹⁾.

3- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م: ⁽²⁰⁰⁾

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان من الضروري التفكير في وسيلة أكثر ملائمة لضمان وحماية حقوق الإنسان، وهي الاتفاقيات على اعتبار أنها المصدر التقليدي الذي من شأنه أن ينتج آثار قانونية ملزمة للدول متى تم التصديق عليها⁽²⁰¹⁾.

(197) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 30-31.

(198) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 158-159.

(199) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 97.

(200) - فيما يتعلق بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية أنظر:

- عمار رزيق، المرجع نفسه، ص 48-59، 75-78.

وكان نتيجة ذلك أن اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م ثلاث موثيق بشأن حقوق الإنسان ذات أهمية بالغة في تاريخ القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهي الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، بالإضافة إلى البروتوكول الاختياري الأول والملحق بالاتفاقية الثانية⁽²⁰²⁾ ولكن الأمر تطلب عشر سنوات أخرى لتصبح الاتفاقيتين نافذتين⁽²⁰³⁾، ودخلت الاتفاقية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية خير التنفيذ في 23 مارس 1976م⁽²⁰⁴⁾، وهي تتألف في ديباجة وثلاث وخمسين مادة.

إن حرية المعتقد تعتبر من الحريات الفكرية، وعبر عنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بحرية التفكير والوجدان والدين، ولقد نص هذا العهد على الحق في حرية العقيدة والعبادة في المادة 18 منه على أن:

1- « لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حده.

2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين، أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية لأولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعتهم الخاصة».

لقد جاءت الفقرة الأولى من هذه الاتفاقية شبه مطابقة المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فضلا عن ذلك فإنها احتوت على ثلاث فقرات أخرى ميزتها عما ورد في المادة 18 من الإعلان، حيث بينت بشكل مفصل حق الفرد في حرية اعتناق الدين أو المعتقد الذي يختاره دون أي إكراه بمعنى أن حرية الدين أو المعتقد لا يجوز تقييدها وهذا وفقا للمادة 2/18، كما نصت على ذلك المادة 2/4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وبعد أن تم النص في الفقرة الأولى من المادة 18 على حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده جاءت الفقرة الثالثة من نفس المادة وأعطت الحق للدول الأطراف في المعاهدة التحلل من بعض فقرات

(201) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(202) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 47.

(203) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(204) – سعد الشرقاوي. "التمييز وحماية الأقليات في الميثاق الدولية والإقليمية"، في مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، العدد 61، 1991، ص 22.

تلك المادة في حالة الضرورة، والتي تهدف لحماية الأمة وصيانة مصالحها لكن مع الإلحاح على مسألة عدم إخضاع حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقد إلا للقيود التي يفرضها القانون.

أما الفقرة الرابعة فقد أكدت على احترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تماشياً مع معتقداتهم الخاصة. ويجد هذا الحق جذوره في المبدأ الذي أكد عليه إعلان حقوق الطفل الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1989/11/20م، والقاضي بأن مسؤولية تربية الأولاد وتعليمهم يرجع في المقام الأول إلى الوالدين حيث ينبغي عليهما ممارسة هذا الحق بما يحقق المصلحة الفضلى للطفل⁽²⁰⁵⁾. كما تناولت هذا الحق المادة 2/1/5 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م⁽²⁰⁶⁾.

ونشير في هذا الصدد إلى أن الدول بموجب اتفاقيات حقوق الإنسان ملزمة بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة ما سواء في التعليم العام أو الخاص، فإذا كان التعليم العام قد اشتمل على تدريس دين معين أو عقيدة معينة تكون هذه الدولة قد انتهكت حق الآباء في حصول أبنائهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم ما لم تنص القوانين المطبقة في هذه الدولة على بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء، غير أن هذا الحق للآباء مقيد بعدم جواز اختيار الآباء تعليمًا لأبنائهم يناقض حقوق الإنسان⁽²⁰⁷⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أنه يتفرع عن حرية الفكر والوجدان والدين حق الاستنكاف الضميري وهذا الحق يستمد ضمناً من نص المادة (18) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ويتمتع الشخص بموجب هذا الحق برفض أداء الخدمة العسكرية، أو بأية التزامات قانونية مشابهة تخالف معتقداته أو ديانته، وقد أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تطبيقها العام رقم 66 (48) بشأن المادة (18) من العهد أن حق رفض أداء الخدمة العسكرية يستمد من المادة (18) من العهد. على أساس أن استخدام القوة بغرض القتل يمكن أن يتعارض بشكل كبير مع حرية الوجدان والحق في إظهار الدين أو العقيدة، وقد تم الاعتراف بهذا الحق من قبل العديد من الدول في قوانينها لذلك لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً على أساس طبيعة معتقداتهم الدينية أو غير الدينية التي تمنعهم من القيام بالخدمة العسكرية الإجبارية⁽²⁰⁸⁾.

(205) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274.

(206) – أنظر: محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(207) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274، 313.

(208) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، ص 273-274.

كما رأت هذه اللجنة أنه يجوز للدول الأطراف بموجب المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المطالبة بخدمة ذات طابع عسكري، وخدمة وطنية بديلة في حالة الإستنكاف الضميري على ألا تنطوي هذه الخدمة على تمييز⁽²⁰⁹⁾.

4- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981م:

نظرا لتعدد الموضوع الذي تعالجه المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وللإعتبارات السياسية اللصيقة به لم يصبح محلا لإتفاقية دولية حتى الآن، وبعد 20 سنة من مناقشات وكفاح وعمل شاق تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بدون تصويت عام 1981م إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد⁽²¹⁰⁾، بموجب قرارها 55/36⁽²¹¹⁾، ونشرته في 25 نوفمبر 1981م⁽²¹²⁾.

وقد أشارت ديباجة الإعلان على تشجيع الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحياته الأساسية للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو الدين، ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان جميعها تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والدين والمعتقد، وأن إهمال وانتهاك هذا الحق قد جلب على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا وآلاما بالغة، حيث يتخذ هذا الحق كوسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ويؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب، وأنه من الواجب احترام الحق في حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة كاملة، مع تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين أو المعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام هذا الحق لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها التي لها صلة بهذا الموضوع، وكذا أغراض ومبادئ هذا الإعلان إذ تؤمن بأن هذا الحق يجب أن يسهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة والصداقة بين الشعوب والقضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري. وقد تضمن هذا الإعلان 8 مواد⁽²¹³⁾.

وقد جاء في المادة الأولى منه:

- 1- « لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر، والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهرًا أو سرًا.
- 2- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

(209) - لمزيد من المعلومات حول الخدمة البديلة أنظر:

- أمير فرج يوسف، موسوعة حقوق الإنسان - طبقا لأحدث الإتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة من الأمم المتحدة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص334-338.

(210) - "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، ص1، متوفر بالموقع: www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

(211) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

(212) - سعاد الشرفاوي، المرجع السابق، ص 31.

(213) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

3- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما يفرضه القانون في حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية».

كما تنص المادة الثانية على أن:

« **1-** لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أية دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

2- في مصطلح هذا الإعلان، تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، أي ميز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

- أما المادة السادسة (06) من الإعلان فقد بينت الحريات التي يشملها الإعلان وتتعلق بحرية العقيدة والعبادة وقد جاء فيها:

« وفقا للمادة (01) من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة (03) من المادة المذكورة يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد -فيما يشمل- الحريات الآتية-

1- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما وإقامة وصيانة أماكنهم لهذه الأغراض.

2- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

3- حرية واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

4- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

5- حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

6- حرية إلتماس مساهمات طوعية، مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات.

7- حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة لهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

8- حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

9- حرية إقامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي».

ونشير إلى أن الإعلان نص في مادته (03) بأن التمييز على أساس الدين أو المعتقد يشكل إهانة للكرامة الإنسانية وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان

والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان بوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسليمة بين الأمم⁽²¹⁴⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أنه ومع افتقار هذا الإعلان إلى الطبيعة الإلزامية إذ لا يتضمن النص على آلية للإشراف في تنفيذه إلا أنه ما زال يعتبر أهم تقنين معاصر لمبدأ حرية الدين أو المعتقد⁽²¹⁵⁾.

5- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 نوفمبر 1989م اتفاقية حقوق الطفل بقرارها 25/44، ودخلت حيز التنفيذ في 02 سبتمبر 1990م، وقد صادقت على الاتفاقية 191 دولة مع إبداء العديد من الدول التحفظات، وتعد هذه الاتفاقية أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان انضماماً حيث انضمت إليها كل دول العالم باستثناء دولتين هما الصومال والولايات المتحدة الأمريكية، ويعد إبرام الاتفاقية خطوة هامة نحو حماية حقوق الطفل⁽²¹⁶⁾.

وتضم الاتفاقية مقدمة و 54 مادة مقسمة إلى ثلاث أجزاء:

وقد نصت المادة 14 من الاتفاقية على:

«1- تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.

2- تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين وكذلك، تبعاً للحالة، الأوصياء الشرعيين عليه في توجيهه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة.

3- لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون واللازمة لحماية السلامة العامة والنظام أو الصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين»⁽²¹⁷⁾.

وخلاصة القول أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يتيح للطفل الحق في اعتناق أي دين أو تغيير دينه لأي دين آخر، وفي نفس الوقت لا يهدر حق الآباء والأوصياء القانونيين في توجيه أطفالهم خاصة في مرحلة ما قبل 18 سنة، بشرط أن يمارس الطفل حقه في اعتناق أي دين وممارسة شعائره الدينية وطوقه في حدود القانون، وما وضعه من قيود لصالح النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو السلامة العامة، وهي قيود ترد على جميع الأنشطة الإنسانية في إطار أي مجتمع منظم في العالم. ونظراً لأن نص المادة 14 من الاتفاقية يخالف الشريعة الإسلامية فقد تحفظت الدول الإسلامية عليه عند التصديق على هذه الاتفاقية باعتبار ذلك واجبا عليها⁽²¹⁸⁾.

(214) – أنظر بقية مواد الإعلان 4، 5، 7، 8 في : محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(215) – "حرية الدين أو المعتقد"، المرجع السابق، ص 2.

(216) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004، ص 69، 72.

(217) – لنص الاتفاقية كاملاً أنظر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989.

(218) – منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 116.

وعلى سبيل المثال تصديق الجزائر على هذه الاتفاقية جاء مرتبطا بتصريحات تفسيرية أوردتها بشأن العديد من المواد فبالنسبة للتصريح التفسيري بشأن المادة 2/1/14 من الاتفاقية نجد أن الحكومة الجزائرية تصرح بأنها تفسر هذه الفقرات آخذة في الاعتبار الأسس الرئيسية للنظام القانوني الجزائري، وعلى وجه الخصوص الدستور الجزائري، الذي ينص في مادته الثانية على «أن الإسلام دين الدولة» وينص في مادته 35 على أنه: «لا مساس بحرية المعتقد وحرمة الرأي»، وكذلك القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 جوان 1948م والمتضمن قانون الأسرة والذي ينص في مادته (62) على ضرورة تربية الولد على دين أبيه⁽²¹⁹⁾.

هذا وقد دعت المادة الثلاثون (30) من الاتفاقية على ضرورة احترام حق الطفل المنتمي إلى المجموعات والأقليات الإثنية أو الدينية أو اللغوية أو السكان الأصليين في التمتع بممارسة مظاهر ثقافته واستعمال لغته والقيام بشعائره الدينية وفي هذا تشجيع على تأسيس المعاهد التعليمية الخاصة التي تتيح لأطفال هذه الطوائف والأقليات ممارسة حقهم السابق بحيث تحل هذه المعاهد محل المعاهد النظامية التي تقيمها الدولة، بما يمكن الأطفال من التمتع بممارسة معالم ثقافتهم المختلفة⁽²²⁰⁾.

ونشير إلى أن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م قد تناول هذا الحق للطفل والخاص بحرية الدين أو المعتقد في مادته الخامسة (4/3/1/5)⁽²²¹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق الإقليمية

لقد اهتمت المنظمات الإقليمية بحقوق الإنسان لذا صدر عنها مواثيق واتفاقيات إقليمية تعترف فيها بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وقد عالجت هذه المواثيق والاتفاقيات الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

1-الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية لعام 1950م:

وقعت دول مجلس أوروبا في 04 نوفمبر 1950م على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ودخلت حيز التنفيذ في 03 سبتمبر 1953م، وانضم إلى الاتفاقية جميع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، وتتكون الاتفاقية من مقدمة و59 مادة، بالإضافة إلى عدة بروتوكولات مضافة للاتفاقية⁽²²²⁾.

(219) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 86.

(220) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 152.

(221) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(222) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 33-34.

وقد نصت على حرية الدين أو المعتقد المادة التاسعة (09) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيث جرى نصها على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو بالاجتماع مع الآخرين بصفة علنية، أو في نطاق خاص.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانتها أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحياتهم».

يتضح من خلال الفقرة الأولى لهذه المادة أن هذا الحق العام "حق الاعتقاد" يحمي الخصوصية الذاتية للفرد في مجال الاعتقاد الشخصي والإيمان الديني أمام أية محاولة للتقييد والحد، إذ يعتبر المشرع الأوروبي أن الحرية الدينية "أحد العناصر الهامة المساعدة على تشكيل هوية المؤمنين ومفاهيمهم عن الحياة"⁽²²³⁾.

لكن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وإن لم تنص على تقييد حرية الدين أو المعتقد، إلا أنها في فقرتها الثانية من ذات المادة (9) أخضعت حرية إعلان الدين لمجموعة من القيود.

ونلاحظ أن هذه المادة جاءت تكريسا للعلمانية السائدة في أوروبا، وهذا راجع للخلفية التاريخية للحياة الأوروبية التي عانت من ويلات الكنيسة وتدخل رجال الدين في الحياة العامة بجميع مجالاتها وما نتج عن ذلك من ظلم وبطش مما أدى إلى اندفاع المجتمعات الأوروبية للتخلص من هذا الوضع وكسر هذه القيود سواء كانت دينية، أو أخلاقية، أو غير ذلك، والاتفاق على نقل فكرة العلمانية من النظرية إلى الجانب الواقعي التنظيمي المرتبط بالجزاء المفروض على كل شخص يخالف أحكام هذه الاتفاقية⁽²²⁴⁾.

2- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م:

صدرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في سان خوسيه في 1969/11/02م في إطار منظمة الدول الأمريكية ودخلت حيز التنفيذ في 18 يوليو 1978م وهي ملزمة فقط للدول الأطراف وتتألف الاتفاقية من مقدمة و 82 مادة.

ولقد تعرضت المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لحرية الضمير والدين والمعتقد حيث نصت على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه، أو معتقداته ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سرا وعلانية.

(223) - Frédéric Sudre, op. cit, p. 510

(224) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 102.

2- لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقداته أو في تغييرهما.

3- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء والأوصياء حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفرُوا لأولادهم أو القاصر من الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقا لقناعتهم الخاصة».

3- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:

تمت المصادقة على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في القمة المنعقدة بالعاصمة الكينية نيروبي سنة 1981م، بعد مناقشات واسعة داخل المنظمة، ودخل الميثاق حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م بعد أن وافق عليه أكثر من نصف الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، ويتكون الميثاق من ديباجة و68 مادة.

وقد أكد الميثاق على ضرورة إزالة كافة أشكال التفرقة ولاسيما تلك القائمة على أساس الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، وواجب النهوض بحقوق وحريات الإنسان والشعوب وتوفير الحماية اللازمة لذلك، كما أكد الميثاق على التمسك بكافة المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي أقرتها المنظمة(225).

ولقد حرص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان على التأكيد على حق الشعوب الإفريقية في حرية العقيدة وممارسة الشعائر، حيث نصت المادة الثامنة من الميثاق على أن: «حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام».

4- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م:

لقد كان أول مشروع لميثاق حقوق الإنسان في العالم العربي في 1971م، وقد تم عرضه على الدول لإبداء تعليقاتها بشأنه، وبالفعل وبعد تلقي تعليقات 8 دول، قامت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان بإعداد مشروع جديد للميثاق في 1985م، والذي أخذ بعين الاعتبار الملاحظات والتعليقات التي أرسلتها الـ 8 دول المشار إليها، لكن مجلس الجامعة رفض هذه النسخة الجديدة للمشروع، وظهر مشروع جديد تم تحضيره في القاهرة في 1993م من قبل اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان لكن الغريب هو أن المشروع "أعاد حرفيا" الديباجة. والـ 39 مادة الواردة من ذي قبل في مشروع 1985م،

(225) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 89.

كل ما حدث هو تغيير ترتيبها وإضافة 4 مواد جديدة إليها (هي المواد: 40، 41، 42 و 43)، وهذه المرة قام مجلس الجامعة العربية بتبني هذا المشروع في 15 سبتمبر 1994م⁽²²⁶⁾.

- لكن ما حدث هو أن مشروع 15 سبتمبر 1994م لم توقع عليه سوى دولة واحدة وهي العراق (لكنها لم تصادق عليه)، كما لم تنضم إليه أي دولة عربية، لذا قامت اللجنة العربية الدائمة (وهي المؤهل الوحيد فيما يتعلق بمشروعات حقوق الإنسان) خلال دورتيها الاستثنائيتين (جوان وأكتوبر 2003م) "بعصرنة" الميثاق حتى يصبح أكثر إقناعاً للدول العربية، وبرأي الأستاذ نبيل معماري، فإن هذه العصرنة تعد تراجعاً إلى الوراء مقارنة بما كان عليه مشروع 1994م (يعتبر مشروع 2003م هو نسخة جديدة لمشروع 1994م). لذا يبدو أن نسخة 2003م قد لا تكون أكثر إقناعاً من ميثاق 1994م، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن رفض المصادقة على مشروع 1994م قد برر من قبل عديد من الدول العربية مثل: (الإمارات العربية، البحرين، عمان، السعودية، الكويت، اليمن، السودان) بارتباطها بالشرعية الإسلامية، ومن ثمة فإنه بتبني إعلان دكا (1983م) وإعلان القاهرة (1990م) حول حقوق الإنسان في الإسلام، حصلت هذه الدول على مبرر جديد لرفض الميثاق في صورته المعاصرة (2003م)⁽²²⁷⁾.

وبعد مناقشات مستفيضة مع عدد من الخبراء العرب، وعبر لجان جامعة الدول العربية تم إقرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان في القمة العربية الـ 16 المنعقدة بتونس في قرارها رقم 270 المؤرخ في 23 ماي 2004م، وقد دخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في نفس تاريخ إقراره (2004/5/23م) بعد أن صادفت عليه 7 دول (هي الأردن، لبنان، البحرين، سوريا، فلسطين، ليبيا، ودولة الإمارات) ويعد الميثاق العربي في صيغته الجديدة لعام 2004م أكثر تقدماً من صيغة مشروع 1994م إلا أن المفوضية السامية لحقوق الإنسان تحفظت عليه في بيان لها صدر يوم 30 جانفي 2008م بسبب الإشارة الخاصة بالصهيونية⁽²²⁸⁾.

يحتوي هذا الميثاق على 53 مادة وجاءت ديباجته مؤكدة على خصوصية حقوق الإنسان في الوطن العربي باعتباره مهد الديانات، وموطن الحضارات كما أشارت إلى أن احترام حقوق الإنسان معيار أصالة المجتمع وأدانت العنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكاً لحقوق الإنسان، كما أبرزت أهمية ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام⁽²²⁹⁾.

(226) – Lique des Etats Arabes/ Le Caire, 15 September 1994, in Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droit.shumains.Org/biblio/TEXTArab.doc>

(227) – Nabil Maamari, «Les droits de l’homme dans le cadre régionale Arabe », dans le cite : www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari.pdf

(228) - عبد القادر أنيس، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوقع بالموقع: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

(229) – عبد الكريم عوض خليفة، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص 153.

- وقد نص الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته 30 إذ جاء فيها: «1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.

2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً»

- ويتضح من خلال هذه المادة أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان كفل حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية وقد جاءت صياغة هذه المادة قريبة من صياغة المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع اختلاف في عدم إيراد الميثاق للفقرة الثانية الواردة في العهد، وكذا إكتفى في الفقرة الأولى منه بإقرار حرية الفكر والعقيدة والدين، ولعل السبب في ذلك أن مفهوم الحرية الدينية في الدول العربية يختلف عنه في الدول الغربية.

- كما نصت المادة 25 من الميثاق على أنه "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى الأقليات من التمتع بثقافتها، واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق".

والملاحظة أن محتوى هذه المادة لا يختلف عن محتوى المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ويكون بذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان قد أقر للأقليات التمتع بحرية ممارسة شعائرها الدينية وفقاً للقانون.

5- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990م:

لقد تم إجازة هذا الإعلان في المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية المنعقد في القاهرة في الفترة من 31 جويلية- 4 أوت 1990م، وقد جاء في ديباجته أن الموافقة على إصدار ذلك الإعلان الذي يمثل إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان، هي تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة، تهدف إلى تأكيد حرية الإنسان وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية، والإيمان بأن الحقوق والحريات في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد تعطيلها أو خرقها أو تجاهلها، وأصبحت رعايتها عبادة وإهمالها والعدوان عليها منكراً في الدين (230).

(230) - محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص

وقد نص هذا الإعلان عن عدم التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني، وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى⁽²³¹⁾، كما جاء في المادة العاشرة منه أن: «الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد»، ويتضح أن هذه المادة تتعلق بحرية الاعتقاد فلا يجوز إكراه أي إنسان على اعتناق فكر أو دين ما حتى لو كان دين الإسلام، وفي الوقت نفسه من حق كل إنسان أن يعتنق ما يشاء من فكر أو دين مع الأخذ بعين الاعتبار الأحكام الإسلامية التي لا تجيز للمسلم أن يترك دينه، وإلا اعتبر مرتداً، وفي هذا الخصوص تختلف القواعد الإسلامية عن اتفاقيات حقوق الإنسان.

لكن هذه المادة جاءت غامضة في صياغتها، ذلك أنه قد يفهم منها أنها تمنع فقط ممارسة الإكراه على المسلم لتغيير دينه حيث نصت على أن الإسلام دين الفطرة ثم عادت لتمنع حمل الإنسان على تغيير دينه بمعنى الإسلام، لذلك كان من الأفضل أن تكون صياغة المادة كالآتي: «لكل إنسان حرية الاعتقاد والعبادة دون إكراه». ولا يوجد في هذا النص المقترح أي تعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية التي تحظر على المسلم ترك دينه، ذلك لأنه من المعلوم أن حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني حرية الارتداد⁽²³²⁾، كما أن هذا النص المقترح فيه تكريس لحرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية التي تم إغفالها في نص المادة العاشرة من الإعلان، والتي غالباً ما تثار الإشكاليات حولها.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية

يعتبر دستور الدولة هو قانونها الأسمى الذي يوضح شكل الدولة، وهيكلها، ونظام الحكم فيها، والسلطات العامة، واختصاصاتها، وحقوق الأفراد، وحياتهم الأساسية، والضمانات الدستورية لهذه الحقوق وتلك الحريات، فهو بذلك الوثيقة الأساسية التي تلتزم بها، وتعمل على أساسها كافة السلطات في الدولة، التشريعية والقضائية، والتنفيذية، وهذا السمو للدستور جاء نتيجة لطريقة وضعه، وإجراءات تعديله لذلك لا يجوز للمشرع الوطني أن يخالف أحكام الدستور في نصوص القوانين، وإذا حدث ذلك قضى بعدم دستوريته، وهي بذلك لا معنى لها⁽²³³⁾.

ونظراً لكون حرية الدين أو المعتقد أعلى القيم المرتبطة بشخص الإنسان، فكان من المؤكد أن يكون مكانها الطبيعي صلب الدساتير، وهو ما درجت عليه الدول باختلاف نظمها وقد استفادت هذه الحرية من موقعها في صلب الدساتير أن انسحبت عليها ذات الحماية التي تؤمن بها الشعوب لمواثيقها الدستورية⁽²³⁴⁾.

(231) – المادة (01) من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.

(232) – وائل أحمد علام، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999، ص 250.

(233) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 45-46.

(234) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية – دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 49.

وستتعرض فيما يأتي إلى تكريس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية، وكذا بعض الدساتير الأجنبية.

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق المكرسة في معظم الدساتير، لذا سنتطرق فيما يلي لدراسة نصوص بعض الدساتير العربية والإسلامية التي ورد فيها النص على هذا الحق.

1- الدستور الجزائري:

تنص المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1989م المعدل عام 1996م على أنه: «لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي»، أي أنه يحق لكل فرد أن يعتقد أي دين أو معتقد، كما له الحق في أن يمارس الشعائر الخاصة بدينه أو معتقده، وذلك لأن العبادة هي من الحقوق والحريات الأساسية⁽²³⁵⁾.

على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الأسس القانونية الرئيسية للنظام القانوني الجزائري وخاصة الدستور الجزائري قبل وبعد تعديله عام 1996م والذي أكد مرة أخرى في مادته الثانية على أن: «الإسلام دين الدولة»، ولنا أن نبحث عن طبيعة الحرية التي استهدفها المشرع الدستوري من خلال إقراره لمبدأ حرية المعتقد في مادته 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م.

ويمكن الإجابة على ذلك من خلال تفحص وثيقة التعديل الدستوري لسنة 1996م⁽²³⁶⁾ حيث ورد في ديباجته في الفقرة الرابعة أن المكونات الأساسية للهوية الثقافية الوطنية هي الإسلام والعروبة والأمازيغية⁽²³⁷⁾ مع إقرار الإسلام دين الدولة في مادته الثانية، أما المادة 3/9 تجعل على عاتق المؤسسات الدستورية واجب عدم الإتيان بتصرفات منافية للخلق الإسلامي وثورة نوفمبر 1954م، في حين تشترط المادة 2/73 التدين بالإسلام ديناً في كل مترشح لرئاسة الجمهورية، بالإضافة إلى المادة 76 المتعلقة باليمين الدستورية، حيث من أولى واجبات رئيس الجمهورية والتي جاء بها على أساس تدريجي للواجبات المقررة في نص اليمين الدستوري احترام الدين الإسلامي. وكذا المادة 4/3/173 المتعلقة بمراجعة الدستور، وإقراره بكيفية صريحة عدم المساس بالإسلام كدين للدولة والعربية كلغة رسمية وطنية.

(235) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 90.

(236) – أنظر المادة 36 والمادة 2 من التعديل الدستوري لعام 1996 تجد أن هناك تناقض.

(237) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 99.

ومن خلال ما تقدم وبالنظر إلى محتوى هذه المواد نجد أن المشرع الدستوري استهدف تدعيم الدين الإسلامي عقيدة وأولويته على حساب الحرية، وهو ما يرتب التزامات على الدولة الجزائرية بوجوب توفير الحماية اللازمة له.

وما يلاحظ في هذا الدستور هو تراجع الحرية الدينية المقررة للأفراد مقارنة بدستور 1963م، ذلك أن المشرع كفل للأفراد حق مزاوله شعائرهم الدينية حسب المادة 04 منه والتي تنص على أن: «الإسلام هو دين الدولة، وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام أرائه، ومعتقداته والممارسة الحرة للشعائر الدينية»⁽²³⁸⁾.

وبذلك نجد أن المادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م، لم تنص صراحة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولكن ذلك لا يعني أن الجزائر لا تكفل هذه الحرية، وإنما النص على حرية المعتقد تستتبع بالضرورة حرية ممارسة الشعائر الدينية، وما يدل على ذلك صدور الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر، ذلك أنه يجب مراعاة العادات والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، وخصوصياته الثقافية، فلا يجوز في بلد يعتنق الإسلام دينا الدعوة إلى الإلحاد أو إنكار أحكام الدين الإسلامي.

2- الدستور السوري:

لقد حرص الدستور السوري على إقرار حرية العقيدة والعبادة حيث نصت المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م على:

«1- حرية الاعتقاد مضمونه، وتحترم الدولة جميع الأديان.

2- تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام».

3- الدستور اللبناني:

تنص المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م على أن: «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضا للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

نلاحظ من خلال هذه المادة أن الدستور اللبناني جعل حرية الاعتقاد مطلقة، ويفسر ذلك بكون لبنان بلد طائفي، وبالتالي فإن حرية العقيدة في لبنان تستتبع حرية الشخص في تغيير دينه أو مذهبه، لذلك فإن قانون 7 جانفي 1951م المتعلق بتغيير وثائق الأحوال الشخصية نص في مادته 41 على: «أن كل طلب يختص بتغيير المذهب أو الدين يوقعه الطالب ويقدمه إلى قلم الأحوال الشخصية في وزارة الداخلية لأجل تصحيح القيد، ويضم إليه شهادة من رئيس المذهب أو الدين الذي يرغب في اعتناقه،

(238) – أنظر المادة 04 من دستور 1963 والمادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996.

فيستدعيه موظف الأحوال الشخصية، ويسأله بحضور شاهدين عما إذا كان يصر على طلبه، فإذا أصر نظم الموظف محضرا بذلك على الطلب نفسه، ثم صحح القيد».

وتكريسا لحرية الاعتقاد يحمي قانون العقوبات حرية ممارسة الشعائر الدينية حيث يفرض عقوبات على كل من يمس بها غير أنه رغم هذا التكريس لحرية المعتقد الديني، وممارسة الشعائر الدينية في لبنان لا بد من الإشارة إلى الآثار السيئة التي يفرضها الواقع الطائفي، حيث يخضع اللبناني في حياته السياسية والاجتماعية لقوانين خاصة تختلف باختلاف الانتماء الطائفي والمذهبي، وهذا الواقع المتناقض أساسا مع الحرية ذاتها، والذي يمنح القوانين المذهبية أولوية في كثير من الأمور الهامة المتعلقة بحياة الفرد يشكل خرقا لمبادئ العدالة والمساواة، ولا ينسجم مع الهدف السامي للحرية الدينية، والتي بدل أن تكون حافز للتقدم تصبح عائقا أمام مسيرة هذا التطور⁽²³⁹⁾.

ولذلك ونتيجة لعيوب النظام الطائفي، وما تعرض له الشعب اللبناني نتيجة الحرب الأهلية، ظهر من يدعو إلى إتباع العلمانية، غير أن رجال الفكر والسياسة والأحزاب اختلفوا في مدى تطبيق فكرة العلمانية، فذهب أغلبهم إلى اتباعها في المجال السياسي فحسب، وإلغاء الطائفية باعتبار ذلك من ضرورات الديمقراطية الصحيحة التي توجب المساواة بين المواطنين في تولي المناصب العامة على أساس الاستحقاق دون تمييز بسبب الدين، ولا احتكار بسبب الانتماء الطائفي⁽²⁴⁰⁾.

4- الدستور الباكستاني:

قرر دستور دولة الباكستان عدم جواز تعارض أي قانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وسرد تحت عنوان المبادئ التي يجب أن تصب في قوانين أهم المبادئ التي يجب أن يقوم عليها النظام الباكستاني من بينها:

حرية اعتناق، وممارسة، ونشر الديانات، والمذاهب الدينية، وتعلمها أو تعليمها، أو إدارة مؤسساتها⁽²⁴¹⁾.

نلاحظ من خلال ما ورد في الدستور الباكستاني فيما يتعلق بعدم جواز تعارض القانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي الوقت ذاته حرية اعتناق الديانات أنه يجوز التحول إلى دين آخر بشرط أن لا يكون في ذلك ردة، ذلك أن هذه الأخيرة تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهي تكون بالنسبة للمسلم فقط، لأن غير المسلم لا يعتبر مرتد إذا بدل دينه.

5- الدستور المصري:

صدر الدستور المصري الحالي في 28 سبتمبر 1971م، وتضمن حقوق وحرريات المواطنين، ومن بينها المساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التمييز، أو التفرقة العنصرية⁽²⁴²⁾، وقد تناولت المادة

(239) – عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 317-318.

(240) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 178.

(241) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 54.

46 منه مبدأ حرية العقيدة، وممارسة الشعائر الدينية، وقد نصت على: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

ويلاحظ تواتر الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، منذ أول دستور مصري (1923م) حيث نصت مادته (12) على أن حرية العقيدة مطلقة، أما المادة (13) منه نصت على أن الدولة تحمي حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام والآداب.

وينتضح من نص المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م أن المشرع اعترف بالحرية الدينية لجميع المصريين مسلمين وغير مسلمين، وهذه الحرية تشمل حرية الاجتماع لممارسة الشعائر الدينية كالمناسبات الدينية مثل الأعياد⁽²⁴³⁾.

غير أن هذا النص يثير التساؤل، فهل خلو دستور 1971م من النص على الضوابط المفروضة على حرية ممارسة العبادات يعني إطلاق هذه الحرية شأنها شأن حرية الاعتقاد؟.

لقد عرض هذا التساؤل على المحكمة الدستورية العليا، وتضمنت إجابتها تحديد المقصود بحرية الاعتقاد من جهة والمقصود بحرية ممارسة الشعائر الدينية من جهة أخرى وكان ذلك بمناسبة الطعن على القرار بقانون رقم 263 لسنة 1960م والمتعلق بحل المحافل البهائية، ووقف نشاطها، وتتلخص وقائع هذه القضية في صدور قرار بقانون (المشار إليه سابقاً) بحل المحافل البهائية وذلك نتيجة إنكارهم لمبادئ الإسلام ونقدهم سائر الأديان السماوية، حيث قام البهائيون بوضع شريعة خاصة بهم تخالف أحكام الإسلام في الصوم والصلاة، ونظام الأسرة، كما أنكروا أن محمداً (ص) هو خاتم النبيين وادعوا النبوة، وادعوا أنهم رسل يوحى إليهم من الله عز وجل⁽²⁴⁴⁾.

ويمكن أن نستخلص من حكم المحكمة العليا عدة مبادئ منها أن حرية الاعتقاد المطلقة والمكفولة دستورياً ودينياً حسب تعديل المادة (2) من الدستور في ماي 1980م هي العقائد السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، والإسلام)، وانتهت المحكمة إلى اعتبار البهائية ليست دين سماوي معترف به، وعليه لا يكفل الدستور هذه الحرية، كما لا يكفل حرية ممارسة شعائرها، أما من حيث ممارسة الشعائر الدينية فقد فسرت المحكمة نص المادة (46) بمقارنته مع النصوص المماثلة له في الدساتير السابقة، حيث أن هذا النص يطلق حرية ممارسة الشعائر الدينية في حين النصوص السابقة تقيدها بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب العامة⁽²⁴⁵⁾، بأن هذا الإغفال لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة ممارسة الشعائر الدينية حتى ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب، حيث أن المشرع اعتبر أنه حتى وإن لم يتم

(242) – قدرى عبد الفتاح الشهاوى، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 579.

(243) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(244) – عبد الحفيظ الشيمي، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى)، ص 282.

(245) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع نفسه، ص 283.

النص على هذا القيد صراحة، فهو أمر بديهي، وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن أغفل النص عليه⁽²⁴⁶⁾ وقد انتهت المحكمة إلى أن القرار الذي نص على حل المحافل البهائية لا يتعارض مع الدستور وخاصة في مادته (46).

وهكذا وضعت المحكمة الدستورية العليا تنظيم لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، فبالنسبة للأولى كفلت في إطار الشرائع السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، واليهودية)، أما بالنسبة للحرية الثانية فقد وضعت على عاتق المشرع ضرورة التوفيق بين ممارسة هذه الحرية من جهة وبين مبادئ دستورية أخرى كالنظام العام، والآداب العامة، وحقوق الآخرين من جهة أخرى⁽²⁴⁷⁾.

كما يجب الإشارة إلى أن المشرع الدستوري أقر في المادة (19) منه أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام⁽²⁴⁸⁾، مما يدل على أن المشرع وضع آلية فعالة لرعاية الحرية الدينية⁽²⁴⁹⁾. كما أنه من ناحية أخرى يحترم الطوائف غير الإسلامية ويتجلى ذلك في خضوع غير المسلمين لشرائعهم الخاصة بهم في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية⁽²⁵⁰⁾.

6- الدستور الأردني:

لقد كفل دستور المملكة الأردنية الصادر عام 1952م في المادة (14) منه حماية الدولة لحرية ممارسة شعائر الأديان، والعقائد الموجودة في الأردن وذلك طبقاً للعادات المرعية في هذه الدولة، إذا لم تكن متعارضة مع النظام العام والآداب⁽²⁵¹⁾، حيث نصت المادة 14 على أن: «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب».

وحرية ممارسة الشعائر الدينية مثلها مثل باقي الحقوق والحريات التي ورد النص عليها في الدستور الأردني ليست مطلقة وإنما مقيدة بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة، غير أن ما نص عليه الدستور الأردني بأن «دين الدولة الإسلام» والذي يعتبر دين الأغلبية للشعب، لا ينقص من الاحترام الواجب للأديان الأخرى الموجودة في الأردن، حيث يبقى أصحاب هذه الأديان يتمتعون بحريتهم في الاعتقاد والعبادة شريطة عدم مخالفتها للنظام العام للدولة الأردنية.

وتفعيلاً لهذه الحرية المكرسة في الدستور، فقد نص قانون العقوبات الأردني على حمايتها وفرض عقوبات على كل من يعتدي على حرية ممارسة الشعائر الدينية⁽²⁵²⁾.

7- الدستور العراقي:

(246) محمد السعيد عيدا الفتاح، المرجع السابق، ص 142.

(247) عبد الحفيظ الشيمي، المرجع السابق، ص 284-285.

(248) أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(249) إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(250) أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(251) هاني سليمان الطعيمات، "مركز الأجانب دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي"، في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 25، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، العدد 2، 1998، ص 335.

(252) علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109.

لقد تضمن الدستور العراقي الصادر في 1970/07/16م النص على حرية العقيدة والعبادة⁽²⁵³⁾، فجاءت المادة 25 تكراراً لما سبقها من أحكام واردة في الدساتير العراقية بدءاً من دستور 1925م حيث كفلت حرية الأديان وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين وألا ينافي الآداب والنظام العام.

كما أن مشروع دستور جمهورية العراق لعام 1990م لم يقدم أي جديد حيث قضت المادة 62 منه بكفالة حرية الأديان، وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين، وألا يتنافى مع المصلحة العامة والنظام العام والآداب⁽²⁵⁴⁾.

ونشير إلى أن المادة 7/أ من قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية تنص على أن: «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»⁽²⁵⁵⁾، أما الدستور العراقي الحالي لعام 2005م فقد نص على حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته (43) إذ جاء فيها:

«أولاً: - أتباع كل دين أو مذهب أحرار في:

أ- ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية.

ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون.

ثانياً: - تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها»⁽²⁵⁶⁾.

ويلاحظ أن هذه المادة قد كفلت حرية ممارسة الشعائر الدينية لأتباع كل الديانات والمذاهب، كما نصت على حماية أماكن العبادة. غير أن هذه المادة لم تورد أي قيد على هذه الحرية بالمقارنة مع الدساتير السابقة، واكتف المشرع الدستوري بالتأكيد على دور القانون في تنظيم الحقوق والحريات في المادة 46 التي جاء فيها: «لا يكون تقييد ممارسة أي من الحقوق والحريات الواردة في هذا الدستور أو تحديدها إلا بقانون أو بناءً عليه، على أن لا يمس ذلك التحديد والتقييد جوهر الحق والحرية». ويتبين من هذه المادة كذلك أن المشرع الدستوري العراقي لم يحدد القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ويكون بذلك قد أعطى سلطة واسعة للمشرع الوطني لضبط وتحديد هذه القيود بما يتماشى مع المجتمع العراقي. وهذا من شأنه أن يطرح مسألة التوسع في فرض هذه القيود.

(253) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(254) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 113.

(255) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 318.

(256) - ونشير إلى أن المادة 42 من دستور 2005م العراقي نصت على أن: "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة"، أما المادة 41 منه فقد جاء فيها أن "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون".

وما يمكن قوله هو أن المشرع الدستوري العراقي قد ضمن إلزامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال النص عليه في صلب الدستور، وهنا يأتي دور القضاء باعتباره حامي الحقوق والحريات حتى يتمكن الأفراد من التمتع بها لكن غياب الاستقرار السياسي ومن خلاله الأمني جعل هذه الحقوق والحريات خالية من محتواها، لذلك على الشعب العراقي أن يلعب دوره باعتباره الضمانة الحقيقية لتجسيد هذه الحقوق والحريات على أرض الواقع، ولعل ما فعلته الشعوب الغربية لتحقيق التمتع بحقوقها وحرياتها خير برهان على ذلك⁽²⁵⁷⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية

سنحاول فيما يلي التطرق إلى نصوص بعض الدساتير الأجنبية التي كرست الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

1- دستور الولايات المتحدة الأمريكية:

يمنح الدستور الأمريكي حماية للممارسات الدينية بوجه عام، وقد ورد ذلك في ما يسمى ببند حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحظر إقامة دين رسمي للدولة في التعديل الأول للدستور وقد سن هذا التعديل الذي يضمن أيضاً حرية التعبير والتجمع في عام 1791م مع التعديلات التسعة الأخرى التي تتألف منها وثيقة الحقوق⁽²⁵⁸⁾، وجاء في هذا التعديل أنه: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة. أو من حق الناس في الاجتماع سلمياً. وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

وجاء في توضيح بيلتاسون رئيس المجلس الأمريكي للتربية لنص هذا التعديل أنه: "قامت دول عديدة بإعلان أحد الأديان ديناً (رسمياً) معتمد للبلاد، ودعمته بأموال الحكومة لكن هذا التعديل يمنع الكونغرس من إقامة دين ما أو اعتماده رسمياً في الولايات المتحدة، وقد فسر على أنه يمنع تأييد الحكومة أو دعمها للمعتقدات الدينية، وبالإضافة إلى ذلك لا يجوز للكونغرس إقرار قوانين تحد من العبادة، وحرية الكلام والصحافة، كما لا يحق للكونغرس منع الناس من مطالبة الحكومة برفع الجور الذي يلحقهم من معاملتها غير المنصفة وقد فسرت المحكمة العليا التعديل الرابع عشر على أنه يعني تطبيق التعديل الأول على الولايات فضلاً عن الحكومة الفدرالية، وجميع الحقوق التي يوفر لها هذا التعديل حماية لها حدود، فضمن حرية العبادة مثلاً لا يعني أن على الحكومة السماح بجميع الممارسات الدينية، ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر كان بعض أعضاء طائفة «المورمون» يعتقدون أنه من

⁽²⁵⁷⁾ – علي عبد الرزاق الزبيدي وحسان محمد شفيق، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 68-69.

⁽²⁵⁸⁾ – Brain J, "The Démographis of Faith" U. S Département of State/ August 2008/ Volume 13/ November 8, p.13, In : <http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html>.

واجب الرجل الدينية أن يكون له أكثر من زوجة واحدة، وقد قضت المحكمة العليا بأن على أعضاء هذه الطائفة أن ينصاعوا للقوانين التي تحرم تلك الممارسة»⁽²⁵⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن صائغو نص التعديل الأول – وبخاصة جيمس ماديسون- كانوا واعين لحقيقة كون الاختلافات الدينية في أوروبا قادت إلى قرون من النزاعات العنيفة، كما عارضوا أيضا السياسات التي اتبعتها بعض الولايات الأمريكية في ذلك الوقت لفرض قيود على طوائف دينية معينة لصالح كنائس تقرأها أو توافق عليها الولاية، وكان ماديسون بشكل خاص يعتقد أن وضع القيود على حرية العبادة، وجهود الحكومة لإيجاد تماثل ديني ينتهكان حقوقا فردية أساسية، وحسب ماديسون يمكن للمعتقد الديني أن يزدهر بشكل أفضل في بيئة تحمي فيها الحكومة الحرية الدينية، ولكنها لا تدعم المؤسسات الدينية، ويشكل هذان الهدفان أساس بنود التعديل الأول المتعلق بالدين، ورغم ذلك كان هناك اختلاف مهم حول المعنى الدقيق لهذا التعديل، وكانت النتيجة أنه تم ترك الأمر إلى حد كبير للمحاكم لكي تحدد المعنى الدقيق للنص الخاص بـ «إقامة دين وحرية ممارسة الدين»⁽²⁶⁰⁾.

إن الاختلاف المتعلق بحرية الممارسة الدينية شكل جدال كبير، في حين أن المحاكم كانت تقرر باستمرار أن البند يحمي جميع المعتقدات الدينية، إلا أنها تعاملت مع الممارسات والنشاطات بشكل مختلف، وبشكل عام أيدت المحاكم باستمرار أن التعديل الأول لا يعطي للناس المنتمين إلى أي دين حرية مطلقة لتجاهل القانون، غير أن بعض الأحكام منحت استثناءات خاصة لمجموعات دينية من بينها أقليات دينية فعلى سبيل المثال أيدت المحكمة العليا الأمريكية في عام 1943م حق شهود يهوه برفض المشاركة في الاحتفالات الإلزامية لتحية العلم على أساس معتقداتهم الدينية⁽²⁶¹⁾.

وفي الحقيقة فإن كفالة هذا التعديل لحرية ممارسة الشعائر الدينية هي جزء من كفالة حرية الرأي والتعبير، وذلك تماشيا مع مبدأ فصل الدين عن الدولة، وكما يحرص الدستور الأمريكي على حماية هذه الحرية فإن المحكمة العليا كذلك وسعت من نطاق الحرية الدينية⁽²⁶²⁾، حيث أدخلت في معناها بالإضافة إلى حرية العقيدة والعبادة، حرية الدعاية الدينية ففي عام 1938م أصدرت حكما ببطلاق قرار إداري يمنع توزيع منشورات دينية تبشيرية من دون إذن سابق، وفي عام 1948م قضت المحكمة بجواز استخدام مكبرات الصوت، والقول بعدم استخدامها إلا بموافقة سابقة من الإدارة هو إجراء مخالف للقانون، وأكدت أن الجهة الإدارية لا تملك سوى تنظيم الساعات التي تستخدم فيها تلك المكبرات، ومكان استخدامها، ومدى ارتفاع صوتها⁽²⁶³⁾.

كما أن المحكمة في أحد أحكامها بصدد الدين. قالت أنها «أمة متدينة» وأنها تكفل حرية العبادة بالشكل الذي يختاره الأفراد، والملاحظ أن هذه الحماية المقررة لحرية الدين وممارسته ليست موجهة

(259) – الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987، ص 45.

(260) – Brain J, Op. Cit, p.13.

(261) – Idem, p.13- 14.

(262) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55- 56.

(263) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

للعقائد الدينية في مضمونها، بقدر ما هي موجهة لحرية الأفراد في الاعتقاد، وهذه الحماية لحرية الاعتقاد يخرج عنها الدين تطبيقاً لمبدأ العلمانية، وهكذا نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تحمي جميع المعتقدات الدينية من السخرية منها غير أنها لا تملك حماية المعتقدات والأديان من حرية الرأي والصحافة ذلك أن المقصود بالحماية حرية الأفراد، وليس الدين في حد ذاته⁽²⁶⁴⁾ ولذلك لا توجد حماية بنفس المستوى للدين في مواجهة حرية الرأي والتعبير، وعلى هذا الأساس لم تسمح المحكمة العليا عام 1952م بإخضاع عرض فلم سينمائي لموافقة الرقيب الذي يمكن أن يرفض عرض الفلم متى عده خارقاً للمعتقدات الدينية⁽²⁶⁵⁾.

2- الدستور الفرنسي:

إن مقدمة الدستور الفرنسي لسنة (1958م) تبين أن الشعب الفرنسي يعلن رسمياً ارتباطه بحقوق الإنسان، وكذا مبادئ السيادة الوطنية مثلما حددها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م، والذي أكدته وأتمته ديباجة دستور (1946م)، ويرجع هذا الحكم إلى أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، ومقدمة دستور 1946م أصبحتا جزءاً لا يتجزأ من دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م⁽²⁶⁶⁾.

وقد نصت المادة العاشرة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (1789م) على أنه: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب آرائه حتى الدينية، بشرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون».

أما مقدمة دستور 1946م، فقد منعت الإضرار بأي شخص في عمله بسبب مبادئه أو آرائه أو معتقداته⁽²⁶⁷⁾.

بالإضافة إلى أن دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م، أعلن بوضوح في مادته الأولى على أن فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية، اجتماعية، وتكفل المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الجنس أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات.

- وهكذا يتضح مما سبق أن الحرية الدينية تجد أساسها في الدستور الفرنسي الحالي، وهذا الأخير تبنى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م ومقدمة دستور سنة 1946م كما أن العلمانية التي نصت عليها المادة الأولى من الدستور الفرنسي تجد تطبيقها في مجال الحرية الدينية من خلال فكرة حيادية الدولة تجاه كل المعتقدات والعبادات في الدولة الفرنسية، وتظهر هذه الحيادية عن طريق التزام قانوني مزدوج حيث يتمتع الأشخاص العموميون عن التدخل في مجال العقائد، والشعائر الدينية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يقومون بمنح القائمين على هذه العقائد،

(264) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55-56.

(265) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

(266) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 104.

(267) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 56-57.

والشعائر الدينية أية معونات قد تبدو لهم أنها بمثابة قطع للحيادية الدينية، حتى وإن كانت هذه المساعدات مخصصة لجزء بسيط من ممارسة العبادات الدينية⁽²⁶⁸⁾.

ويمكن الإشارة إلى أنه منذ أن أعلنت فرنسا بأنها دولة علمانية بموجب القانون الصادر في 1905م يلاحظ أن السلطات الإدارية أصدرت قرارات تقيد من خلالها الحرية الدينية، ويبقى المجلس الدستوري في فرنسا هو الملجأ الذي يوفر نوعاً من الحماية لهذه الحرية⁽²⁶⁹⁾.

3- الدستور الإنجليزي:

على الرغم من أنه لا يوجد في إنجلترا دستور مكتوب، غير أن ذلك لا يترتب عليه إهدار حق من الحقوق، أو حرية من الحريات المنصوص عليها في إعلانات حقوق الإنسان، بالإضافة إلى أن العهد الأعظم لسنة 1225م، ووثيقة الحقوق لسنة 1688م كل منهما تعتبر وثيقة تعبر عن مبادئ تضيء عليها ظروف إصدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها، كما أن الحريات العامة كحرية العقيدة وغيرها من الحريات أصبحت متأصلة في نفوس المجتمع الإنجليزي⁽²⁷⁰⁾.

وعليه فقد تم إقرار الحرية الدينية في إنجلترا، حيث لا تعتبر ممارسة أي ديانة أو إنكار الدين جريمة، غير أنه يعد جريمة من جرائم النشر القذف في حق دين معين، كما أن الممارسة العلنية للشعائر الدينية المختلفة تعد أمراً مسموحاً به ولا دخل للعقيدة الدينية في ممارسة الحقوق المدنية والسياسية. وهكذا استقر الحال بإقرار الحرية الدينية والمساواة في إنجلترا⁽²⁷¹⁾.

4- الدستور الألماني:

لقد نص الدستور الألماني على أن حرية الاعتقاد، وكذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مضمونة، ولا يجوز المساس بها، وكذلك حرية القيام بالشعائر الدينية مكفولة⁽²⁷²⁾، وعليه فإن المادة (04) من الدستور الألماني تضمن حرية المعتقد والإيمان La liberté de conscience et de croyance وقد نجم عن هذا التزاوج نظام معقد يحمي في الوقت ذاته الممارسة الدينية، وحرية المعتقد لكل إنسان سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن⁽²⁷³⁾.

5- الدستور الإيطالي:

كفل الدستور الإيطالي لجميع المواطنين الإيطاليين حق ممارسة عقيدتهم الدينية والإعلان عن شعائرها بصورة علنية أو غير علنية بشرط ألا يخل ذلك بالآداب العامة المرعية⁽²⁷⁴⁾، حيث نص على:

(268) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 105.

(269) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

(270) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 57.

(271) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149-150.

(272) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

(273) – Louis Favoreu et autres, Op.Cit , p.225.

(274) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

«الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرًا أو علانية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة»⁽²⁷⁵⁾.

6- دستور أستراليا:

لا يوجد ميثاق عام للحقوق والحريات في أستراليا، غير أن الدستور كفل الحرية الدينية حيث نص على أنه: «لا يصدر الإتحاد أي قانون يؤسس دينًا أيا كان أو يفرض التقيد بدين أو يمنع الممارسة الحرة، ولا يطلب اجتياز أي امتحان ذي طابع ديني كشرط للأهلية لتقلد مناصب أو مهام عامة تحت سلطة الإتحاد»⁽²⁷⁶⁾.

من خلال هذه المادة يلاحظ أن الدستور الأسترالي كفل مبدأ الحياد في القضايا المتعلقة بالحرية الدينية على المستوى الاتحادي، ولكن الحماية القانونية التي يوفرها هذا النص لهذه الحرية محدودة باعتبارها تسري على السلطة التشريعية للإتحاد دون السلطات الأخرى وخاصة التنفيذية والقضائية، بالإضافة إلى ذلك فإن الحماية الدستورية تسري على الإتحاد فقط، ذلك أن الولايات والأقاليم من الناحية القانونية تتمتع بحرية التصرف في مجال الحرية الدينية بما في ذلك فرض القيود⁽²⁷⁷⁾.

كما أن هذا النص يمنع إقامة دين ما، أو اعتماده رسميًا في أستراليا، ويفسر ذلك بأنه يمنع على الحكومة تأييد أو دعم المعتقدات الدينية، ولا يجوز إصدار قوانين تحد من حرية العبادة، أو تميز بين الأفراد في تقلد المناصب أو المهام العامة بسبب معتقداتهم.

وقد أوصت اللجنة الدستورية الأسترالية عام 1988م المكلفة بالاحتفال بالذكرى المئوية للاستيطان الأوروبي بتعديل نص المادة 116 من الدستور السابق الإشارة إليها حتى تصبح الضمانات الممنوحة لهذه الحرية سارية أيضًا في جميع ولايات الإتحاد وأقاليمه، وكانت نتيجة الاستفتاء الذي أجري عام 1988م رفض مسألة مد نطاق الضمانات الممنوحة للحرية الدينية إلى مجمل ولايات الإتحاد وأقاليمه بأغلبية 69% من مجموع الأصوات⁽²⁷⁸⁾.

7- دستور الاتحاد السوفيياتي سابقًا:

نص دستور الإتحاد السوفيياتي لسنة 1977م على أن: «تضمن لمواطني الاتحاد السوفيياتي حرية الاعتقاد، أي الحق في اعتناق أي دين، وأداء الشعائر الدينية، أو القيام بالدعاية الإلحادية»⁽²⁷⁹⁾. وهذه المادة أعادت روح المادة 124 من دستور 1936م وبشكل جديد والتي نصت على: «لضمان حرية العقيدة الدينية، تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيياتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرية الدعاية الإلحادية».

(275) – المادة 19 من الدستور الإيطالي الصادر سنة 1947.

(276) – المادة 116 من دستور أستراليا.

(277) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 150.

(278) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع نفسه، ص 150.

(279) – المادة 52 من دستور الإتحاد السوفيياتي سابقا الصادر في عام 1977.

ويتضح من نص المادة 52 من دستور 1977م على أنها جاءت متناقضة فبدايتها تناقض نهايتها، حيث أن بداية المادة تنص على ضمان حرية المعتقد، وهو ما يقتضي حرية الفرد في ممارسة هذا الحق، وتمكينه من ذلك بكل الوسائل، أما نهاية المادة فتتص على حرية الدعاية الإلحادية بمعنى حرية المعارضين للأديان بممارسة مختلف نشاطاتهم وبمختلف الوسائل المدعومة من الحكومة، والحزب الشيوعي لاحتقار الدين⁽²⁸⁰⁾، والتصدي لكل ما من شأنه أن ينمي الشعور الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعاقة ممارسة الشعائر الدينية من خلال الإرهاب الفكري، والإعلامي بهدف القضاء على الأديان. وعلى ممارسة شعائرها في النهاية، وذلك تماشياً مع الفلسفة التي قام عليها النظام الروسي وهي الفلسفة المادية الجدلية⁽²⁸¹⁾.

وبذلك على الرغم من الاعتراف الوارد في هذه المادة بحرية ممارسة الشعائر الدينية فإنها لم تكفل حرية الدعاية الدينية، بل كفلت حرية الدعاية اللادينية، فالمشرع السوفيياتي أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين، وقد أدى إطلاق الدعاية الإلحادية إلى المساس بجميع الأديان ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن الفلاسفة الشيوعيين يحتقرون الأديان حيث يقول لينين أن الدين "أفيون الشعوب" كما أن الحكومات السوفيياتية دأبت على محاربة الأديان فيوضح أحد قادة الحزب الشيوعي "زينوفيف" موقف الحزب الشيوعي من الدين، والقومية، والأسرة، في أحد تقاريره المقدمة إلى مؤتمر الحزب الشيوعي قائلاً: «إن العقبات الرئيسية التي تعترض طريق الثورة العالمية هي الدين، والقومية، والأسرة ولذلك لابد من قمع الأديان، وتحويل الروح الوطنية والقومية إلى فكرة اشتراكية، أما الأسرة فإنها ستصبح بالصيغة الاشتراكية»⁽²⁸²⁾.

كما يمكن الإشارة إلى ما نشرته صحيفة "بونج بلشفيك" حول ذات الموضوع إذ تقول: «أن الوسائل التعليمية ليست الطريقة المثلى التي يمكن بها القضاء على المعتقدات الدينية بل لا بد من اتخاذ إجراءات حاسمة بحظر مزاولة الشعائر الدينية»⁽²⁸³⁾.

ومن هنا يتضح سر وقوف روسيا إلى جانب صرب يوغسلافيا في حملة التطهير العرقي ضد مسلمي البوسنة وكوسوفو وهكذا فالإتحاد السوفيياتي السابق، لم يعترف بالحرية الدينية بالمعنى الحقيقي على الرغم من تكريسها في صلب الدستور، وإنما في الحقيقة اعترف بالإلحاد وشعارهم في ذلك "لا إله والحياة مادة" فالشعب السوفيياتي خاضع للحزب الواحد ومن يعارض سياسة هذا الحزب يستحق أقصى العقوبات.

(280) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 106.

(281) – هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 180.

(282) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 107-109.

(283) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 108.

وهكذا بعد التطرق إلى حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض المواثيق الدولية والإقليمية وبعض الدساتير الوطنية، نلاحظ أن هذه الحرية تم الاعتراف بها، ومكرسة في معظم الإعلانات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان وكذا في جل الدساتير الوطنية، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة.

غير أنه رغم هذا التكريس والاعتراف بها لا تزال مجتمعات عديدة تعاني من صراعات دينية، وطغيان دين من الأديان على غيره، حيث أن بعض الدول تنص في صلب دساتيرها على دين محدد للدولة، مما يعتبره البعض يشكل تمييزاً ومساساً بحقوق الطوائف الأخرى وحرّياتها، في حين يعتبره آخرون حفاظاً على الخصوصية الثقافية والدينية لكل مجتمع، فلا يعقل مثلاً في دولة مسلمة الاعتراف بحرية تغيير الدين لأن ذلك من شأنه أن يحدث هوة كبيرة بين النص الدستوري والواقع الاجتماعي، مما يجعل هذا الاعتراف يهدد النظام العام للدولة من خلال المشاكل التي ستثور، لذلك تلجأ الدول إلى التحفظ على بعض مواد المواثيق والإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تتعارض مع خصوصية مجتمعاتها، كما أنه لا يمكن أن تفرض الأقلية رأيها على الأغلبية، لأن الأمر يقتضي خضوع الأقلية لرأي الأغلبية دون المساس بحقوق وحرّيات هاته الأقلية.

ولتفادي كل هذه الأمور تلجأ بعض الدول إلى فصل الدين عن الدولة، وتطبيق مبدأ المساواة على الجميع دون تمييز بين دين وآخر أو بين المواطنين والأجانب وهو ما فعلته الدول التي يركز نظامها على مبدأ العلمنة مثل: فرنسا، فنجدها تركز على الجانب المادي وتغفل الجانب الروحي، مما أدى إلى تذبذب في التمتع بهذه الحرية.

كما تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذا التكريس لحرية ممارسة الشعائر الدينية في صلب الدساتير تأتي التشريعات وتفرغ النص الدستوري من محتواه ويعتبر قانون حظر الرموز الدينية خير مثال على ذلك وهو ما سيتم التطرق إليه في القیود.

الفصل الثاني

حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة

الشعائر الدينية

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس من الحريات العامة المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لحرية العقيدة، بل هو حق مقيد طبقاً لنصوص الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان،

والدساتير الوطنية، لأن القول بممارسة الأفراد لهذا الحق على هواهم، وكما تمليه عليهم مصالحهم الذاتية الضيقة يعني اختفاء الدور التنظيمي للدولة، وانتشار الفوضى والاضطراب في العلاقات الاجتماعية، لذا لا بد من وجود ضوابط قانونية تحدد الأطر التي يستطيع الإنسان داخلها، ممارسة هذا الحق، دون أن تتجاوز هذه القيود الأهداف التي وضعت من أجلها باعتبار هذا الحق من الحقوق المحمية.

وعليه، فإن ممارسة هذا الحق تخضع لضوابط معينة تأخذ بعين الاعتبار المحافظة على النظام والاستقرار الداخلي للدولة، وكذا الحالات الإستثنائية التي يمكن لهذه الدولة أن تتعرض فيها لأخطار مفاجئة، ومع أن هذا التنظيم يشكل تقييدا واضحا في أغلب الأحيان، إلا أنه يبقى ضروريا للمحافظة على هذه الحقوق والحريات واستمرارها، وحتى لا تعم الفوضى والاضطرابات.

وسنتطرق فيما يلي إلى ضوابط الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المبحث الأول)، ثم في الظروف الاستثنائية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية

لقد نصت مختلف الاتفاقيات، الدولية منها والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا التشريعات الوطنية على اعتبار حرية العقيدة حق مطلق ولا قيود عليها، كونها عقيدة نفسية معنوية، أما حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهي بالرغم من ارتباطها بحرية العقيدة، إلا أنها حق مقيد يحتاج إلى تنظيم لحماية المصلحة العامة للمجتمع بصفة عامة، ولكن في المقابل اشترطت هذه النصوص الإتفاقية توافر شروط حتى يمكن إعمال هذه القيود.

وسنحاول دراسة أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه (المطلب الأول)، ثم مبررات تقييد هذا الحق (المطلب الثاني) فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

تختلف أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف مصدر التقييد (الفرع الأول)، كما أنه يجب لإعمال هذه القيود أن تتوافر مجموعة من الشروط ليتسنى بذلك للدول الانتفاع ببند التقييد (الفرع الثاني) كل ذلك سنتعرض له فيما يلي:

الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إذا نظرنا إلى الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته، سنجد أن معظمها أوردت قيودا على هذه الحقوق والحريات، لذلك تنوعت أشكال هذا التقييد للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهناك

قيود لها صفة دولية، لأنها ترد في صلب الاتفاقيات، العالمية منها والإقليمية، إضافة إلى القيود التي تقررها السلطات العامة في كل دولة وسنتطرق إلى كل ذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتصرف القيود الدولية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى ما ورد عليه من قيود في الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تنظم إليها عادة أغلبية الدول، فضلاً عن الاتفاقيات الدولية التي تضم في عضويتها دولاً محددة والتي تسمى بالاتفاقيات الإقليمية.

1- الأشكال العالمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

لقد تناولت الاتفاقيات والإعلانات العالمية بالتنظيم قضايا حقوق الإنسان وحرياته والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولم تقتصر هذه الاتفاقيات على تأسيس هذا الحق وإقراره، بل إنها وضعت حدوداً معينة لممارسته والتي تتمثل في وضع القيود اللازمة التي يمكن للفرد في إطارها أن يمارس حقه هذا.

*** الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:**

بعد أن قررت المادة 1/29 أنه على كل فرد واجبات نحو لمجتمع الذي تنمو فيه شخصيته، أوردت في فقرتها الثانية قيوداً على الفرد، إذ نصت «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي» وبذلك أوردت هذه المادة قيدين هما:

- يجب أن تكون القيود الواردة على حقوق الإنسان وحرياته قانونية.
 - يجب أن تكون تلك القيود لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق النظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.
- ومن الملاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اكتفى بوضع المعايير العامة التي يسترشد بها المشرع الوطني، دون تحديد مفصل لها.

لكن في المقابل، تضمنت المادة 30 من الإعلان المشار إليه قيوداً على أطراف عديدة يقتضي منع الدولة أو الجماعة أو الفرد من القيام بنشاط أو إتيان عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحرريات الواردة فيه، فالدول لا تستطيع بناءً على ذلك أن تفرض قيوداً في تشريعاتها على حقوق الإنسان وحرياته الواردة في الإعلان إلا بما يحقق المصلحة العامة.

*** العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م:**

تجدر الإشارة إلى أنه عند إعداد مشروع العهد، كانت إحدى العضلات التي واجهت لجنة حقوق الإنسان هي كيفية إيجاد توازن بين تقديم أقوى الضمانات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبين

صياغة مشروع يلقى تأييدا وإقبالا كبيرا من جانب الدول الأعضاء، لذا أجازت نصوص العهدين للدول الأطراف فرض قيود على ممارسة بعض الحقوق وفقا لشروط معينة⁽²⁸⁴⁾.

وبتفحص نصوص العهد نجد أن معظم الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه، لم ترد مطلقة وإنما صيغت بما يسمح بوجود حدود وقيود عليها، ومن ذلك المادة 3/18 المتعلقة بالقيود الواردة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فلم تجز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

ومن جهة أخرى نصت المادة الخامسة (05) من هذا العهد على ضوابط للتفسير للحد من المبالغة في فرض القيود إذ جاء فيها: «1- ليس في هذا العهد ما يمكن تفسيره بأنه يجيز لأية دولة أو جماعة أو فرد، أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف إهدار أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد، أو تقييدها بدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيه.

2- لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان المعترف بها أو النافذة في أي دولة طرف، بموجب قوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف بحجة أن العهد لا يتضمنها أو أنه يحميها بدرجة أقل».

***إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م:**

لقد تكرر النص على فرض قيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذا الإعلان وفقا للمادة 3/1 والتي جاء فيها " لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية ".

والملاحظ أن هذا الإعلان قد كرر نفس ما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 3/18.

***اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:**

لقد نصت اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل بدورها على قيود للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال المادة 14 التي تناولت حق الطفل في حرية الدين أو المعتقد، إذ جاء في فقرتها الثالثة: «لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون والالزمة لحماية السلامة العامة والنظام والصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين».

2-الأشكال الإقليمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية :

(- عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص74. 284)

لقد تناولت المواثيق والاتفاقيات الإقليمية الخاصة بمجموعة معينة من الدول حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من أجل النهوض بحقوق الإنسان وحمايتها من الانتهاك، وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعض هذه المواثيق والاتفاقيات.

***الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م :**

لم تأتي الاتفاقية الأوروبية خالية من القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، بل جاءت بقيود صريحة على ممارسة بعض الحقوق والحريات، إذ قررت المادة 2/9: «عدم جواز إخضاع حرية ممارسة الديانة أو المعتقد للقيود، إلا وفقا للقانون، والتي تعد ضرورية في مجتمع ديمقراطي لحفظ الأمن العام وحماية النظام العام أو حماية حقوق الآخرين وحررياتهم».

ومن ناحية أخرى، نصت الاتفاقية في المادة 17 منها على أنه «لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أنه يخول دولة، أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المعترف بها، أو بهدف وضع قيود غير تلك المنصوص عليها في الاتفاقية».

والملاحظ أن هذه المادة تقابل المادة 30 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة الخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

***الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان 1969م:**

إذا نظرنا إلى نصوص الاتفاقية الأمريكية، نجدها أوردت كما هي الحال في الاتفاقية الأوروبية بعض القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، وقد أكدت على ذات المبادئ التي قررتها الاتفاقية الأوروبية بخصوص القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، فبعد أن نصت في المادة 2/12 على عدم جواز تعريض أي إنسان لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقده، استدركت الفقرة الثالثة من نفس المادة بأن أجازت تقييد حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم، وقد أقرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان نصا خاصا بمضمون القيود الواردة، حيث نصت المادة 30 على أن "القيود المسموح بها بمقتضى هذه الاتفاقية على التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها، وممارستها لا يمكن أن تطبق إلا وفقا للقوانين السارية في إطار المصلحة العامة وتحقيقها للغايات التي من أجلها نص عليها في هذه القوانين".

ويتضح من خلال هذه المادة أن القيود التي ترد على ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها في الاتفاقية لا يجوز تطبيقها إلا بموجب القوانين السارية في إطار المصلحة العامة، وطبقا للغرض الذي فرضت من أجله.

كما أوردت المادة 29 من الاتفاقية ضوابط يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمونة، وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، حيث نصت على أنه:

«أ- لا يجوز تفسير أي نص من نصوص الاتفاقية بما يكون من شأنه السماح لدولة طرف، أو مجموعة من الأفراد أو فرد بإلغاء التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها في الاتفاقية أو بتقييدها بأكثر من القيود التي تم النص عليها في الاتفاقية، أو تقييد أي حق بواسطة تشريع دولة طرف، أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها.

ب- تقييد ممارسة أي حق أو حرية معترف بها، أو تقييد التمتع بذلك الحق أو تلك الحرية بواسطة تشريع دولة طرف أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها...».

ويتبين أن هذا النص يتسم بالعمومية، وعدم التحديد ويقترب من نص المادة 17 من الاتفاقية الأوروبية.

***الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:**

لقد أورد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب قيوداً عامة على الحقوق والحريات التي قررهما، إذ نص في المادة 8 منه على المسوغات الأساسية لتقييد هذا الحق، وحصرها في وجوب احترام القانون والنظام العام.

والواضح أن هذا الميثاق ترك للمشرع الوطني في كل دولة وضع القيود التي يراها ضرورية، حيث لم يحدد كغيره من المواثيق والاتفاقيات المقصود بهذه القيود التي أوردتها. وبذلك يفتح الميثاق الإفريقي المجال لتقييد هذا الحق باعتبار مصطلح النظام العام ذو مفهوم واسع، بل أن بعض الدول الإفريقية تفرض قيوداً على بعض الطوائف الدينية على أساس أنها تمارس بعض المعتقدات غير المشروعة، أو لأنها تعرض الوحدة القومية للخطر، وفي أغلب الحالات يكون فرض مثل هذه القيود له دوافع سياسية⁽²⁸⁵⁾.

***الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 م :**

أما فيما يتعلق بالميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة في تونس سنة 2004م، فإنه لم يخرج هو الآخر عما سارت عليه المواثيق والاتفاقيات السابقة الذكر، إذ جاء في نص المادة 2/30 أنه: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسته شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

ومن جهة أخرى، نصت المادة 43 على الضوابط التي يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمنة وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، إذ جاء فيها: «لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين الداخلية للدول الأطراف

(- نورة بجاوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة 285 الجزائر، 2001، ص 149.

أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صدقت عليها أو أقرتها».

وهذه المادة كذلك تتميز بالعمومية، وينقصها التحديد كما هو الحال بالنسبة للمادة 17 من الاتفاقية الأوروبية، والمادة 29 من الاتفاقية الأمريكية.

ونخلص إلى أن المواثيق والاتفاقيات العالمية والإقليمية تحيل إلى المشرع الوطني مسألة تقدير القيود التي يراها مناسبة للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتكتفي بوضع الضوابط العامة حتى يسترشد بها المشرع الوطني فيما يضعه من قواعد قانونية مقيدة لهذا الحق، وربما يكون هذا المسلك هو الأفضل باعتبار أن المشرع الوطني في كل دولة هو الأكثر دراية بما يصلح من القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات بصفة عامة، فما يصلح في هذا المجتمع، قد لا يصلح لمجتمع آخر، لذا لو كانت تلك القيود محددة وغير عامة لأحجمت معظم الدول عن الانضمام إلى المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وهذا ما يسمى بمرونة القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإعطاء هذا الهامش التقديري للدول يجعلها لا تتردد في الانضمام إلى مختلف الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وفي ذلك ضمان على الأقل للحد الأدنى لاحترام الحقوق والحريات العامة، لكن على المشرع الوطني ألا يفرط في وضع القيود على ممارسة هذا الحق إلا وفق الضرورات الملحة، وبما يحقق المصلحة العامة، لأن القول بافتقار هذه القيود للتحديد واتصافها بالعمومية من شأنه أن يسهل على الدول الأطراف اللجوء إليها في أحوال متعددة، بل وقد تتعسف في فرضها أحيانا أخرى.

ثانيا: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

هناك قيود على الحقوق والحريات العامة تقررها السلطات العامة في كل دولة، وقد تكون هذه القيود دستورية أو تشريعية أو إدارية وهو ما سيتم التطرق إليه فيما يلي:

1- القيود الدستورية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن معظم الدساتير الوطنية، عادة ما تنص على أحكام متعلقة بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وهي لا تكتفي بتعداد تلك الحقوق والحريات وتبيان أهميتها، بل تقوم بوضع المعالم المهمة لممارستها. ومن خلال تفحص نصوص معظم الدساتير، نجد أن المشرع الدستوري كثيرا ما يعالج أحكاما تتعلق بالحرية الدينية، ويحدد بعض القيود المهمة لها ويترك للمشرع العادي وضع قيود أخرى على هذه الحرية، لكن تبعا لرؤية المشرع الدستوري، وتماشيا مع الفكرة القانونية السائدة.

*القيود الواردة في بعض الدساتير العربية:

لقد تناولت معظم الدساتير العربية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وفرضت على ممارسته القيود التي تتماشى مع طبيعة المجتمع العربي وكأمثلة على ذلك نجد أن المشرع الدستوري

الأردني يحمي الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ما لم تكن مخالفة للنظام العام والآداب العامة، وهي نفس القيود التي نص عليها الدستور الكويتي في حين نجد أن الدستور اللبناني، والدستور السوري أوردتا قيد النظام العام فقط، أما الدستور الجزائري، والدستور المصري⁽²⁸⁶⁾، فقد أغفلا الإشارة إلى هذه القيود، غير أن هذا الإغفال لا يعني إباحة ممارسة هذا الحق حتى لو كانت هذه الممارسة مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب العامة، لأن المشرع الدستوري سواء الجزائري أو المصري يعتبر ذلك الأمر بديهياً وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن تم إغفاله، ويتبين ذلك من خلال الواقع ومن خلال الأمر رقم 03-06 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر^(*)، كما قضت المحكمة الدستورية العليا في مصر بأن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يقيد لتحقيق المصلحة العامة خاصة ما يتصل بالنظام العام، والأخلاق وحقوق الآخرين وحررياتهم، وأن لا تخرج هذه الممارسة عن الأديان الثلاثة المعترف بها⁽²⁸⁷⁾.

***القيود الواردة في بعض الدساتير الغربية:**

لقد ذهبت الدساتير الغربية بدورها إلى تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية، فمثلاً قيد المشرع الفرنسي هذا الحق بعدم الإخلال بالنظام العام⁽²⁸⁸⁾، في حين نص الدستور الإيطالي في مادته 19 على حرية ممارسة الشعائر الدينية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة، أما دساتير أستراليا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد نصت على كفالة هذا الحق، دون تحديد للقيود الواردة عليه، لكن في الواقع، لا يمارس هذا الحق على إطلاقه في هذه الدول، بل يخضع للنظام القانوني السائد في تلك المجتمعات، مثلاً يعد الزواج بأكثر من واحدة مخالفاً للنظام العام في القوانين الأوروبية.

2-القيود التشريعية والإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

تتمتع السلطات التشريعية والإدارية بإمكانية وضع قيود على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور وسنتناول ذلك فيما يلي:

***القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

ربما يكون التقييد التشريعي للحريات العامة، ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو الميدان الفسيح للقيود المفروضة على الحريات العامة، باعتبار أن الدستور عادة ما يخول للمشرع

(¹) – أنظر المواد: 14 من الدستور الأردني لعام 1952م، المادة 35 من الدستور الكويتي لعام 1962م، المادة 9 من⁽²⁸⁶⁾ الدستور اللبناني لعام 1946م، المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م، المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1996م، المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م.

(*) – أنظر: الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 12 مارس 2006م، ص 25-27.

(¹) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 162.⁽²⁸⁷⁾

(²) – المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.⁽²⁸⁸⁾

العادي ممارسة هذه السلطة، فالمشرع العادي هو المختص بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة، لأن هذا العمل يدخل ضمن اختصاصه الأصلي وفقا للنصوص الدستورية، لكن هذا لا يعني حرمان السلطة التنفيذية من ممارسة بعض الاختصاصات التقديرية على هذه الحريات بمناسبة قيامها بتنفيذ القانون، وبمعنى آخر عدم مباشرة السلطة التنفيذية للاختصاصات التقديرية من تلقاء نفسها، دون تخويل صريح من قبل المشرع⁽²⁸⁹⁾، ذلك أن أي واجب قانوني لا يمكن أن يقع على عاتق الفرد إلا بنص تشريعي، سواء أكان ذلك بطريق مباشر كأن يحدد المشرع بعض الأفعال المحظورة، ويأمر الناس باجتنابها وإلا تعرضوا للعقاب، أو يكون ذلك بطريق غير مباشر ويمكن ملاحظته لما يخول المشرع السلطة التنفيذية بعض الصلاحيات المقيدة للحريات العامة في نطاق محدد⁽²⁹⁰⁾. وقد أكد ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطن حيث نص على أنه "... كل ما لا يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يمكن أن يجبر أحد على فعل ما لا يأمر به القانون"⁽²⁹¹⁾.

ويمكن تلخيص الأسباب التي دعت إلى الاعتراف للمشرع العادي وحده بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة فيما يلي:

1- إن العمل التشريعي يوصف بأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأمة⁽²⁹²⁾، لذلك لا يتصور أن يتصرف الأفراد فيما يخالف مصالحهم، فعند تصويتهم على التشريعات المقيدة لحرياتهم، فإنهم يدركون أنها ترمي للمصلحة العامة؛

2- تعتبر الإجراءات المعقدة التي تمر بها العملية التشريعية ضمانا أكيدا لحقوق وحريات الأفراد وهذا ما من شأنه أن يقلل من الإفراط في فرض القيود التشريعية على الحريات العامة؛

3- تعتبر خصائص القاعدة القانونية التشريعية (التجريد، العمومية...) ضمانا لعدم انحراف هذه القاعدة القانونية عن هدفها في تحقيق الصالح العام⁽²⁹³⁾.

ومن أمثلة القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية القانون الفرنسي حول الرموز الدينية المؤرخ في 10 فيفري 2004، وهو القانون الذي يحظر تطبيقا للأنكية ارتداء رموز تدل على الانتماء الديني في المدارس والمعاهد الحكومية وهو ما تم النص عليه في المادة الأولى من هذا القانون⁽²⁹⁴⁾.

والملاحظ أن هذا القانون بالغ في تقييده لحرية إظهار الدين، إذ وصل إلى حد المصادرة لها فضلا على أن المشرع الفرنسي يكون بذلك قد أفرغ الدستور الفرنسي من محتواه إذ كفل هذا الأخير

(²⁸⁹) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 195-196.

(²⁹⁰) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 196.

(²⁹¹) - المادة 05 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

(²⁹²) - المادة 06 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789.

(²⁹³) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 197.

(²⁹⁴) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 11،

2004، ص 189-190.

حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد، خاصة وأن الحجاب يعتبر فرضاً على المرأة المسلمة وهو ما نصت عليه الأدلة الشرعية القاطعة، ونستغرب من إصدار المشرع الفرنسي لهذا القانون في بلد يفتخر بأنه معقل للحرية، وأنه أول من علم البشرية أصول هذه الحرية.

أما المشرع العراقي، فقد مارس تقييد هذه الحرية حينما تكون متقاطعة مع النظام العام والآداب العامة وأنها تمس حريات الأفراد والآخرين في المجتمع، ومن ذلك القانون الذي أصدره رقم 105 لسنة 1970م المسمى " قانون تحريم النشاط البهائي " والذي يحظر على كل شخص تحبيذ أو ترويج أو الانتساب لأي محفل أو جهة تعمل على تلقين أو نشر البهائية، ويقضي هذا القانون كذلك بغلق المحافل البهائية في العراق، فضلاً عن العقوبات المقررة لكل من يخالف ذلك. وقد برر المشرع إصدار هذا القانون بأن البهائية ليست من الأديان المعترف بها وهي بذلك مخالفة للنظام العام السائد في العراق⁽²⁹⁵⁾.

***القيود الإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

يقوم التشريع في الأصل بمهمة تحديد الإطار الذي تتحرك فيه الحريات العامة، تماشياً مع ما وضعه الدستور من قيود، غير أنه توجد حالات، يتم فيها تقييد الحريات العامة من خلال قرارات إدارية تصدرها السلطة التنفيذية، ويرجع البعض منح السلطة التنفيذية هذا الاختصاص إلى أن السلطة التشريعية في الواقع لا يمكنها أن تنظم كافة شؤون الحريات العامة وممارستها وتنسيقها وفقاً لمختلف الملابسات والظروف وذلك لوجود عقبات تحول بينها وبين التنظيم الكامل لممارسة الحريات العامة في إطار النظام العام والآداب العامة ومن أهم هذه العقبات.

1- بعد السلطة التشريعية عن الواقع اليومي الذي يعيشه الأفراد؛

2- التعقيدات التي تمر بها العملية التشريعية؛

3- صعوبة انعقاد البرلمان، فإذا طرأت ظروف خارج فترة انعقاده، فلا يمكن معالجتها إلا بعد

انعقاده، فضلاً عما تقدم، فإن الإدارة بحكم وظيفتها مكلفة بحماية النظام العام من خلال نشاطها

الضبطي وهي في ذلك تنفذ التشريعات، لكن، قد يواجه الإداريون ظروفًا متغيرة تقتضي توسعاً

في المعاملة من قبل الإدارة لتحقيق الصالح العام، فتكتسب بذلك الإدارة خبرة أثناء قيامها

بعملها⁽²⁹⁶⁾.

لذلك، فمن الضروري الاعتراف للإدارة باستخدام الوسائل المناسبة لتقييد الحريات العامة، بما يحقق التوازن المطلوب بين تمتع الأفراد بحرياتهم من جهة وتحقيق المصلحة العامة من جهة أخرى، لكن على الإدارة وهي بصدد تقييد الحرية الدينية، ألا تخالف قواعد المشروعية، فإذا أصدرت قراراً إدارياً

(²⁹⁵) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 200-201.

(²⁹⁶) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 202.

لتقييد إحدى الممارسات العبادية، فيلزم أن يصدر هذا القرار ممن يملك الاختصاص في إصداره، وضمن الإجراءات التي رسمها القانون، وألا يخالف محل القرار القواعد القانونية المرعية، كما يشترط أن تبتغي الإدارة من قرارها تحقيق المصلحة العامة، وفي حالة ما إذا أصدرت قرارا يقيد الحرية الدينية لطائفة معينة بلا مبرر، فإن القضاء يوقفها عن ذلك إعمالاً لمبدأ المشروعية وحماية للحرية الدينية⁽²⁹⁷⁾.

وهو ما حدث مثلاً في القضية رقم 538 التي رفعها حنا سليمان جرجس، وادعى فيها أنه أقام بناء خصصه فيما بعد للصلاة مع أخوانه الأقباط الأرثوذكس، وأطلق عليه اسم كنيسة القصاصين وصدر قرار إداري بإيقاف الشعائر الدينية بالكنيسة حتى يصدر مرسوم ملكي، وقد طلب المدعي إبطال هذا القرار الإداري، وفي ديسمبر 1952م أصدر مجلس الدولة المصري حكماً بإلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية عام 1950م بإيقاف الشعائر الدينية بكنيسة القصاصين بالإسماعلية، وقرر الحكم جواز إقامة الشعائر الدينية في أي مكان لهذا الغرض، وأنه لا يحق لوزارة الداخلية وقف تعطيل هذه الشعائر لأنه لا يدخل في اختصاصاتها منع الاجتماعات الدينية وتعطيل الشعائر لمنافاة ذلك للحرية الفردية، ولحرية العقيدة والعبادة، وأنه ليس في القوانين واللوائح ما يمنع حرية الاجتماع لممارسة الطقوس الدينية في مكان مملوك للمدعي، كما ترى المحكمة أن الدستور يحمي هذه الحريات ما دامت لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، لذلك يتعين إلغاء الأمر المطعون فيه⁽²⁹⁸⁾، كما يلاحظ صدور العديد من القرارات من طرف السلطات الإدارية الفرنسية تقيد من خلالها الحرية الدينية⁽²⁹⁹⁾.

الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية

إن القيود التي تفرض على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هي في الواقع وسيلة لتوازن دقيق بين مصالح الأفراد من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، ومن خلال ما ورد في أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، يتبين لنا أن معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان⁽³⁰⁰⁾. تنص على أنه حتى يتسنى للدول الأطراف تقييد هذا الحق يجب أن تتوافر شروط محددة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجوب النص على القيد في القانون

يختلف المجتمع السياسي المنظم عن المجتمع البدائي في كونه يخضع لحكم القانون، فتتنظيم الحركة العامة داخل هذا المجتمع لا يتم إلا من خلال القانون الذي ينظم العلاقات بين أفرادها، وبذلك يتصف القانون بأهمية كبرى ويلعب دوراً متميزاً في تسهيل شؤون الأفراد، وتحديد حقوقهم وواجباتهم بصفة عامة، ويخضع له الحكام والمحكومين على السواء، وتتمتع الدولة بموجبه بصلاحيات واسعة

⁽²⁹⁷⁾ – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 203.

⁽²⁹⁸⁾ – عوض شفيق، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائهم الدينية، 2009/02/12، ص 2. متوفر بالموقع: <https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

⁽²⁹⁹⁾ – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

⁽³⁰⁰⁾ – المادة 2/29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 3/18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة 3/1 من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، والمادة 2/9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والمادة 3/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

تتراوح بين الإكراه والتسامح، إذ لا بد من الإكراه تجاه كل المسائل التي من شأنها أن تهدد أمن الدولة أو المجتمع بالخطر، حيث تفرض السلطة قيوداً صارمة على الحريات العامة للأفراد حفاظاً على كيان الدولة، ويعد القانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه القيود، غير أن هذا القانون الذي يمنح الدولة الإمكانيات الضرورية لأداء مهامها في تسيير الشؤون العامة وتنظيمها، يفرض عليها أيضاً قيوداً تمنعها من انتهاك حقوق الأفراد وحرياتهم⁽³⁰¹⁾.

وتكون الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان هي المسؤولة الأولى عن حماية الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقيات، وهي في هذا الصدد تتمتع بهامش تقديري، أكدت عليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، لذا، فإن السلطات الوطنية للدول الأطراف لها سلطة تقديرية في تحديد الظروف التي من خلالها تبرر إخضاع هذه الحقوق والحريات المقررة إلى قيود تحد من التمتع بها وممارستها، وعلى هذا الأساس، كان من الطبيعي، أن تشترط الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بأن تكون هذه القيود منصوصاً عليها في القانون الساري المفعول داخل الدولة الطرف المعنية⁽³⁰²⁾.

ويمكن القول أن نظرية الهامش التقديري تساهم إلى حد كبير في حل إشكالية التضاد بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية الثقافية والإيديولوجية، إذ تستند هذه النظرية إلى فكرة مضمونها أن التناسب والتكامل بين الأنظمة الوطنية، والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان لا يعينان التماثل بين هذه الأنظمة الوطنية المختلفة للدول الأطراف في هذه الاتفاقيات، وبذلك ينصرف مفهوم الهامش التقديري إلى الحرية المتاحة للدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان لتطبيق وإعمال الحقوق والحريات الواردة فيها، فإن أخفقت في ذلك، تصبح هذه المهمة واقعة على عاتق هيئات الرقابة الاتفاقية⁽³⁰³⁾.

وقد أشارت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إلى نظرية الهامش التقديري صراحة لأول مرة في قضية Handy Side، حيث أوضحت أن اتصال الدول الأطراف المباشر والمستمر بالظروف الموجودة داخلها تجعل سلطات الدولة في مكان أفضل من القضاء الدولي لإعطاء رأي يتعلق بضرورة قيد معين على أحد الحقوق المقررة، وكشفت أحكام المحكمة عن حقيقة أن تطبيق هذه النظرية دفع المحكمة في بعض الحالات إلى الامتناع عن إعلان خرق للاتفاقية بحجة أن سلوك الدولة المشتكى عليها قد ضمن حدود الهامش التقديري المتروك لسلطاتها الوطنية، كما طبقت المحكمة هذه النظرية كذلك في

() - خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005، ص 251-301.
253.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 82.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،³⁰³
ص 91-92.

حال القول بوجود التزامات إيجابية واقعة على عاتق الدول، إذ جعلت المحكمة هذه الالتزامات محكومة بالهامش التقديرى للدول⁽³⁰⁴⁾.

ونظرا لأهمية الهامش التقديرى، استندت إليه الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في اشتراطها لوجوب النص على القيد في القانون، ونشير في هذا الصدد على أن المقصود بالقانون في اللغة القانونية هو مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع والتي تنظم العلاقات والروابط، ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالفها⁽³⁰⁵⁾.

ويطلق اصطلاح القانون بمفهومه الضيق على القواعد المكتوبة التي تصدرها السلطة التشريعية، أما المعنى الواسع له، فهو القواعد القانونية العامة التي تشمل إلى جانب التشريع، مختلف الأنظمة واللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية في شكل مراسيم وقرارات⁽³⁰⁶⁾.

ويمكن القول بأن الهيئات الاتفاقية للرقابة قد فسرت شرط "وجوب النص على القيد في القانون". تفسيراً واسعاً، فأوضحت أن لفظ القانون لغايات تطبيق هذا الشرط ينصرف إلى النص القانوني النافذ بصرف النظر عن مصدره، فقد يكون تشريعاً أو أنظمة أو لوائح وتعليمات، وقد يكون حكماً قضائياً في حالة الدول الأطراف التي تأخذ بنظام السوابق القضائية، والملاحظ في هذا الصدد أن المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان لم تأخذ بالتفسير الموسع الذي أخذت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وطبقت مفهوماً ضيقاً ومحدوداً للقانون يقتصر على التشريع⁽³⁰⁷⁾.

لكن السؤال الذي أثير بحق من طرف المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان هو هل مجرد ورود القيد في نص قانوني وطني يمنحه الصفة الشرعية؟ وقد وجدت المحكمة أن الإجابة على هذا السؤال تكون بالنفي، وأن وجود قاعدة قانونية في القانون الوطني لإحدى الدول الأطراف لا يكفي لوحده لتشكيل مفهوم "القانون" المنصوص عليه في الاتفاقية، فهناك مواصفات يجب أن يتمتع بها ليصبح جديراً بمقصود الاتفاقية، وقد أوضحت المحكمة هذه المواصفات كما يلي: "يجب أن يكون القانون أولاً معلوماً ومعروفاً، وأن يكون مصاغاً بشكل دقيق، بما فيه الكفاية ليسمح للمخاطبين به أن ينزلوا على مقتضاه"⁽³⁰⁸⁾.

وعليه، فإنه لتحقيق شرط "وجوب النص على القيد في القانون"، يشترط أن يكون القانون دقيقاً ومحدداً ومعلوم الآثار والنتائج، فلا يكفي مجرد النص على جواز التقييد في القانون، بل يفترض أن يعرف

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص178.

() - محمد حسين منصور، نظرية القانون - مفهوم وفلسفة وجوهر القانون، طبيعة وخصائص القاعدة القانونية، مصادر القانون وتطبيقه، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص47.

() - محمد الصغير بعلي، المرجع السابق، ص15.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص88.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص171.

القانون الشروط الخاصة بتقييد الحقوق والحريات بدقة من خلال وضوح الصياغة ولا شك في أن ذلك يساعد الأفراد على معرفة القواعد التي تحكم معاملاتهم والتعرف بالتالي على حقوقهم وواجباتهم لضبط سلوكهم وفق الشروط المنصوص عليها في هذا القانون، ولعل الأمر الأهم هو أن يتمتع المخاطبون بالقانون بالحماية المناسبة في مواجهة التعسف الذي قد يصدر عن السلطات العامة، لذا يجب أن يكون هذا النص القانوني واضح الدلالة لتمكين الأشخاص من التمتع بالحد الأدنى من الحماية والذي يتفق مع فكرة سيادة القانون في مجتمع ديمقراطي⁽³⁰⁹⁾.

غير أن اشتراط الدقة في النص القانوني المتضمن لهذا القيد هو شرط نسبي، ذلك أن المطلوب هو المعقولية لا المطلقة في الدقة، فالقانون ينبغي أن يكون محددا ومفصلا بخصوص الشروط والظروف المبررة للتقييد، وأن لا يهدر جوهر الحق محل التقييد، فالأصل أن يقتصر دور القانون على تنظيم الحقوق والحريات بما يكفل ممارستها وليس الحد منها⁽³¹⁰⁾.

وهكذا، يمكن القول بأنه يشترط في القانون الذي يتضمن القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، أن يكون معلوما ومعروفا ودقيقا ومحددا حتى يعبر عن مقصود القانون الوارد في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

ثانيا: مشروعية الهدف أو الغاية

حتى يكون تقييد الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان للحقوق والحريات القابلة للتقييد مشروعاً، ينبغي على هذه الدول تحقيق غاية أو غرض مشروع من ذلك، فإذا لم يتوفر مثل هذا الغرض يتعذر القول بوجود مبرر يسمح فعلاً بتقييد هذه الحقوق والحريات⁽³¹¹⁾.

والملاحظ أن الغرض المشروع للتقييد والمنصوص عليه صراحة في معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان والمتعلق بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن تتوخى السلطات العامة في الدولة تحقيق أو حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق وحريات الآخرين داخل المجتمع، وبذلك يتبين أن النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تتضمن عددا كبيرا من الأسباب التي تتيح للدول الأطراف تقييد الحقوق والحريات القابلة للتقييد، وأن هذه المبررات (الأسباب) واردة بعبارة وألفاظ فضفاضة وواسعة، وأغلبها يصب في فكرة النظام العام.

ويبدو أن سعة الألفاظ الواردة في هذه الاتفاقيات تفتح الباب أمام الدول الأطراف، لإفراغ هذه الحقوق والحريات المعترف بها من مضمونها عن طريق فرض قيود على التمتع بها وممارستها استجابة لهذه المفاهيم، وبالتالي يسهل على الدول التي تتهم بخرق هذه الحقوق والحريات الواردة في النصوص

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³⁰⁹ السابق، ص82-83 ومحمد حسين منصور، المرجع السابق، ص208.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹⁰ السابق، ص83.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،³¹¹ المرجع السابق، ص171.

الاتفاقية لحقوق الإنسان إيجاد الذرائع والمبررات الداعمة لسلوكها، ومن هذه الناحية تتضح أهمية اشتراط المشروعية في الغاية المتوخاة من وراء التقييد، ونشير في هذا الخصوص إلى أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وجدت ذاتها في بعض الحالات في موضع لا يسمح لها بالبت بسهولة في صحة إدعاءات الدول بوجود حالات تبرر لها تقييد الحق قيد البحث من طرف المحكمة⁽³¹²⁾.

وقد رأت لجنة حقوق الإنسان في 9 نوفمبر 1989م في البلاغ رقم 1986/208م، بيهندر ضد كندا أن شرط قيام المنتمين إلى طائفة السيخ بوضع خوذة واقية للرأس أثناء العمل مبرر بموجب المادة 3/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وذلك دون أن تحدد أسباب التقييد التي أثّرت بالإضافة إلى ذلك لم ترى اللجنة وجود تمييز بحكم الواقع ضد أتباع الديانة السيخية لأن التشريع "يعتبر معقولا ويهدف إلى تحقيق أغراض موضوعية تنسجم مع العهد"⁽³¹³⁾.

وتشير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أن التقييد يجب أن يقوم على أسس تتعلق بالسلامة والنظام والصحة العامة أو الأخلاق أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين، كما يجب أن يحقق هدفا مشروعاً⁽³¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بنطاق أحكام القيود الجائزة، يشدد تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإنسان رقم 22 على أن الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد يجب تفسيرها تفسيراً دقيقاً، فلا يسمح بفرض قيود لأسباب غير محددة فيها، حتى لو كان يسمح بها كقيود على حقوق أخرى محمية في العهد مثل الأمن القومي وسمعة الآخرين، ولا يجوز تطبيق القيود إلا للأغراض التي وضعت من أجلها، كما لا يجوز فرضها لأغراض تمييزية أو تطبيقها بطريقة تمييزية⁽³¹⁵⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2009م على أن الإجراءات التشريعية والإدارية، لا تكون متوافقة بوجه خاص مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، إذا طبقت هذه الإجراءات قيوداً ترمي إلى تمييز علني أو تفرقة تبعاً للدين أو المعتقد، وحتى إن كانت هذه القيود متوافقة مع حقوق الإنسان، يتعين على أجهزة الدولة عدم تطبيقها بصورة تمييزية أو لغرض تمييزي، وذلك مثلاً من خلال استهداف طوائف أو جماعات محددة⁽³¹⁶⁾.

ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي

() – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹² السابق، ص 83، ومحمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

⁽³¹³⁾ – "Civil and political rights, including the question if religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006, p.13.

⁽³¹⁴⁾ – Idem, p.15.

⁽³¹⁵⁾ – Ibid, p.15.

⁽³¹⁶⁾ – "Promotion and Protection of all human rights, civil, political, economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3, A/HRC/10/8, 6 January 2009, p.17.

ويقصد "بضرورة التقييد" مبدأ التناسب، وهو من المبادئ التي طورتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان من خلال ممارستها لوظيفتها، وتقوم فكرة التناسب في مجال تقييد الحقوق المحمية على أساس التوازن العادل بين متطلبات الصالح العام للمجتمع، وبين مقتضيات حقوق الأفراد⁽³¹⁷⁾. وقد كشفت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في الأحكام الصادرة عنها بخصوص الحقوق القابلة للتقييد بوضوح عن مضمون مبدأ التناسب، فأوضحت أن فحص قانونية تقييد أحد هذه الحقوق أو أكثر، يتم من خلال ثلاثة مستويات تتمثل في: مدى استجابة التقييد لحاجة اجتماعية ماسة، ملائمة التقييد لهدف مشروع من الأهداف المذكورة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لهذه الغاية، وكفاية الأسباب المعطاة من قبل السلطات الوطنية لتبرير تدخل كهذا، ويمكن أن يستنتج من هذه الشروط أن تدخل دولة من الدول في أحد الحقوق الواردة في الاتفاقية أو أكثر أو تقييدها لها، قد يكون لغرض مشروع يتعلق بالسياسة الاجتماعية للدولة، غير أن هذا التدخل أو التقييد لا يكون مبررا إذا كانت القيود المتخذة لا تتناسب مع ظروف الحالة وواقعها⁽³¹⁸⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م على أن عبء تبرير فرض القيود على حرية الشخص في الجهر بدينه أو معتقده يقع على عاتق الدولة وبالتالي، فإن حظر ارتداء الرموز الدينية الذي يقوم على مجرد الإفتراض وليس على وقائع يمكن إثباتها، يعد انتهاكا لحرية الفرد الدينية⁽³¹⁹⁾. وكما أكدت كذلك في توصياتها على وجوب احترام مبادئ الملائمة والتناسب احتراماً كاملاً⁽³²⁰⁾.

وقد شددت كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 عند تفسيرها للمادة 3/18 على أن تكون القيود المفروضة متعلقة مباشرة بالغرض المحدد الذي تستند إليه، وأن تكون متناسبة معه⁽³²¹⁾. ونشير في هذا الخصوص، إلى القضية التي عرضت أمام المحكمة الدستورية السويسرية والتي تضمنت طلب أحد أولياء الأمور إعفاء ابنته الطالبة المسلمة من دروس السباحة لأسباب دينية تتمثل في أن العقيدة الإسلامية تنهي الأطفال المختلطين (ذكر وأنثى) من السباحة معاً، غير أن هذا الطلب تم رفضه، وعندما طعن في القرار أمام مجلس التربية في مقاطعة زيورخ، قرر المجلس بدوره رفض الطلب، فرفع الأمر إلى مجلس الدولة في ذات المقاطعة، إلا أن هذا الأخير رفض طلبه، فلجأ إلى المحكمة الاتحادية السويسرية مستندا إلى حرية العقيدة التي تحول دون قبول ابنته السباحة المشتركة مع الطلبة الذكور، وقد استعرضت المحكمة ما نصت عليه المادة 9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع نفسه، ص 173.

(319) – "Civil and political rights...", E/CN.4/2006/5, Op. Cit, p.15.

(320) – Idem, p.19.

(321) – Idem, p.15.

بخصوص حرية العقيدة، وأكدت حقها في أن تقدر بحرية ما إذا كان هناك مساس بهذه الحرية أم لا، ولاحظت المحكمة أن هناك قواعد تنظم شروط الإعفاء من بعض المقررات المدرسية لأسباب دينية، وأنها حددت الأيام التي لا يدرس فيها الطلبة الكاثوليكيون واليهود، وأن الطلاب الذين يعتقدون أديانا، من حقهم الحصول على الإعفاء من بعض المقررات بناء على طلب ممثلهم القانوني لأسباب دينية، وقالت المحكمة أن المدرسة يجب أن تكفل التماسك داخل الفصول، وأن مراعاة الممارسات الدينية لمختلف الطلاب تخضع للقيود حين يغدو معها مستحيلا توفير تعليم فعال منظم، وذهبت المحكمة إلى أنه وفقا لمبدأ التناسب لا يجوز للمصلحة العامة أن تمس حقا أساسيا ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصالح الخاصة التي تواجهها، وأنه بناء على ذلك، يجب موازنة المصلحة العامة التي تفرض الالتزام بالانتظام في الدراسة مع مصالح الطالب في أن يعيش مع أسرته وفقا لمعتقداته الدينية، ورأت المحكمة في ضوء ذلك، أن التربية الرياضية وإن كانت تمثل جزءا مهما في التعليم الذي توفره الدولة، إلا أن هذا الهدف لا يتعطل تحقيقه بشدة، إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة لأن هذه الدروس تمثل جزءا صغيرا من مقرر التربية الرياضية، وأضافت المحكمة أنه لم يثبت لها أن الإعفاء من دروس السباحة المختلطة سوف يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، أو يضحى بنظام التعليم وفاعليته في المدرسة⁽³²²⁾.

ويتبين من خلال هذه القضية أن المحكمة قد استندت في حكمها الذي أنصف ولي الطالبة لمبدأ التناسب الذي لا يجيز للمصلحة العامة أن تمس بحق أساسي للفرد، ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصلحة الخاصة، وبعد الموازنة بين المصلحتين، رأت المحكمة أن شرط ملائمة التقيد لهدف مشروع غير متوفر في هذه القضية، ذلك أن الهدف المتمثل في الالتزام بالنظام المدرسي لا يتأثر بشدة إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة، خاصة وأن الإعفاء من هذه الدروس ليس من شأنه أن يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، ولا يؤدي إلى التضحية بفاعلية نظام التعليم.

وما تجدر الإشارة إليه، أنه لا يكفي أن تكون القيود متناسبة مع الهدف المشروع المراد تحقيقه ومع ظروفه الحالية، بل أن تكون أيضا " ضرورية في مجتمع ديمقراطي"، أي يجب أن تستجيب لحاجة اجتماعية ماسة وملحة، ولا تحتل التأخير أو التأجيل، وقد أوضحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الحاجة الاجتماعية الملحة يجب أن تكون متفقة مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي⁽³²³⁾.

ولم تعرف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فكرة "المجتمع الديمقراطي"، لكن أجهزة الرقابة المعنية بحقوق الإنسان سعت في اجتهاداتها المختلفة إلى توضيح سمات المجتمع الديمقراطي ومعايير تحديده، فالمجتمع الديمقراطي لغايات تطبيق هذا الشرط هو مجتمع يتسم بالتعددية والتسامح وبروح الانفتاح، كما أوضحت هذه الهيئات أن الديمقراطية لا تعني حصريا سيادة رأي الأغلبية، بل تتطلب إحداث توازن يضمن لجماعات الأقلية معاملة عادلة وحمايتها من أي تعسف قد تتعرض له بسبب وضعها في مواجهة

(- أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000، ص 105-106. ³²²
- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة المرجع ⁽³²³⁾
السابق، ص173.

وضع الأغلبية المهيمن داخل المجتمع، لذلك فإن الحقوق الضامنة للتعددية داخل المجتمع مثل حرية الدين والمعتقد تعد من الضمانات والقيم الأساسية في المجتمعات الديمقراطية⁽³²⁴⁾.

المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد قيدت الشريعة الإسلامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لدواعي معينة، كما نصت مختلف المواثيق والنصوص الاتفاقية، المتعلقة بحقوق الإنسان على المبررات التي بموجبها يقيد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي أخذت بها معظم الدول في تشريعاتها الوطنية، وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق إلى مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية، ثم مبررات تقييد هذا الحق في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

الشريعة الإسلامية

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحرية العقيدة وممارستها، وكفلت ذلك للأفراد، فإن على هؤلاء استعمال هذه الحرية وفق الضوابط الشرعية، تماشياً مع النظام العام داخل الدولة الإسلامية، واحتراماً لمشاعر أهلها وحقوقهم، وبذلك يمكن إجمال مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في عنصرين والذين سنتناولهما بالدراسة على التوالي:

أولاً: حماية النظام العام الإسلامي

لم أجد فيما تيسر لي الإطلاع عليه تعريفاً للنظام العام في الفقه الإسلامي، خلافاً لما هو عليه الوضع لدى فقهاء وشراح القانون، غير أن هذا لا ينفي تناول فقهاء الإسلام لمضمونه، وأهم المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، والتي من خلالها يمكن القول بأن النظام العام يقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة المتعلقة بمختلف مجالات الدولة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأخلاقية وفي مقدمتها الدينية، كما يمكن اعتبار كل الأوامر والنواهي الشرعية الخاصة بتحقيق المصلحة العامة الواردة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ص) بمثابة قواعد متعلقة بالنظام العام، فلا يجوز مخالفتها، لأن كل مخالفة لها تعد مخالفة للنظام العام، فضلاً على أن النظام العام يقوم على مبادئ تتصف بالعمومية والشمولية، والمرونة، وهو ما يجعلها صالحة التطبيق مهما تغير الزمان، والمكان باعتبارها ثابتة الأصل ومرونة التطبيق⁽³²⁵⁾.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع (324) السابق، ص 84.

- لمزيد من المعلومات أنظر: (325)

- محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ص416-417.

كما أن المحافظة على الأخلاق والآداب العامة، تعد من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام العام في الفقه الإسلامي، لذلك أعطاهما التشريع الإسلامي اهتماما كبيرا، فنص على مبادئها ومثلها العليا، وأوجب مراعاة تطبيقها في المجتمع، وحفظها مما قد يخل بها، نظرا لما يترتب على مخالفتها من إخلال ومساس بكيان المجتمع، لذلك قَرَنَها بالجزاء في الدنيا والآخرة وهو ما عزز ضمان تطبيقها وعدم الخروج عن إطارها⁽³²⁶⁾.

وعليه فالنظام العام في المجتمع الإسلامي، يقوم على الدعائم المادية، والدعائم المعنوية، وتحقيق هاتين الدعائتين، يتحقق استقرار النظام العام وباختلالهما يختل نظام المجتمع، وبذلك يتبين أن مضمون النظام العام في التشريع الإسلامي موسعا باتساع تدخلات الدولة الإسلامية التي شملت كل شعب الدين والدنيا، إذ لم تترك مجالا فيه تحقيق مصلحة عامة وضمان استقرار النظام العام من حفظ أمن وسكينة وصحة وآداب الأفراد، إلا وتدخلت بقواعدها وأحكامها الثابتة والصالحة لكل زمان ومكان لتنظيم شؤون هذه الدولة.

وعلى هذا الأساس يكون للإنسان مطلق الحرية، ما لم تصطدم هذه الأخيرة مع الغاية من تقريرها وبالإطار العام للإسلام، وقواعده، وعدم مخالفة النصوص الآمرة، فإذا اختلت المقاصد المشروعة، وأصبحت الحرية مجالا لهدم النظام العام الإسلامي والتأثير على العقيدة، تكون هذه الحرية عندئذ، تعمل على خلاف المقاصد المتوخاة منها لأن حفظ الدين من المصالح الضرورية، وهو مقدم على جميع المصالح⁽³²⁷⁾.

وقد أوجب الإسلام على غير المسلمين احترام النظام العام السائد في الدولة الإسلامية⁽³²⁸⁾، فأهل الذمة بمقتضى عقد الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية ومقابل تمتعهم بحرية ممارسة شعائهم الدينية في الدولة الإسلامية عليهم التقيد بقوانينها التي لا تمس عقيدتهم وحريةهم الدينية، باعتبار أنهم غير مكلفين بالتكاليف التعبدية للمسلمين كالزكاة والجهاد رعاية لشعورهم الديني بحيث لا يفرض عليهم ما هو من عبادات الإسلام، كما يحتفظون بأحكام أحوالهم الشخصية والاجتماعية وإن كان الإسلام يحرمها، كأحكام الزواج والطلاق، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، لكنه لا يتعرض لهم في ذلك بإبطال أو عتاب ما داموا يعتقدون حلها، فإذا جاءوا للإسلام ورضوا بالاحتكام إلى شرعه في أمر من هذه الأمور،

- أبو إسحاق إبراهيم اللحي الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى)، ص 4-5.

- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 1997، ص 28-31، 89.

- أنظر في ذلك⁽³²⁶⁾.

- منير حميد البياتي، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1994، ص 99-102.

- حليلة آيت حمودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 51.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 386⁽³²⁷⁾.

- إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172⁽³²⁸⁾.

يحكم بينهم بحكم الإسلام لقوله تعالى: «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»⁽³²⁹⁾، غير أن بعض الفقهاء يرون أننا مخيرون إذا احتكموا إلينا أن نحكم بينهم بشرعنا، أو نترك، فلا نحكم بشيء لقوله تعالى: «فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ، وَإِنْ تَعَرَّضَ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا، وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»⁽³³⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالنواحي المدنية والجنايئة ونحوها (الدماء، الأموال، الأضرار)، فشأنهم في ذلك شأن المسلمين "لهم مألنا وعليهم ما علينا" وينطبق ذلك على المعاملات المالية والمدنية كالبيع والإيجارات والشركات والحوالة وغيرها من العقود والتصرفات التي تنظم شؤون معاشهم، ويتبادل من خلالها الناس الأموال والمنافع، فما أجازته الإسلام من العقود، فهو جائز، وما حكم بفساده، فهو فاسد عند المسلمين وعند أهل الذمة، إلا ما استثناه العلماء لاعتقاد أهل الذمة حله كالخمر والخنزير على ألا يجاهروا بهما⁽³³¹⁾.

كما يلتزم أهل الذمة وفقا لأحكام النظام الإسلامي بدفع الجزية، وذلك بموجب عقد الذمة الذي يتضمن إقرار الذمي على دينه وعقيدته، وعدم التعرض له بسبب ديانته وحمايته من كل اعتداء سواء أكان داخليا أم خارجيا⁽³³²⁾. حيث يقول ابن قدامة: «ولا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول، والثاني التزام أحكام الإسلام»⁽³³³⁾.

ونشير إلى أن المستأمن وإن كان غير ملزم بالجزية، فإن عليه الالتزام بأحكام النظام الإسلامي التي يحددها بشأنه والتي لا تمس حريته الدينية⁽³³⁴⁾.

وبذلك، يتضح أن الإسلام اشترط على أهل الذمة مقابل حريتهم في العبادة أن يلتزموا بدفع الجزية واحترام النظام الإسلامي للدولة الإسلامية التي يعيشون في كنفها.

ويمكن القول بشكل عام أن الإسلام ورجالاته ضبطا من الناحية العملية حرية ممارسته الشعائر الدينية بما لا يتصادم مع النظام العام في الشريعة، فإشترطا ألا تؤدي هذه الحرية إلى الكفر والضلال، وأن تكون ممارستها بالحكمة، والموعظة الحسنة، وقد قيد الخليفة عمر "رضي الله عنه" مزاولة الشعائر الدينية بما لا يؤدي الآخرين ولا يضرهم ضررا بالغا، فقال لامرأة مسلمة مجذومة تطوف بالبيت الحرام:

— سورة المائدة، الآية (49).⁽³²⁹⁾

— سورة المائدة، الآية (42).⁽³³⁰⁾

— يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994، ص39-41.⁽³³¹⁾

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، في مجلة الحقوق⁽³³²⁾ كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 7، العدد3، 1983، ص315-316.

— موفق الدين بن قدامى وشمس الدين بن قدامة المقدسي، المغني "الشرح الكبير"، ج10، دار الكتاب العربي،⁽³³³⁾

بيروت، 1983، ص611.

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص⁽³³⁴⁾

«يا أمة الله لو جلست في بيتك لا تؤذين الناس»⁽³³⁵⁾. لقد قدر "رضي الله عنه" أن في وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم كلهم إلى عدوى الجذام⁽³³⁶⁾. ويتضح من هذا المثال أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تقيد حفاظا على صحة الأفراد واحترام حقوق الآخرين، فلا بد أن تتم هذه الممارسة في حدود مصلحة الجماعة. كما تجدر الإشارة إلى أن الردة الدينية لها تأثير على النظام العام للدولة الإسلامية وهو ما سيتم توضيحه من خلال ما يلي:

* الردة الدينية وعلاقتها بحماية النظام العام :

تعرف الردة في اللغة بأنها الرجوع عن الشيء إلى غيره، فالمرتد هو الراجع ومنه قوله تعالى: «ولا تتردوا على أدياركم فتقلبوا خاسرين»⁽³³⁷⁾.

أما اصطلاحاً، فهي الخروج من الإسلام إلى الكفر، وقد تم التعبير عن هذا الخروج بالارتداد وهو العودة إلى الوراء بعد أن تقدم بالهداية والرشد⁽³³⁸⁾، والمرتد هو المسلم الذي غير دينه، فلا يعتبر مرتداً من يغير دينه من غير المسلمين، وقد قرر القرآن الكريم عقوبة أخروية لمن يرتد عن الإسلام، حيث يتوعد المرتد بالعذاب الشديد وبالخلود في النار⁽³³⁹⁾. حيث يقول الله تعالى: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»⁽³⁴⁰⁾.

وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً»⁽³⁴¹⁾.

أما فيما يتعلق بالعقاب الديني المقرر للمرتد فقد اختلف الفقهاء في أمره، فمنهم من يرى قتل المرتد حداً لحديث رسول الله (ص) عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله (ص) قال: «من بدل دينه فأقتلوه»⁽³⁴²⁾، وكذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص): «لا يحل دم امرئ مسلم يقول لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽³⁴³⁾.

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145. ⁽³³⁵⁾

— أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 46. ⁽³³⁶⁾

— سورة المائدة، الآية (21). ⁽³³⁷⁾

— محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (بدون معلومات أخرى)، ص 154. ⁽³³⁸⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 152. ⁽³³⁹⁾

— سورة البقرة، الآية (217). ⁽³⁴⁰⁾

— سورة النساء، الآية (137). ⁽³⁴¹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 151. ⁽³⁴²⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 126. ⁽³⁴³⁾

ويرى الاتجاه الآخر أن عقوبة المرتد ليست محددة من قبل الشارع وعليه، فالردة جريمة لا يعاقب عليها بالقتل حدا بل مقرر لها عقوبة تعزيرية، غير أن الاتجاهين متفقان على أن الردة تعتبر جريمة خطيرة⁽³⁴⁴⁾.

ويتفق الرأي الثاني مع ما ذهب إليه الأستاذ محمد شيامي Mohemmed Chiadmi في شرحه للردة على هامش ترجمته للقرآن الكريم حيث قال: "الردة [أي تراجع المسلم أو المسلمة عن دينه (أو دينها)] تعد إثما كبيرا في الإسلام لكن الحكم بالإعدام الواجب بالنسبة إلى هذا العمل لا يتعلق بالإنسان الذي يقوم به كخيار روعي أو لدوافع شخصية. إن حكم الإعدام المذكور في القرآن [84/4] وفي حديث الرسول (ص) "من بدل دينه أقتلوه" [حديث صحيح، رواه البخاري] يتعلق بالمرتدين الذين يستهدفون خيانة المسلمين والتجسس عليهم في حالة النزاع. لقد إعتنق بعض الناس خلال عهد الرسول (ص) الإسلام ظاهريا، بهدف التغلغل في معسكر المسلمين والتجسس عليهم. هذا الصنف من المرتدين هو الذي خصه القرآن في [(217/2)؛ 54/5] بعقوبة الإعدام"⁽³⁴⁵⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن تنفيذ عقوبة المرتد، سواء القتل كما ذهب إلى ذلك الجمهور أو الحبس على رأي الأقلية، ليست متروكة لأفراد المجتمع، بل تتولى هذا الأمر الدولة الإسلامية ممثلة في جهازها القضائي، إضافة إلى أن المتهم بالردة تعطى له فرصة للتوبة قبل تنفيذ العقوبة، وحددها بعض الفقهاء بثلاثة أيام وبعضهم بأقل وبعضهم بأكثر وذهب آخرون إلى أنه لا يستتاب أبدا، وقد استثنى جمهور الفقهاء من الاستتابة الزنديق لأنه يبطن غير ما يظهر، وكذلك ساب الرسول (ص) فقالوا لا توبة له⁽³⁴⁶⁾.

إن الاجتهاد الفقهي ورغم اختلافه في مسألة نوع العقوبة التي يجب تطبيقها على المرتد، يجب استثماره، وعدم الاستغناء عن أي رأي فيه، وذلك من خلال تحديد الردة حيث أن الأقوال، والأفعال المحققة لجريمة الردة ليست على ذات المستوى، إذ قد تختلف أوضاع وأحوال، ومقاصد المرتدين⁽³⁴⁷⁾. وتجدر الإشارة إلى أن منطق الإسلام وفلسفته لا ينطلقان من حيث أن قضية الردة والحكم المترتب عليها تقييد لحرية الفرد بتغيير دينه، وإنما ينطلقان أساسا من واقعة حدثت في صدر الإسلام دبرها اليهود الذين لجؤوا إلى المدينة بعد دخول جميع أهلها العرب إلى الإسلام، فأرادوا التآمر على المسلمين وذلك بدخول بعضهم للإسلام، ثم يرتدوا عنه بغرض زرع الشك في أوساط المسلمين حديثي العهد بالإسلام ولتضليلهم في معتقداتهم وجمع المعلومات عن المسلمين لتزويد العدو بها، فكانت طائفة منهم تظهر الإيمان أول النهار ويصلون مع المسلمين صلاة الفجر، وفي آخر النهار يرتدوا إلى دينهم، حيث يقول الله تعالى: «

(344) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.

(345) - Le Noble Coren . Nouvelle traduction française du sens de ses versets, traduit par Mohemmed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007, p. 648.

(346) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 157.

(347) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 153.

وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار، واكفروا آخر النهار لعلمهم يرجعون»⁽³⁴⁸⁾.

وعلى هذا الأساس لم يكن أمام السنة الشريفة في ذلك الوقت لمنع تلك المكائد الخطرة التي تشكل تهديداً لأمن المجتمع واستقراره بواسطة النيل من أسسه العقائدية، إلا أن تطبيق أقصى حد للعقوبة ضد هؤلاء الخونة والمتآمرين، ذلك أن المسلم المرتد هو في حكم من يرتكب خيانة عظمى للإسلام، وأمته وهو في عصرنا الحالي أشبه بالخيانة للوطن إذا بدل الفرد ولائه لوطن آخر وقوم آخر بدل وطنه وقومه ومن هنا تتضح أهمية تطبيق أقصى درجات العقوبة بحق المرتد⁽³⁴⁹⁾.

غير أن المفهوم الغربي جعل حرية تغيير الدين أو المعتقد من صور الحرية الدينية، وهو ما يثير لدى المسلمين قضية شديدة الخطورة تتمثل في الردة، كما أن المفهوم الغربي صور مسألة الحكم الذي رتبته الإسلام على المرتد بأنها مظهر من مظاهر محاربة حرية الرأي والمعتقد وهو ما يتعارض مع تصور المفهوم الإسلامي للموضوع، والذي يربط بين الردة والثورة على المجتمع، ونظام الحكم، ذلك أن الدولة الإسلامية تقوم على العقيدة والخروج عليها بالارتداد عنها خروج على الدولة⁽³⁵⁰⁾.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الردة التي لا تتجاوز فكر صاحبها ولا تتجسد في أقوال وأعمال ظاهرة لا يعاقب عليها في الدنيا، أما التجروء بالتعبير عن ذلك، فليس له هدف إلا زعزعة النظام العام، والعبث بحرمة وهيبته⁽³⁵¹⁾.

وإذا ما تأملنا القوانين والدساتير الوضعية نجد أنها وإن كانت لا تعاقب على تغيير الدين إلا أنها تأخذ بنظرية الشريعة الإسلامية، وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدول الديمقراطية في الغرب كانت تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرها جريمة، ولا تتسامح أبداً في الخروج على أصول معتقداتها السياسية أو أصولها الإيديولوجية ديمقراطية كانت أم غيرها⁽³⁵²⁾.

« ولقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية، فهل توافق على ذلك، وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني؟، فأجاب على الفور: لا بالطبع لأن البرلمان في هذه الحالة المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني، ويقدم ديكتاتورية البلوكتاريات التي هي صورة الحكم الشيوعي، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده ذاتها، وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي أقامت عليها الدولة دستورها ومؤسساتها السياسية »⁽³⁵³⁾.

— سورة آل عمران، الآية (76).⁽³⁴⁸⁾

— صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية - دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، المرجع السابق، ص 146-147.

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.⁽³⁵⁰⁾

— حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1،⁽³⁵¹⁾

1995، ص 171-172.

— محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984، ص239.⁽³⁵²⁾

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 145.⁽³⁵³⁾

ولذلك نجد أن الفقرة (3) من المادة (18) من العهد الدولي تجعل حرية المعتقد في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام⁽³⁵⁴⁾.

وبذلك الخلاف بين الإسلام، والقوانين الوضعية خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافاً على ذات المبدأ، فالشريعة تعتبر الإسلام أساس النظام الإسلامي، فتعاقب على الردة لتحمي هذا النظام، أما القوانين الوضعية فإنها لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذاهب الاجتماعية⁽³⁵⁵⁾، فكان من الطبيعي ألا تحظر تغيير الدين وتحظر فقط كل مذهب أو إيديولوجيا مخالفة للمذهب والإيديولوجيا التي أسس عليها نظام الجماعة.

وهكذا، فإن عقوبة المرتد لم ينظر إليها الفقهاء من زاوية قمع حرية الرأي، أو الفكر أو حرية المعتقد بدليل قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽³⁵⁶⁾، كما أن الإسلام أباح للناس أن يفكروا، وألا يعتقدوا إلا ما يعتقدونه الحق، وترك مسألة الاعتقاد للحرية الكاملة، فإذا ارتضاه الشخص بحرية واقتناع ودخل فيه فعليه أن يلتزمه⁽³⁵⁷⁾.

ثانياً: احترام مشاعر المسلمين

إن حرية الإيمان لا تتم حتى يضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائر هذا الدين وإظهار عبادته، وهذه الأخيرة لا تتم حتى يحفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم، وكذا ممارسة شعائرهم، وأن لا يحاول الإضرار بهم أو أن يفسد عليهم دينهم، فإن فعل مثل هذا الأمر، مع ضمان حرية إيمانه وشعائره — يُؤخذ بما أدى به غيره⁽³⁵⁸⁾.

لذلك لا يجوز لغير المسلمين المساس بالشعور الديني للمسلمين الذين يعيشون بين ظهرانهم⁽³⁵⁹⁾. وأن يُراعوا حرمة الدولة الإسلامية التي تكفل لهم الرعاية والحماية⁽³⁶⁰⁾. فلا يجوز لهم التطاول على الإسلام والمسلمين وذلك بالامتناع عما فيه غضاظة للمسلمين، أو انتقاص لدينهم، كذكر الله تعالى، أو كتابه، أو رسوله أو دينه بسوء، لأن إظهار مثل هذه الأفعال فيه استخفاف بالمسلمين، وطعن في الإسلام، والذميون لم تعقد لهم الذمة للمجاهرة بمثل هذه الأمور⁽³⁶¹⁾، بل عليهم التمتع بحريتهم الدينية وفق الضوابط المقررة لهم، وغير مسموح لهم بالتعدي على مقدسات المسلمين، لأنهم إن فعلوا ذلك، جاز للحاكم المسلم معاقبتهم لما اقترفوه من إخلال بالنظام العام، وقد ذكر أحد النصارى النبي (ص) بسوء القول بحضرة الصحابي عرفة بن الحارث — رضي الله عنه- فرفع الأمر إلى الوالي عمرو بن العاص

(354) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 142.

(355) — وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 156.

(356) — سورة البقرة، الآية (256).

(357) — محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 153.

(358) — حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 207.

(359) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172.

(360) — يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.

(361) — عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، المرجع السابق، ص 322.

— رضي الله عنه—، فقال عمرو: قد أعطيناهم العهد، فقال عرفة: ماعاذ الله أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على سب الله ورسوله، وإنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم مالا طاقة لهم به، وأن نقاتل من ورائهم، وأن نخلي بينهم وبين أحكامهم، إلا أن يأتونا، فنحكم بينهم بما أنزل الله، فقال عمرو: صدقت⁽³⁶²⁾.

ويجب على غير المسلمين في البلاد الإسلامية الامتناع عن إظهار شرب الخمر، وأكل الخنزير، ونحو ذلك مما هو محرم في دين الإسلام، كما يمنع عليهم بيعها للمسلمين لما في ذلك من إفساد للمجتمع الإسلامي، وعليهم عدم إظهار الأكل والشرب في نهار رمضان مراعاة لعواطف المسلمين، وأن كل ما يعتبر منكرا ويكون مباحا في دينهم، عليهم إن فعلوه أن لا يعلنوا به، ولا يظهروا في صورة تحدي لجمهور المسلمين⁽³⁶³⁾.

كما لا يجوز إظهار شعار الكفر في دار الإسلام كإظهار الصليب والأعياد، لأن فيه استخفافا ظاهرا بالملة الإسلامية، وتحديا لأهل الدار، وقد التزموا في الشروط العمرية المباركة بقولهم "ولا نضرب نواقيسنا إلا ضربا خفيفا في جوف كنائسنا"، ويرجع منع ضرب الناقوس لأنه داعي الكفر وأنه من أعظم شعائره، كما أن الآذان عند المسلمين أعظم شعائر التوحيد، وقد كتب عمر بن عبد العزيز أن أمنعوا النصارى من رفع أصواتهم في كنائسهم، فإنها أبغض الأصوات إلى الله عز وجل، وأولاها أن تخفض⁽³⁶⁴⁾.

كما منعوا كذلك من إظهار أعيادهم كالشعائين والباعوث وهو اليوم الذي يخرجون فيه كما يخرج المسلمون لصلاة العيد، فيمنعون من إظهار الاجتماع، أما إذا قاموا بذلك في الكنائس فلا اعتراض عليه، وتشديد الإسلام على ذلك هو لصيانة الدار وأهلها، والسعي لإزالة الكفر، وقد نهى الإسلام عن حضور أعيادهم واعتبرها الله تعالى زورا لقوله: «والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما»⁽³⁶⁵⁾.

وكذلك عليهم التقيد بضوابط المناقشات الدينية لأنها وإن أباحتها الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعني أن يروجوا للعقائد، والأفكار الهدامة التي تتنافى مع عقيدة الدولة الإسلامية، ذلك أنه ليس من الحرية الدينية استغلال النقاش الديني لنشر الكفر والإلحاد في المجتمع المسلم بدعوى حرية إبداء الرأي في القضايا الدينية⁽³⁶⁶⁾.

الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

القانون الدولي لحقوق الإنسان

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 174.⁽³⁶²⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.⁽³⁶³⁾

— سليم سرار، استيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة

الحاج لخضر، باتنة، 2005، ص 45-47.

— سورة الفرقان، الآية (82).⁽³⁶⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172-173.⁽³⁶⁶⁾

لتوضيح القيود المفروضة على الحق في حرية ممارسة لشعائر الدينية في النظم القانونية، ينبغي معرفة المبررات التي تبرر فرض القيود اللازمة لممارسة هذا الحق. ومن خلال استقراء مختلف النصوص القانونية، سواء ما تعلق منها بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، أم التشريعات الوطنية، نجدها تشير إلى مبررات عديدة، قد يكون بعضها داخلا ضمن البعض الآخر، لذلك سنقتصر على دراسة المبررات الأساسية المتمثلة في حماية النظام العام، حماية الآداب العامة وإحترام حقوق الآخرين وحياتهم.

أولا: حماية النظام العام

حتى نتضح لنا هذه الفكرة جيدا، يجب أولا أن نعرف المقصود من النظام العام، ثم علاقته بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي:

1- تعريف النظام العام:

لم تضع التشريعات تعريفا محددا للنظام العام، رغم إشارة مختلف النصوص القانونية والأحكام القضائية لهذه الفكرة، وورود العديد من تطبيقاتها في مختلف فروع القانون، سواء أكان القانون العام أم الخاص، وذلك نظرا لاتساع مضمون هذه الفكرة ومرونتها، وهذا ما جعل تعريفها يثير جدلا حادا في الفقه، وقد اختلفت وتعددت التعريفات الفقهية والقضائية تبعا لاختلاف وتعدد وجهات النظر في تناولها، ولعل اختلاف هذه التعريفات هو الذي صعب في تحديد وتقييد مدلول هذه الفكرة، غير أن هذا الاختلاف لم يمنع القيام بمحاولات عديدة لصياغة فكرة النظام العام، ووضعها في إطار قانوني محدد، فمن غير المقبول منطقيا ترتيب آثار قانونية على فكرة ينقصها التحديد، مع الإشارة إلى أن جل هذه التعريفات، رغم اختلافها في الألفاظ والعبارات، فإنها تلتقي حول فكرة حماية المصلحة العامة. ولتحديد معنى النظام العام، سنتطرق إلى التعريفات التي وضعها بعض الفقهاء، وإلى ما ذهب إليه الاجتهاد القضائي في هذا الخصوص.

أ- تعريف فقهاء القانون للنظام العام:

بالرجوع إلى فقهاء وشرّاح القانون، نجد بأنه قد وردت عنهم تعاريف عدّة لفكرة النظام العام، وخاصة حين دراستهم لما يميز القواعد الآمرة عن القواعد المكملّة⁽³⁶⁷⁾. - ففي الفقه الغربي، نجد أن الفقيه إسمان Eisman يعرفه بقوله: «قواعد النظام العام هي تلك الموضوعة لحماية المصالح حتى الفردية منها، والتي تعتبر أساسية للمحافظة على سلام وازدهار المجموعة الاجتماعية (Group Social) موضوع الاهتمام»⁽³⁶⁸⁾.

— محمد حسنين، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (367)

1986، ص36.

— مصطفى العوجي، القانون المدني - العقد مقدمة في الموجبات المدنية، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، (368)

ط1، 1990، ص402.

ويعاب على هذا التعريف أنه وإن كان قد تطرق لأهم الأسس التي يقوم عليها النظام العام "حماية المصلحة"، غير أنه تعرض لها بشكل مجمل، حيث جعل المصلحة العامة والخاصة في نفس الدرجة، دون أن يبين أيهما أكثر مساساً بالنظام العام، فإذا كان النظام العام يقوم على أساس حماية المصالح العامة التي تتعلق بالنظام الأعلى للدولة، فإن ذلك لا ينفي القول بأنه يتعلق أيضاً ويحمي بعض المصالح الخاصة، لأنه من المصالح الخاصة ما فيه تحقيق للمصالح العامة، ومن المصالح العامة ما فيه تحقيق وحماية للمصالح الخاصة في الغالب (369). كما أن التعريف تعرض لذكر جانب من جوانب النظام العام فقط وهو حفظ سلام وأمن المجموعة في حين النظام العام أعم من أن يقتصر على هذا الجانب.

وعرفه العميد "ذكي" بأنه: "المصلحة الاجتماعية أيًا كانت، والتي تمثل النهج المتعارف عليه في دولة معينة" (370).

ويأخذ على هذا التعريف أنه قصر مفهوم النظام العام على المصلحة الاجتماعية التي عرفها بأنها الأسلوب المتبع في دولة ما، إلا أنه لا يمكن حصر مفهوم النظام العام على جانب المصلحة الاجتماعية، بل هي جانب من جوانبه، وهو أوسع من ذلك كما سبق الإشارة إليه.

كما عرفه هيمار "Heimard" بأنه: "مجموعة القواعد الموضوعية من قبل المشرع لحماية المصالح الحيوية في المجتمع" (371).

ويعاب على هذا التعريف حصره لمفهوم النظام العام في النصوص التشريعية، فجعله في إطار ضيق، مع أن النظام العام لا ينحصر مفهومه على ما هو منصوص عليه في القواعد القانونية فقط، بل يؤخذ مفهومه كذلك من الاجتهاد الفقهي والقضائي، إذ قد تصدر المحاكم من القرارات ما فيه إبطال لبعض العقود لمخالفتها للنظام العام، رغم عدم وجود نص قانوني بشأنها، فللقاضي السلطة التقديرية وعليه أن يستلهم المصلحة العامة، ويتقيد بما هو سائد من الآداب ونظم أمته الأساسية، كما عليه أن يأخذ في ذلك الظروف الزمانية والمكانية بعين الاعتبار ليصدر هذه القرارات (372).

أما في الفقه العربي، فنجد أن الدكتور "حسن كيرة" يعرف النظام العام بأنه: «مجموعة المصالح الأساسية الجماعية أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً، دون استقراره عليها» (373).

ويلاحظ على هذا التعريف أنه ذكر أهم أسس النظام العام المتمثلة في المصلحة الجماعية غير أنه لم يحدد طبيعة هذه المصالح الأساسية أو الأسس والدعامات، فمثلاً في الفقه الإسلامي تعد المصالح الدينية

— عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي -مقارناً بالقانون الوضعي-، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، (369) ص152.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 177. (370)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 402. (371)

— حليلة آية حمودي، المرجع السابق، ص 40. (372)

— حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى)، ص 47. (373)

هي الدعامة الأولى التي تقوم عليها بقية المصالح الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

وعرفه زهدي يكن بقوله: «... كل ما يرتبط بمصلحة عامة تمس النظام الأعلى للمجتمع، سواء كانت هذه المصلحة سياسة (مثل أغلب روابط القانون العام)، أو اجتماعية (مثل القوانين الجزائية وما يتعلق بتكوين الأسرة وحالة الأشخاص المدنية والأهلية)، أو اقتصادية (كالقواعد التي تنص على حماية الملكية والقواعد التي تجعل التنافس حراً أمام الجميع)، أو خلقية وهي التي يعبر عنها بقواعد الآداب»⁽³⁷⁴⁾.

وبتحقق هذا التعريف نلاحظ أنه اشتمل على أغلب المصالح التي يقوم على حمايتها النظام العام في الدولة، ولكنه اغفل كغيره من التعاريف الدعامة الأولى، ومقدمة كل المصالح، والتي فيها ثبات القواعد والمبادئ التي يبنى عليها النظام العام في الدولة وهي المصلحة الدينية.

في حين يرى الدكتور توفيق حسن فرج بأن النظام العام هو: «مجموعة الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها كيان المجتمع»⁽³⁷⁵⁾. وهو تقريباً نفس تعريف الدكتور جمال الدين محمد محمود للنظام العام، حيث عرفه بأنه: «مجموعة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في مجتمع معين»⁽³⁷⁶⁾.

والاختلاف بين التعريفين يكمن في كون التعريف الثاني أغفل الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها النظام العام بالمقارنة مع التعريف الأول.

ويرى الدكتور غالب علي الداوودي أن النظام العام يصعب تحديده بدقة إذ لا يوجد له تعريف جامع مانع ومستقر يحدد المقصود به، وذلك رغم محاولات عديدة لضبطه، وعلى هذا الأساس فضل معظم المشرعين عدم إعطاء تعريف محدد له، واكتفوا بتقريب معناه إلى الأذهان وبناء أساسه على فكرة المصلحة العامة وبناء على ذلك رأى الدكتور غالب بأن النظام العام: "هو المصالح الجوهرية الأساسية والمثل العليا التي ترتضيها الجماعة لنفسها، ويتأسس عليها كيانها كما يرسمه نظامها القانوني، سواء أكانت هذه المصالح الأساسية والمثل العليا سياسية أم إجتماعية أم اقتصادية أم خلقية أم دينية، والإخلال بها يعرض كيان الجماعة للتصدع والإنهيار"⁽³⁷⁷⁾.

يتبين من خلال التعاريف السابقة الذكر أن فكرة النظام العام تتسع وتضيق تبعاً لاختلاف الأسس الفكرية التي ينطلق منها كل فقيه، حيث تضيق هذه الفكرة في الدول التي تسود فيها المذاهب الفردية،

— زهدي يكن، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 77-78.⁽³⁷⁴⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، 177.⁽³⁷⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 178.⁽³⁷⁶⁾

١- غالب علي الداوودي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية — دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010، ص 235-236.⁽³⁷⁷⁾

لأنها تطلق الحرية للفرد فلا تتدخل الدولة في أموره، بينما تتسع عندما تغلب المذاهب الجماعية، إذ تصبح الدولة تقوم بشؤون كانت تتركها للفرد⁽³⁷⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أنه رغم اجتهاد الفقهاء في محاولة منهم لوضع تعريف جامع مانع لفكرة النظام العام إلا أن هذه المحاولات لم تحقق غرضها، ذلك أن فكرة النظام العام هي في الحقيقة فكرة يشوبها الكثير من الغموض، ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول: «إن النظام العام يستمد عظمته من ذلك الغموض الذي يحيط به، فمن مظاهر سموه أنه ظل متعاليا على كل الجهود التي بذلها الفقهاء لتعريفه»⁽³⁷⁹⁾.

ب- تعريف الاجتهاد القضائي للنظام العام:

نتيجة لعدم تحديد المشرع لمفهوم النظام العام بنص تشريعي، فتح ذلك باب الاجتهاد أمام الجهات القضائية لتحديد هذا المفهوم، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وضرورات حماية المصلحة العامة، واحترام القوانين الإلزامية، ومما يلاحظ على هذا الاجتهاد أنه لم يخرج في عمومته عن الإطار الفقهي السابق بيانه⁽³⁸⁰⁾.

غير أن ما يجب الإشارة إليه أن سلطة قاضي الموضوع فيما يتعلق بتحديد ما ينطبق عليه مفهوم النظام العام هي سلطة مقيدة برقابة محكمة النقض، وعليه فإن قاضي الموضوع، يجب عليه الالتزام بتقاليد وعادات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، فلا يجوز له اللجوء إلى مجتمع آخر ليستقي منه مفهوم النظام العام، كما لا يجوز له أن يحدد فكرة النظام العام تبعا لمعتقداته وآرائه الشخصية، خاصة إذا كانت متعارضة مع ما هو مستقر في ذلك المجتمع⁽³⁸¹⁾.

وسنورد فيما يلي بعض الأحكام التي تضمنت مفهوما للنظام العام.

في قرار صادر عن المحكمة الفدرالية السويسرية 1957 اعتبرت فيه هذه الأخيرة "أن النظام العام هو مجموعة القوانين والمراسيم، والقرارات التي تشكل قانون الدولة الوضعي⁽³⁸²⁾.

والملاحظ أن هذا الحكم الذي اعتمدته المحكمة السويسرية فيه تضيق لمصادر النظام العام، حيث حصرت في القوانين والمراسيم والقرارات، وهو ما لم يقبله الفقه الذي اعتبر أن النظام العام لا ينحصر على التشريع فحسب، وإنما يمتد إلى كل ما يعتبر متصلا بالمصلحة العليا للمجتمع، وبالأسس التي يقوم عليها⁽³⁸³⁾.

كما اعتبرت إحدى المحاكم الابتدائية اللبنانية في حكم صادر عنها بتاريخ 1979/11/5م (النشرة القضائية لسنة 1974م، 498) أن: «القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلزام بوجه عام، منشأة المعارف، (378)

الإسكندرية، 2003، ص326-327.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (379)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص403. (380)

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (381)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص404. (382)

— مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص404. (383)

تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد الذين يجب عليهم جميعا مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز أن يناهضوها باتفاقات فيما بينهم حتى لو حققت هذه الاتفاقيات لهم مصالح فردية، وذلك لأن المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامة⁽³⁸⁴⁾.

والملاحظ على هذا التعريف أنه رغم تحديده لطبيعة المصلحة المتعلقة بالنظام العام، وهي المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة لمساسها بالنظام الأعلى للدولة، إلا أن قواعد النظام العام أوسع من أن تقتصر على مجرد تحقيق وحماية المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماسة بالنظام الأعلى للمجتمع وتعلو على المصالح الفردية، إذ أن قواعد النظام العام في الدول الإسلامية تعتبر المصالح الدينية والأخلاقية أسمى أسسها وأهدافها ويتبين بذلك أن المحكمة تبنت في حكمها هذا المفهوم الفقهي للنظام العام.

وبذلك تختلف فكرة النظام العام باختلاف المجتمعات والدول والأزمنة من خلال اختلاف الإيديولوجيات السياسية، والاجتماعية والثقافية، فما يعتبر من النظام العام في دولة ما قد لا يعتبر كذلك في دولة أخرى، لذا تعتبر فكرة النظام العام فكرة نسبية من حيث الزمان والمكان، كما أنها فكرة متطورة في المجتمع الواحد تبعا لما قد يحدث من ظروف متغيرة، فمثلا كان تعدد الزوجات أمرا مشروعاً غير مخالف للنظام العام في تركيا سابقاً، لكن يعد اليوم عدم تعدد الزوجات هو من النظام العام في تركيا، وكذا الأمر في العراق إذ كان ذلك مباحاً بصورة مطلقة حتى سنة 1959م، ثم صار ممنوعاً في بعض الحالات ومخالفاً للنظام العام⁽³⁸⁵⁾، إلا أن فكرة النظام العام وإذ كانت متطورة في المجتمع، فإنها يجب أن تكون موحدة داخل المجتمع الواحد، بحيث تكون قوانين الدولة نابعة من مفهوم موحد للنظام العام⁽³⁸⁶⁾.

ونشير إلى أن فقهاء القانون الوضعي قد حددوا صراحة عناصر النظام العام وحصرها في حفظ الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة، والآداب العامة، وعرفت بالعناصر التقليدية لتتوسع بعد ذلك لتشمل مختلف شؤون الحياة، وتعتبر الآداب العامة هي العنصر المعنوي لفكرة النظام العام، أما عناصره المادية فتتمثل في الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة⁽³⁸⁷⁾.

على أن المقصود بالأمن العام كعنصر من عناصر النظام العام هو المحافظة على السلامة العامة باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات اللازمة لمنع كل الأخطار التي تهدد الناس وسلامة أجسادهم وأموالهم، ومصادر هذه الأخطار قد تكون الطبيعة كالزلازل والفيضانات، أو الحيوانات المفترسة أو الموبوءة أو المسعورة، أو الأشياء كالسيارات والآلات، أو طبيعة الحياة الاجتماعية كالتجمهرات،

(384) - مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص 404.

(385) - غالب على الداودي، المرجع السابق، ص 236-238.

(386) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 163.

(387) - يعتبر أول وأقدم نص تشريعي في العالم تعرض لتحديد العناصر المادية لفكرة النظام العام كهدف لنشاط الضبط الإداري، القانون البلدي الفرنسي الصادر في 28 أوت 1791، كما أن القانون البلدي الفرنسي الصادر في 5 أفريل 1884 حدد عناصر النظام العام المادية في مادته 97، أما المشرع الجزائري فقد حددها في المادة 237 من قانون البلدية.

والاجتماعات العامة، وقد تكون الإنسان كظاهرة الإجرام، في حين يقصد بالسكينة العامة اتخاذ كل الإجراءات والأساليب الرقابية اللازمة للقضاء على مصادر وأسباب الإزعاج والقلق التي تهدد الراحة العامة مثل إجراءات محاربة الضوضاء التي تسببها الأجراس والأبواق، وضوضاء الاحتفالات، أما الصحة العامة، فتعني اتخاذ كل الإجراءات والاحتياطات والأساليب الصحية الوقائية لمنع وجود المخاطر الصحية التي تهدد الإنسان في صحته كالأمرض والأوبئة⁽³⁸⁸⁾.

2-علاقة النظام العام بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

عند ذكر مصطلحي الحرية والنظام العام، يبدو أنهما وصفان متضادان، وقد شاع ذلك أول الأمر في الفكر الليبرالي، إذ أظهر أنصار هذا الفكر عداً كبيراً لفكرة النظام العام نتيجة لإساءة استعمال هذه الفكرة لقهر الحرية، وبعد ذلك حاول الليبراليون التوفيق بين هذين المصطلحين، كما أن الفكرة التي شاعت بأن الحرية مقدسة، ويتمتع بها الأفراد بالطبيعة، وقبل الدخول في المجتمع والارتباط معه بالعقد الاجتماعي، كما يرى أصحاب العقد الاجتماعي، قد زالت وحلت محلها فكرة جديدة تنتظر إلى الحرية باعتبارها ذات منشأ اجتماعي، وعليه، فلا يجوز الاعتراف بأية حرية للفرد خارج نطاق الجماعة التي ينتمي إليها⁽³⁸⁹⁾.

ولما كان المجتمع هو مصدر حرية الفرد، كان على هذا الأخير الانصياع لأوامره، لأن في هذا الانصياع تحقيق لدوام حياة المجتمع، واستقراره سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، أما إذا كانت الحرية مطلقة بلا قيود، فإنها ستفقد معناها وتتحول إلى فوضى⁽³⁹⁰⁾.

لذلك، فإن حماية المجتمع تقتضي عدم السماح للأفراد أو المجموعات بالوصول في ممارستهم لحياتهم الأساسية إلى حد تهديد هذا الكيان⁽³⁹¹⁾، فتقييد بذلك حريتهم وفقاً لدواعي النظام العام الذي وإن كان يوجب تقييد الحرية، إلا أن ذلك لا يعني أنه ينتقص منها، بل إنما هو ضروري لممارستها لأن الخروج عنه يجعل هذه الحرية فوضى وتمرد، مما يؤدي بالمجتمع إلى الهاوية، لذا يمكن القول بأن تعارض الحرية مع النظام العام مبالغ فيه، لأن حدوث ذلك التعارض يكون في حقيقة الأمر بين الحرية والسلطة التي تتذرع بحماية النظام العام، فالسلطة هي التي تُقيد هذه الحرية، بل وتصادرها أحياناً، لذلك

— لمزيد من المعلومات عن العناصر المادية للنظام العام، أنظر: (388)

- سليمان محمد الطماوي، الوجيز في القانون الإداري "دراسة مقارنة"، (دون معلومات أخرى)، ص 626.
- عمار عوابدي، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 400.
- مصطفى أبو زيد فهمي، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995، ص 191-195.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 178-179. (389)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 179. (390)

— خضر خضر، المرجع السابق، ص 266. (391)

قيل بأن "النظام العام لا يعني إهدار الحريات أو الانتقاص منها، وإنما هو عنصر أساسي في تعريفها"⁽³⁹²⁾.

وعلى هذا الأساس، يجب وضع الضوابط اللازمة للنظام العام للحيلولة دون تحوله إلى مطية للسلطة لانتهاك الحريات العامة والتي من بينها الحق موضوع الدراسة – إذ أن عملية التمييز بين حماية النظام العام، وبين استغلاله لكبت وقمع الحريات العامة هو أمر في غاية الدقة وبمثابة خيط رفيع، لذا على السلطة عند التعامل مع هذه الحريات أن تتنبه لهذا الخيط الرفيع، وأن تجتنب وضع قيود ليس لها مبرر تكبل بها هذه الحريات بحجة حماية النظام العام⁽³⁹³⁾.

ويعتبر الدكتور **هاني سليمان الطعيمات** أن المقصود بالنظام العام الذي بموجبه تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو ذلك المناخ الديني السائد في المجتمع، والمحكوم بما تؤمن به الجماعة من قيم ومثل عليا اصطلحت على الحياة معا في ظلها، وهي تمثل في ذات الوقت الإطار العام لممارستهم وسلوكهم المجتمعي، فمثلا فكرة النظام العام المقيد لحرية ممارسة الشعائر الدينية في المجتمع المصري تعني ذلك النظام العام للمجتمع الخاضع لأحكام الشريعة الإسلامية، لذلك تمت مصادرة ما من شأنه الإساءة إلى الدين الإسلامي أو تشويهه أو التشكيك في مبادئه من مؤلفات ومطبوعات، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل امتد إعمال قيد النظام العام إلى إصدار الأزهر الشريف لبيان رسمي يدحض المفتريات التي تضمنتها هذه الكتب⁽³⁹⁴⁾، كما تم منع الديانات الوضعية والمذاهب الخارجة عن الأديان السماوية لتعارض وجودها أو الاعتراف بها مع النظام العام السائد في المجتمع المصري والمحكوم بعقيدة عدم السماح بوجود غير الديانات السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، اليهودية)⁽³⁹⁵⁾.

لذلك لم يكن غريبا أن تصف المحكمة العليا المصرية البهائية بالخلل، وتقرر حل المحافل التي يجتمع فيها البهائيون ويمارسون شعائرهم داخلها⁽³⁹⁶⁾.

وقد ذكرت المقررة الخاصة للأمم المتحدة بشأن حرية الدين والمعتقد أسماء جهنجير في تقريرها المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر 2005م، أنها قد طلبت في عام 2005م من مصر تصريحا بزيارة البلاد، لكنها لم تتلق ردا، كما أدرجت المقررة الخاصة في تقريرها حول التبرير المصري الرسمي لعدم الاعتراف للبهائيين والمتحولين عن الإسلام بحقهم في حرية ممارسة العقيدة التعليق التالي:

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 179-180.⁽³⁹²⁾

– أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى)،⁽³⁹³⁾ ص 43.

– من بين هذه الكتب التي تعرضت للدين الإسلامي وللرسول (ص) كتاب سلمان رشدي الذي صدر في لندن أنظر:⁽³⁹⁴⁾ - توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006، ص 274. - سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005، ص 270. www.ar.wikipedia.org/wiki أنظر أيضا للموقع: حرية التعبير

– هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 179.⁽³⁹⁵⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي – دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية⁽³⁹⁶⁾ بالأماكن المقدسة في فلسطين، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001، ص 37.

على الدول أن تكفل للأشخاص الموجودين على أراضيها والخاضعين لسلطتها القانونية، بما في ذلك الأفراد المنتمين لأقليات دينية، ممارسة الدين أو المعتقد الذي يختارونه دون إكراه أو خوف⁽³⁹⁷⁾.

وفي تقريرها المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان في مارس 2006م، كتبت المقررة الخاصة أنها قد أثارت مع الحكومة المصرية مرتين على الأقل في 15 أبريل 2004م وفي 15 ماي 2005م مسألة مطالبة الشخص بإدراج ديانته في بطاقات تحقيق الشخصية وغيرها من الوثائق، وفي رسالتها في شهر ماي إلى الحكومة، أبدت قلقها من كون "الاستمارات الخاصة بطلب الحصول على أوراق إثبات الشخصية تحتوي حاليا على ثلاثة انتماءات دينية للاختيار من بينها وهي الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن أتباع الطوائف الدينية الأخرى أو غير المؤمنين لا يتمكنون من تسجيل ديانتهم أو ترك خانة الديانة خالية"⁽³⁹⁸⁾.

وعلى الرغم مما جاء في مختلف التقارير الدولية بخصوص وضع البهائية في مصر، فقد استقر كل من القضاء الإداري، والجمعية العمومية لقسمي الفتوى، والتشريع بمجلس الدولة على أن حال البهائية لا يجوز القياس بينها وبين الأديان الأخرى التي اعتبر الإسلام معتنقيها من أهل الذمة، كما أنه لا يجوز الاحتجاج بحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية التي كفلها الدستور للقول بوجود الاعتراف بالبهائية، ويترتب على ذلك هو أنه يجب أن تكون حرية العقيدة وممارستها منبثقة عن الأديان السماوية وفي إطار النظام العام⁽³⁹⁹⁾.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ليست من الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها، فإنها تعتبر مخالفة للنظام العام في مصر، وبالتالي يُمنع مباشرة أي تصرف لأتباعها أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات، وتطبيقا للقانون رقم 263 لعام 1960م، أصبح من المحظور إقامة شعائر البهائية، ولما كانت طقوس الزواج من الشعائر، فإنه لا تجوز ممارستها وفقا للبهائية، الأمر الذي يستوجب عدم الاعتداد بهذا الزواج الباطل وعدم توثيقه⁽⁴⁰⁰⁾.

أما فيما يتعلق بحظر بعض الجامعات المصرية دخول الطالبات المنقبات إلى الحرم الجامعي، فقد استقرت المحكمة الإدارية العليا على أن يظل النقاب طليقا في غمار الحرية الشخصية ومحررا في كنف الحرية العقيدية، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة، أو منعه بصورة كلية، لما ينطوي عليه ذلك من مساس بالحرية الشخصية، ومن تقييد لحرية العقيدة، فضلا على أن القانون لا يحرمه، والعرف لا ينكره⁽⁴⁰¹⁾.

(397) – Rapport spécial sur la liberté de la religion ou de conviction Résolution n°1986/20 de la Commission des droits de l'homme, 10 mars 1986, p.3.

(398) – Ibid, p.3.

(399) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 498-499.

(400) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع نفسه، ص 498-500.

(401) – قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص 592-593.

ونشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كانت المحكمة العليا المصرية قد أنصفت الطالبات بارتداء النقاب، فإن مجلس الدولة الفرنسي لم يفعل ذلك بالنسبة للحجاب، وإن كان موقفه في البداية اتجه إلى حرية الطالبات المحجبات بالمدارس والجامعات الفرنسية وهو ما قضى به في العديد من أحكامه، إذ ألغى القرارات الصادرة عن بعض المدارس الفرنسية بطرد بعض الطالبات المسلمات لارتدائهن الحجاب، مستندا في ذلك إلى حرية التعبير المعترف بها للطلبة في إطار مبادئ الحياد والعلمانية، غير أن هذا الموقف تغير، حيث حظرت الحكومة الفرنسية دخول الطالبات المحجبات إلى المدارس والجامعات، وقد حذا مجلس الدولة الفرنسي حذو الحكومة الفرنسية في هذا الصدد⁽⁴⁰²⁾.

وقد أثارت مشكلة الحجاب جدلا كبيرا داخل وخارج فرنسا خاصة بعد صدور قانون منع الرموز الدينية في 2004/02/10م، وتعتقد الدكتورة خير الدين شماسة أن ما حدث في فرنسا قد يتكرر في بلدان أوروبية أخرى، وذلك على الرغم من إعلان دول عديدة تحتضن جاليات إسلامية كألمانيا، وإسبانيا وبلجيكا (2,9%)، وبريطانيا (3,4%)، وهولندا (1,9%) والسويد (4%) مخالفة القانون الفرنسي لحقوق الإنسان، وبأنها لا ترغب في تقليد الموقف الفرنسي، بل أن بريطانيا عبرت عن سعادتها لكونها متعددة الثقافات، ولا يههما منع النساء من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰³⁾.

غير أن تخوف الأستاذة شماسة خير الدين كان في محله، إذ ثبت مجلس الدولة البلجيكي قرار حظر الحجاب، ومنع الاعتراض عليه مؤكدا أن هذا القرار لا يتعارض مع قيم الحرية والمساواة، وقد جاء هذا القرار كرفض لطلب تقدمت به حركة مناهضة العنصرية وكرهية الأجانب التي طالبت الحكومة بإلغاء التشريعات التي تسمح للمؤسسات البلجيكية بمنع طلابها من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰⁴⁾، إلا أنه من المهم أن نشير إلى أن قضية الحجاب قد عادت إلى أدراج البرلمان الفرنسي بعد أن أثار قانون الرموز الدينية جدلا كبيرا، ومازالت المناقشات البرلمانية حول هذه القضية لم تحسم إلى اليوم.

وبصدد هذه القضية أعربت لجنة حقوق الطفل في ملاحظاتها الختامية بشأن التقرير الدوري الثاني لفرنسا عن قلقها تجاه تزايد التمييز، خاصة التمييز القائم على أساس الدين، ومن أن التشريع الجديد بشأن ارتداء الرموز الدينية في المدارس العامة قد يتجاهل مبدأ مصالح الطفل الفضلي، وحق الطفل في الوصول إلى التعليم، وتوصي هذه اللجنة الدولة الطرف (فرنسا) بأن "تنظر في إيجاد وسائل بديلة، بما في ذلك الحلول الوسط للحفاظ على علمانية المدارس العامة، مع ضمان عدم انتهاك الحقوق الفردية وعدم استبعاد الأطفال من النظام المدرسي أو المجالات الأخرى أو تهمة بشمهم بفعل هذا التشريع⁽⁴⁰⁵⁾.

وقد كشفت التقارير عن مجموعة من الضوابط المتعلقة بارتداء رموز دينية في أكثر من 25 بلدا في مختلف أنحاء العالم، وقد أثر ذلك على العديد من الأديان، ولا تزال مسألة الرموز الدينية مثار جدل

— عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع السابق، ص 496-497. (402)

— شماسة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب والحدود"، المرجع السابق، ص 193-194. (403)

(— "بلجيكا تثبت قرار منع ارتداء الحجاب في المدارس"، نقلا عن وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 2009/04/07. (404)

(405) — "Civil and political...", E/CN.4/2006/5, Op.Cit, p.13.

في عدد من البلدان، وهناك عدة مستويات من الضوابط المتصلة بارتداء الرموز الدينية بما في ذلك الأحكام الدستورية والقوانين التشريعية على المستوى الوطني، والقواعد الخاصة بالمنظمات أو المؤسسات العامة أو الخاصة (مثل قوانين المدارس)، والأحكام الصادرة عن المحاكم ويواجه التلاميذ في المدارس الابتدائية والثانوية خطر الطرد من نظام التعليم العام، بينما يواجه المعلمون التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة في نهاية المطاف، وعلى المستوى الجامعي، يواجه الطلاب أيضا التعرض للطرد أو الحرمان من استلام الشهادات مالم يتقيدوا بالتعليمات المتعلقة بالرموز الدينية، أما أساتذة الجامعات فمن المحتمل عدم تعيينهم أصلا، وفي محيط العمل بشكل عام هنالك إمكانية التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة بسبب وضع الرموز الدينية وقد يؤثر هذا الأمر على العاملين في مؤسسات خاصة، والموظفين العموميين على حد سواء، فضلا عن التأثير على أعضاء البرلمانات والعسكريين، وعند وضع قواعد محددة تحكم اللباس بالنسبة للصور الشخصية التي توضع على بطاقات الهوية، مثل بطاقات الإقامة الدائمة وتأشيرات الدخول، وجوازات السفر، ورخص القيادة، كما يواجه الأشخاص إمكانية عدم الحصول على بطاقة هوية رسمية⁽⁴⁰⁶⁾.

وقد انتقد المقرر الخاص السابق السيد عمر عبد الفتاح، بصفة خاصة فرض بعض البلدان ارتداء ملابس ذات طابع ديني علنا. ووردت تقارير عن المعاقبة بالجلد أو الغرامة، وتزايد عدد النساء اللاتي تعرضن للهجوم في الشارع أو حتى القتل بعد تهديدهن بسبب عدم وضع الرموز الدينية، وعقب الزيارات الميدانية، قدم المقرر الخاص السيد عمر عبد الفتاح حولا ممكنة بالحث على عدم جعل الثياب أداة سياسية، والدعوة إلى اتخاذ مواقف مرنة، ومتسامحة في هذا المجال، وأكد في نفس الوقت أن التقاليد والعادات جديرة بالاحترام، وأشار في دراساته إلى ما يحتمل أن يعنيه وضع الرموز الدينية، لا سيما بالنسبة إلى وضع التلاميذ في نظام التعليم الرسمي⁽⁴⁰⁷⁾.

ووفقا للتعليق رقم 22 للجنة حقوق الإنسان على المادة 18 من العهد فإن "ممارسة أو إقامة شعائر الدين أو المعتقد قد لا تقتصر على الطقوس فحسب، لكنها ربما تشمل أيضا عادات مثل ارتداء ثياب أو أغطية رأس متميزة"⁽⁴⁰⁸⁾.

ونشير هنا إلى البلاغ رقم 2000/931م هو دببير غانوفاً ضد أوزبكستان والمتعلق بطلبة مسلمة في معهد اللغات الشرقية بولاية طشقند، يزعم أنها أوقفت من الدراسة بسبب ارتداء الحجاب وفي 5 نوفمبر 2004م، ونظرا لعدم قيام الدولة الطرف بتقديم أي مبررات، خلصت غالبية أعضاء لجنة حقوق الإنسان إلى أن الفقرة 2 من المادة 18 من العهد قد انتهكت، كما أكدت اللجنة أن "حرية إظهار دين الشخص تشتمل على حق المرء في أن يرتدي علنا ثوبا أو لباسا يتماشى مع معتقده أو دينه، فضلا على ذلك، فإن اللجنة ترى أن منع شخص ما من ارتداء لباس ديني علنا أو سرا قد يشكل انتهاكا لأحكام

(406) — Idem, p.10-11.

(407) — Idem, p.11.

(408) — Idem, p.12-11.

الفقرة 2 من المادة 18 التي تحظر تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين»⁽⁴⁰⁹⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أنه يمكن الإحتجاج بحرية الدين أو المعتقد من حيث الحرية الإيجابية للأشخاص الراغبين في ارتداء أو إظهار رموز دينية، ومن حيث الحرية السلبية للأشخاص الذين لا يرغبون في مواجهة مسألة ارتداء هذه الرموز أو إكراههم على ذلك، كما يمكن للتلاميذ الذين طردوا من المدارس بسبب ارتداء رموز دينية وفق دينهم أو معتقدتهم الإحتجاج بحق كل إنسان في التعليم، علاوة على أنه قد يتعرض للخطر أيضا حق الوالدين أو الأوصياء الشرعيين في تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقا لدينهم أو معتقدتهم آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها، ومن جهة أخرى قد تحاول الدولة الإحتجاج بالحرية المذهبية للنظام المدرسي، وبالرغبة في المحافظة على الانسجام الديني في المدارس، ووفقا للرأي الفردي لعضو لجنة حقوق الإنسان السيدة روث ودجود في قضية "هود يبييرغانوفا" يجوز للدولة أن تقيد أشكال اللباس التي تتدخل مباشرة بالتعليم الفعال"⁽⁴¹⁰⁾.

وقد اعترضت القاضية تولكتر على الطريقة التي اتبعتها غالبية المحاكم الأوروبية في تطبيق مبادئ العلمانية والمساواة (إذ يبدو أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تميل أكثر إلى السماح للدول بتقييد حرية الأفراد الإيجابية في مجال الدين أو المعتقد)، وأوضحت أن "الوقائع والأسباب القطعية التي لاشك في مشروعيتها" هي فقط التي يمكن أن تسوغ تقييد حق تكفله الاتفاقية وليس مجرد الإحساس بالانزعاج⁽⁴¹¹⁾.

وفي تقريرها لعام 2009م، أعربت المقررة الخاصة عن أوجه قلقها تجاه التشريعات التي تحد بدون داع من حق الفرد في الإجهار بدينه أو معتقده، ولا سيما من خلال شروط التسجيل أو القيود المفروضة على أماكن العبادة، والتعليم الديني، والكتب الدينية، وفيما يتعلق باعتناق دين آخر، أرسلت المقررة الخاصة رسائل متعددة تتعلق بجزاءات تم فرضها على أشخاص بعد اعتناق دين آخر غير الدين الغالب⁽⁴¹²⁾.

ومن خلال ما تقدم في قضية الرموز الدينية يمكن القول انه عند التعامل مع مسألة حظر هذه الرموز ينبغي التساؤل أولا عن أهمية ارتداء الرموز الدينية بالنسبة للشخص وما علاقة ذلك بالمصالح المتضاربة، خاصة بمبادئ العلمانية والمساواة، وثانيا عن الجهة التي تتخذ القرار بشأن هذه المسائل، بمعنى هل يجب أن تترك المسألة للأفراد أنفسهم، أو للسلطات الدينية، للإدارة الوطنية، أو المحاكم أو الآليات المعنية بحقوق الإنسان، مع الإقرار بأن مبدأ "هامش التقدير" قد يسهل الخصائص الإثنية والثقافية

(409) – Idem, p.13.

(410) – I dem, p.15.

(411) – I dem, p.14.

(412) – "Promotion and protection...",A/HRC/10/8, Op. Cit, p.10-11.

والدينية، ويجب أن لا يؤدي هذا النهج إلى التشكيك في توافق الآراء الدولي بأن حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة، كما يجب أن يكون الهدف الأساسي هو صون حرية الدين أو المعتقد الإيجابي والذي يتجلى في إقامة الشعائر والممارسة من خلال ارتداء وإظهار الرموز الدينية بصورة طوعية، وصون الحرية السلبية أيضا المتمثلة في عدم الإكراه على ارتداء وإظهار الرموز الدينية على حد سواء، وفي ذات الوقت يجب الموازنة بين حقوق الإنسان المتضاربة.

كما يجب الإشارة إلى أن المرسوم الذي يحدد شروط ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر الصادر في 28 فيفري 2006م هو الأول من نوعه في الوطن العربي وشمال إفريقيا، وقد أثار ردود فعل خارجية، خاصة من طرف بعض الدول الكبيرة، والتي رأت في القانون تضييقا على حرية المعتقد، بالرغم من أنه جاء ليتزامن وتزايد حملات التبشير داخل الجزائر والتي استغلت الفراغ القانوني الذي تم استدراكه بفضل هذا الأمر.

أما في إطار الصحة العامة التي تعرف بأنها التوافق والتكامل في جوانب الإنسان البدنية والنفسية، فيتصور أن تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية إذا كانت تلك الممارسة ستؤدي إلى انتشار مرض ما وتضر بالصحة العامة، فمثلا يحتفل المسلمون بمولد بعض أهل البيت ويجتمعون أمام الضريح لإحياء هذا الاحتفال، فلو كان هذا التجمع في مكان ينتشر فيه فيروس معين ضار بالصحة، وينتقل عن طريق الهواء والاجتماع، فيمكن أن تمنع ممارسة تلك الشعيرة حفاظا على الصحة العامة⁽⁴¹³⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد أسماء **جاهانغير** إلى سابقة قانونية دولية ذات صلة بالموضوع، بما في ذلك إلى آراء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بشأن بلاغ يتعلق بإنهاء عقد عمل لعامل من طائفة السيخ يرتدي عمامة في حياته اليومية، رفض ارتداء خوذة واقية أثناء عمله في شركة وطنية للسكك الحديدية، وردا على شكوى العامل بقيام الشركة بالتمييز ضده بالاستناد إلى دينه، ذكرت اللجنة "أن التشريع الذي يقضي بحماية العمال العاملين في وظائف فيدرالية من الإصابات من صدمات التيار الكهربائي بارتداء خوذة صلبة يعتبر تشريعا معقولا، ويهدف إلى تحقيق أغراض منطقية تتماشى مع العهد"، وقد أكدت المقررة الخاصة على أن دولة أخرى أصدرت بشأن نفس الموضوع، تشريعا محددا يعفي العاملين السيخ من شرط ارتداء خوذة الأمان في مواقع البناء ويوفر لهم حماية من التمييز في هذا الصدد⁽⁴¹⁴⁾.

ويمكن تفسير رأي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذه القضية على أنها رأت بأن وضع هذه الحوذة الواقية للرأس من شأنه أن يحمي العمال من خطر الإصابات وبالتالي المحافظة على صحة العمال أثناء أداء عملهم فاستندت بذلك لنص المادة 3/18 من العهد التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لحماية الصحة العامة.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (413)

"Promotion and Protection ..." A/HRC/10/8, Op. Cit, p.16-17. — (414)

كما نشير بخصوص سريان القوانين المتعلقة بمكافحة الأمراض إلى الطعن رقم 61/1068 الذي فصلت فيه اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بقرارها الصادر في 14 ديسمبر 1962م، والقاضي بأن القانون الهولندي لا يتضمن إخلالا بالمادة 9 من الاتفاقية التي أسس عليها الطاعن طعنه ما دام أن الحق الذي تشير إليه المادة 1/9 من الاتفاقية يمكن طبقا للفقرة الثانية من نفس المادة أن ترد عليه القيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون إجراءات ضرورية في كل مجتمع ديمقراطي لحماية الصحة، وأشارت اللجنة إلى أن موافقة البرلمان الهولندي على قانون 1952م كان ضروريا للوقاية من طاعون البقر، لأن عبارة "حماية الصحة" الواردة في المادة 2/9 تسري كذلك على الإجراءات الخاصة بمنع انتشار الأمراض بين الحيوانات، لأنه مما لا شك فيه، أن مثل هذه الإجراءات ضرورية في كل مجتمع حديث وتهدف لتحقيق مصلحة عامة، وعليه، لا يعد الالتزام بالخضوع للإشراف الطبي على تربية المواشي مخالفا للمادة 9 من الاتفاقية⁽⁴¹⁵⁾.

وبذلك أنصفت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الحكومة الهولندية برفضها التسليم بما ذهب إليه الطاعن بأن حقه في حرية العقيدة قد انتهك بموجب القانون الهولندي لعام 1952م، واستندت الجنة في ذلك إلى المادة 2/9 التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لدواعي الصحة العامة. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن تشويه الأعضاء التناسلية للإناث المعروف باستئصال البظر أو ختان الإناث هو أشهر الممارسات الضارة بصحة المرأة، وطبقا لأرقام منظمة الصحة العالمية، فإن ما بين 85 و115 مليونا من النساء والبنات الصغيرات تعانين من تشويه الأعضاء التقليدية التناسلية في إفريقيا وآسيا، وطبقا لنفس المصدر فإن مليونين معرضات لهذا التشويه كل عام، وتنتشر هذه الممارسة التي يتغير شكلها من بلد لآخر في 26 بلدا إفريقيا، وفي بلدان آسيوية وفي مجتمعات المهاجرين في أوروبا وأمريكا، وفي المجتمعات اليهودية ذات الأصول الإثيوبية أو البدوية في إسرائيل، ويبدو أن هذه الممارسة غير مرتبطة بدين معين⁽⁴¹⁶⁾.

وقد لاحظت المقررة الخاصة المعنية بالممارسات التقليدية أن التشويه "يعود إلى مجموعة كاملة من المعتقدات والقيم والسلوكيات الثقافية والاجتماعية التي تحكم حياة مجتمعات معينة"، وبالتالي ضرورة توخي الحذر لدى تناول أي تدبير يهدف إلى القضاء عليها، ويمارس الختان في مجتمعات متنوعة تنتمي لتقاليد دينية مختلفة، وتتمثل أكثر أشكاله تطرفا في الختان الفرعوني، حيث يتم استئصال البظر والشفرتين وهو أكثر ضررا على صحة البنات الصغيرات (يمارس في الصومال، وجيبوتي، السودان ومالي، مصر، إثيوبيا) إلا أن بعض المجتمعات تمارس شعائر رمزية ولا تجري أحيانا سوى شق بسيط دون التماذي إلى حد التشويه⁽⁴¹⁷⁾.

— عبد العزيز سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987، (415) ص283-284.

(416) — "Civil and political ...", E/CN.4/2002/73/Add.Op.Cit, p.38-39.

(417) — Idem, p.39-40.

ويجري التشويه في العديد من البلدان بين 7-15 سنة تبعا لشعائر معقدة في كثير من الأحيان، ويعتبر الختان شعيرة انتقال من الطفولة إلى حالة المرأة أي شعيرة للتخفيف من حدة الرغبة الجنسية وحماية بكاره زوجات المستقبل وهو يعتبر شعيرة "تطهير" في مجتمعات معينة، ويبدو حسب المقررة الخاصة أن اختلاف السن التي يجري عندها التشويه تبعا للبلد، يرتبط بوجود تشريع يحرم هذه الممارسة أو بعدم وجود مثل هذا التشريع⁽⁴¹⁸⁾.

وفي مصر نتيجة للتطرف الديني، ألغي حكم إداري في عام 1997م قرارا كانت وزارة الصحة قد أصدرته في عام 1996م بحظر ممارسة الجهاز الطبي للختان، وفي فتوى مؤرخة في 28 ديسمبر 1997م حسم مجلس الدولة المسألة نهائيا بإلغائه الحكم الإداري وتأكيد أنه "من الآن فصاعدا، تحظر ممارسة ختان الإناث حتى في حالة رضا الطفلة والأبوين، ومن ناحية أخرى ميز مجلس الدولة جيدا بين الأوامر الدينية والممارسات الثقافية الضارة والقائمة على تفسير خاطئ للدين، بل أحيانا على التلاعب السياسي به"⁽⁴¹⁹⁾.

ثانيا: حماية الآداب العامة

لقد اعتبر العديد من الفقهاء الآداب العامة الركن المعنوي للنظام العام، وبالتالي، فهي تدخل في إطار النظام العام وليست مستقلة عنه، غير أن استعمال معظم الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا الدساتير الوطنية لمصطلح الآداب العامة مستقلا عن النظام العام، واتصافها بالصفة المعنوية هذا ما جعلنا ندرسها بصورة مستقلة عن النظام العام.

ولتوضيح فكرة الآداب العامة الواردة في معظم النصوص القانونية السابقة الذكر، ينبغي أولا أن نتعرف عن مفهومها، ثم علاقتها بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهو ما سنحاول التطرق إليه فيما يلي:

1-تعريف الآداب العامة:

إن مفهوم الآداب العامة في الفقه الغربي يمكن تحديده بما يلي:

أ/ما يتلائم أو يتصل بالضمير أو الحاسة الأخلاقية، أو مبادئ السلوك الحميد، دون القوانين الوضعية؛
ب/مالا يمكن إدراكه أو تطبيقه إلا عن طريق الضمير أو مبادئ السلوك الحميد دون القوانين الوضعية؛
ج/ما يحرك الحاسة الأخلاقية أو يمسه⁽⁴²⁰⁾.

أما عن مفهومها في الفقه العربي، فيعرفها الدكتور محمد السعيد عبد الفتاح بأنها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تعارف عليها مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة، وتعد الآداب العامة من المكونات المعنوية للنظام العام⁽⁴²¹⁾.

(418) – Idem, p.40.

(419) – Idem, p.41..

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص181-182. (420)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (421)

ويعرفها الدكتور عبد الرزاق الصنهوري بقوله: "الآداب العامة هي مجموعة من القواعد التي وجد الناس أنفسهم ملزمين بإتباعها طبقاً لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس، وللدن أثر كبير في تكيفه"⁽⁴²²⁾.

كما تعرف على أنها مجموعة القواعد والأصول الأساسية للأخلاق التي تدين وتضبط بها الجماعة في بيئة معينة، وعصر معين، حسب طبيعة النظام السائد في كل دولة⁽⁴²³⁾.
ويذهب البعض إلى أن الآداب العامة تشمل، الأساس الأخلاقي للنظام العام، أو هي إحدى الأوجه الكثيرة التي يتضمنها النظام العام⁽⁴²⁴⁾.

والملاحظ أن بعض التشريعات القانونية كما هي الحال في فرنسا لم تذكر الآداب والأخلاق العامة كعنصر من عناصر النظام العام عند ذكرها وتحديد عناصره، فقد اعتبر مجلس الدولة الفرنسي مدة من الزمن أن النظام المخول للإدارة المحافظة عليه باستخدام سلطة الشرطة الإدارية، هو النظام المادي ذو المظهر الخارجي، ولا شأن للشرطة الإدارية الحافظة للنظام العام بالمعتقدات والعواطف، ثم عدلت أحكام مجلس الدولة الفرنسي عن هذا التفسير الضيف، حيث قضت بشرعية قرار الإدارة بمنع عرض المطبوعات التي تصف الجرائم والفضائح في الأماكن العامة⁽⁴²⁵⁾.

وقد أقرت شرعية تدخل سلطات الشرطة المحلية أو المركزية لحماية الأخلاق بمنع عرض الأفلام غير الأخلاقية، كما حكم مجلس الدولة الفرنسي بشرعية الإجراءات المتخذة من طرف الإدارة لحماية أبناء المستعمرات من تأثير المشروبات الروحية المتعلقة مباشرة بحماية النظام العام، أما بعض التشريعات الأخرى، فقد أشارت إلى ما يوحى بأن الآداب العامة هي عنصر من عناصر النظام العام مثلما هي الحال للمشرع الجزائري، الذي نص في المادة 14 من المرسوم رقم 81-267 المؤرخ في 10 أكتوبر 1981م المتعلق بصلاحيات رئيس المجلس الشعبي البلدي فيما يتعلق بالطرق، وكذا ما نص عليه المشرع المصري في القانون رقم 109 لعام 1971م⁽⁴²⁶⁾.

وتعتبر الآداب العامة والسلوكات الأخلاقية في القانون حسيطة الاتجاهات والمفاهيم السائدة أو الطارئة على المجتمع، فضلاً عما هو موجود من تراث ديني وأخلاقي وثقافي الذي يلتف حوله الضمير الجماعي في مجتمع ما، وباعتبار أن هذه الاتجاهات والمفاهيم، والتراث تسير العوامل الذاتية والمستجدات الخارجية المؤثرة فيها، فإنها تتغير مع مرور الزمن وتغيرها فكرة الآداب والأخلاق

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، المرجع السابق، ص 327.⁽⁴²²⁾

— خليل أحمد حسن قتادة، شرح النظرية العامة للقانون - في القانون الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 70.⁽⁴²³⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 182.⁽⁴²⁴⁾

— أنظر: ⁽⁴²⁵⁾

— عمار عوابدي، المرجع السابق، ص 401.

— مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص 196.

— سليمان الطماوي، المرجع السابق، ص 226-227.⁽⁴²⁶⁾

السائدة في المجتمع، لذلك فهي فكرة نسبية وغير ثابتة، فما كان منها ممنوعاً بالأمس قد يصبح مباحاً اليوم، وما كان منها مباح بالأمس، فقد يصبح ممنوعاً اليوم، مثل علاقات المعاشرة خارج إطار الزواج، أصبحت أكثر تقبلاً في فرنسا بعد التعديلات التي أدخلت على نظام العائلة، فلم تعد هذه المعاشرة في نظرهم ماسة بالآداب العامة، وإنما تدخل في الحرية الشخصية، ويرجع ذلك إلى أن القانون لا ينظر إلى الآداب على أنها ماسة بالنظام العام. كما هو الشأن في التشريع الإسلامي، إلا عندما يكون المعيار الأخلاقي متعلقاً بالمصلحة العامة⁽⁴²⁷⁾.

وعليه، فإن فكرة الآداب العامة كفكرة النظام العام نسبية، مرنة وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتأثر بالعوامل الأخلاقية والاجتماعية والدينية، مما يجعل من المتعذر تحديد وحصر ما يعد من الآداب العامة، ومالا يعد منها، فمثلاً التعري وفتح النوادي الخاصة بالعراة مخالف للآداب العامة في الأردن، في حين توجد المئات من هذه النوادي في الولايات المتحدة الأمريكية، لعدم اعتبار ذلك مخالف للآداب العامة فيها، ويترك تقدير مدى توافق العلاقات مع الآداب العامة أو تعارضها للقاضي، ويعتبر كل اتفاق يخالف الآداب العامة باطلاً، ولا ينتج أي أثر قانوني⁽⁴²⁸⁾.

2- علاقة الآداب العامة بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الحريات العامة حتى تكون معتبرة من قبل السلطات العامة والأفراد، فإنها يجب أن تكون متناسقة مع الآداب العامة للمجتمع بنفس الدرجة التي تتناسق فيها مع النظام العام، لذلك، فإن القول بوجود احترام الحريات العامة للمركزات المادية الأساسية للمجتمع لا يمكن الاعتماد عليه لوحده باعتباره قاصر عن رعاية المركزات المعنوية اللازمة لإقامة النظام الاجتماعي⁽⁴²⁹⁾.

ومن ثمة، إذا كانت ممارسة شعائر دين معين ستؤدي إلى إيذاء المبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع أو التعارض معها، فهنا تقييد تلك الممارسة حتى لا تمس بالمصلحة العامة للمجتمع ولا بنظامه العام⁽⁴³⁰⁾.

إن الأساس في اعتبار الآداب العامة من مبررات تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن الأفراد يعيشون داخل مجتمع فيه العديد من العادات والتقاليد والموروثات الحضارية التي قد تتعارض مع هذه الحرية، لذلك على الأفراد وهم يمارسون حقهم هذا احترام الآداب الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي يسلم بها أفراد المجتمع، إذ لا يكفي أن يحترم الأفراد القواعد القانونية السائدة في المجتمع، بل لا بد من احترام آدابه وأخلاقه حتى تكون تصرفاتهم في إطار الدائرة المباحة⁽⁴³¹⁾.

والملاحظة أن القيود المتعلقة بالآداب العامة (الأخلاق) غامضة ومبهمه، وتنطوي على أكثر من تفسير، وقد يتسع تطبيق هذه القيود، أو يضيق بحسب النظام الاجتماعي، والثقافي، والاعتقادي السائد

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 425.⁽⁴²⁷⁾

— غالب علي الداوودي، المرجع السابق، ص 242.⁽⁴²⁸⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴²⁹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.⁽⁴³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴³¹⁾

في الدولة، وقد أدركت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان هذه الحقيقة، فأشارت في تعليقات عامة عديدة من بينها التعليق رقم 22(1993م) بشأن المادة (18) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية إلى أن مفهوم الأخلاق يستمد من تقاليد اجتماعية ومن مفاهيم فلسفية ودينية عديدة، مما يعني أن القيود المفروضة على الحق في حرية المجاهرة بالدين أو المعتقد بغرض حماية الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ ومفاهيم "غير مستمدة حصراً من تقليد واحد" (432).

وتجدر الإشارة إلى أنه يُخشى أن تستغل السلطة العامة في الدولة المرونة وعدم التحديد التي تتسم بها الآداب العامة، فتلجأ إلى فرض قيود لا مبرر لها على حرية هذه الممارسة، غير أنه يمكن حل هذا الإشكال من خلال بحث الجهات التي تتولى حماية هذه الحرية لكل حالة على حدة للتثبت من مدى تعارض حرية ممارسة الشعائر الدينية مع الآداب العامة (433).

ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم

ما دام أن الحرية وليدة المجتمع، ولا وجود لحرية خارج نطاق الجماعة فإنه على أي شخص يمارس حريته أن يمارسها بالشكل الذي لا يمس بحقوق وحيات الآخرين في المجتمع، لأن ممارسة حرية رغم مخالفتها لحقوق وحيات الآخرين من شأنه أن يؤدي إلى اضطرابات وفوضى، مما قد يعرض كيان المجتمع للخطر، لذا يجب أن لا يؤدي حق الفرد في التمتع بحقه إلى الإضرار أو المساس بحقوق الآخرين لأن حقه هذا يقابله التزام بالحفاظ على حقوق وحيات الآخرين، وينظم القانون كيفية ممارسة الأفراد لهذه الحرية لتحقيق التوازن بين جميع أفراد المجتمع، فليس من المتصور في ظل التطور الذي لحق بمفهوم حقوق الإنسان أن تمس ممارسة هذه الحقوق بحقوق وحيات الآخرين (434).

ويعتبر الفرد مخلاً بحقوق الأفراد الآخرين متى تسبب بضرر لهم سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً، ويكون الضرر مادياً مثلاً كتخريب أو تدنيس بناء معد لإقامة شعائر طائفة دينية أو رمز أو أي شيء له حرمة دينية، أما الضرر المعنوي، فيكون مثلاً بالتعرض للفظ الجلالة سبا أو قذفاً أو بأي صيغة كانت (435).

ويعتبر الدكتور **خضر خضر** أن الحماية ضد الغير تعني حماية الفرد في ممارسته لحيته الخاصة من إمكان تقييد هذه الحرية أو الانتقاص منها أو الإضرار بها من قبل فرد أو أفراد آخرين في المجتمع، وبهذا المعنى تقتصر الحرية على "قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين،

— محمد يوسف علون ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج 1، المصادر ووسائل الرقابة، (432) المرجع السابق، ص 131.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183-184. (433)

— أنظر في ذلك: (434)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 185 و محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 186. (435)

وهكذا، فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، هذه الحدود لا يمكن تقييدها إلا بالقانون⁽⁴³⁶⁾.

وباعتبار القانون تعبيراً عن الإرادة العامة، فهو الجهة الوحيدة القادرة على تثبيت القواعد التي تحدد بالتفصيل الإطار العام للحريات، ومن هذا المنطلق، يصبح المبدأ القائل بأن "حرية الفرد مقيدة بحرية الآخرين" في صلب اختصاص القانون، ذلك أن الإضرار بالحريات الأساسية لفرد ما من قبل فرد آخر من شأنه أن يعرض مرتكبها للعقوبات الواردة في هذا القانون وعليه، فحماية الفرد ضد الغير هي من اختصاص القانون الجزائي⁽⁴³⁷⁾.

وهكذا يمكن القول، أن حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيرها من الحريات الأخرى، يجب على الفرد أن يمارسها بالشكل الذي لا يؤدي إلى الإضرار بحقوق وحريات الأفراد في المجتمع، لأنه وإن فعل ذلك يكون متجاوزاً للقيود المفروضة على هذه الحرية، مما يعرضه للجزاء القانوني. وقد أكدت قضية حزب الرفاه وآخرين ضد تركيا على حماية معتقدات الآخرين، حيث أوضحت المحكمة العليا التابعة للمحكمة الأوروبية أن: "التدابير المتخذة في الجامعات لمنع حركات دينية متطرفة معينة من ممارسة ضغوط على الطلاب الذين لا يؤدون شعائر هذا الدين أو على إتباع الديانات الأخرى يمكن تبريره بموجب المادة 2/9 من الاتفاقية⁽⁴³⁸⁾".

كما أنه في قضية دهلبي ضد سويسرا، رفضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في مرحلة المقبولية الشكوى التي قدمتها معلمة تعمل في إحدى المدارس الابتدائية، حيث منعت من ارتداء الحجاب أثناء أداء عملها، ورأت المحكمة أن قيام معلمة بارتداء "رمز خارجي قوي" مثل الحجاب، قد يكون له نوع من التأثير التبشيري على الأطفال الذين تتراوح أعمارهم في هذه القضية بين 3 و4 سنوات، وعليه، التزمت المحكمة برأي المحكمة الفيدرالية السويسرية بأن منع ارتداء الحجاب في سياق أنشطة صاحبة الشكوى كمعلمة "برره احتمال التأثير على المعتقدات الدينية لتلاميذها والتلاميذ الآخرين في المدرسة والآباء، كما برره مبدأ الحياد المذهبي في المدارس"⁽⁴³⁹⁾.

فضلاً عن ذلك فإن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، حين نظرها لشكويين هما كرادومان ضد تركيا (رقم 90/16278) وبولوت ضد تركيا (رقم 91/18783) تتعلقان برفض الجامعة إصدار شهادات لأن الطالبين قدما صوراً شخصية تضعان فيها الخمار، ولم تعتبر المحكمة في قرارها المؤرخ في 3 ماي 1993م أن الرفض يعد تقييداً لحرية الدين أو المعتقد للطالب، لأن الجامعات العلمانية يجوز لها

(436) – خضر خضر، المرجع السابق، ص265.

(437) – خضر خضر، المرجع نفسه، ص 265-266.

(438) – "Civil and political ..." E/CN.4/2006/5, Op.Cit, P14.

(439) – Ibid, P14.

التحكم في إظهار الشعائر والرموز الدينية بهدف ضمان التعايش بين الطلاب المنتمين إلى مختلف العقائد فتحمي بالتالي النظام العام ومعتقدات الآخرين⁽⁴⁴⁰⁾.

وقد أشار المقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد في تقريره لعام 2002م إلى أنه في دول معينة، تطبق على الأرامل والساحرات شعائر غير إنسانية، وهي شعائر تأخذ أحيانا أشكالا قاسية على نحو خاص، ففي الهند مثلا مازالت الممارسة المسماة سافي⁽⁴⁴¹⁾، (حرق الأرامل) التي كان من المعتقد أنها متروكة أو محصورة في أضيق الحدود متأصلة بشدة في المعتقدات، ورغم تحريم هذه الممارسة عام 1868م، ومجددا في عام 1987م، فإن الدولة تسمح بها وتغلق أعينها عن العديد من الشعائر التي يتم تمجيدها في مختلف مناطق الهند، إذ أن المرأة ليس لها دور خارج الزواج، وخضوعها لممارسة السافي يحل في الواقع مشكلتين، وجودها الذي يجلب سوء الحظ واتهامها بالخيانة الذي قد يأتي لاحقا، كما أن الأرامل منبذات ومعرضات للاستغلال الجنسي من طرف رجال أسرة الزوج، ويوصفن بالساحرات⁽⁴⁴²⁾.

وفي هذا الصدد، أشارت المقررة الخاصة في تقريرها لعام 2007م إلى أن حرية العبادة ليست حرية مطلقة، بل هي مقيدة، ورأت أن تقديم القرابين البشرية على سبيل المثال كشكل من أشكال الطقوس الدينية، بشكل انتهاك لحقوق الآخرين الأساسية، لذلك يجوز حظر هذه الطقوس بمقتضى القانون، واعتبرت المقررة الخاصة النساء معرضات بوجه خاص للوقوع ضحايا الطقوس القاسية كإحراق الأرامل⁽⁴⁴³⁾.

المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية

إن الحياة لا تسير في أي دولة على وتيرة واحدة أساسها السلام والأمن والهدوء، بل قد تفاجئها أحيانا أزمات عنيفة سببها الاضطرابات الداخلية أو الحروب وغيرها، حيث تتعرض فيها سلامتها وأمنها لأخطار كبيرة للحد الذي تقصر معه التشريعات العادية عن مواجهة هذا الظرف الاستثنائي، لذلك يتعين مواجهة هذا الظرف الاستثنائي بإجراءات استثنائية تساعد على المحافظة على كيانها وأمنها، وتقوم هذه الإجراءات والتدابير على أسس من شأنها أن تعطل إلى مدى بعيد الحريات العامة، وقد نصت معظم المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان على إمكانية تعطيل التمتع بالحقوق والحريات الواردة فيها

(440) – Idem, p.14.

– سافي هي ممارسة ترجع على الأرجح إلى القرن السابع قبل الميلاد، وهي تعني بمعناها الواسع الزوجة الفاضلة⁽⁴⁴¹⁾ المخلصة لزوجها (باتيفراتا) التي تحرق على محرقة زوجها المتوفى، وكانت هذه الممارسة معروفة أيضا في بيرو وبولينيزيا، أنظر الموقع:

www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

(442) – "Civil and political ..."/E/Cn.4/2002/73/add.2, Op.Cit, P57.

(443) – "Promotion and Protection",A/HRC/6/5,op.cit, p.8.

في حالات الطوارئ الإستثنائية، غير أن تطبيق هذا التعطيل منوط ببعض الشروط، وسنتطرق إلى كل ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

من خلال تفحص النصوص الاتفاقية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا بعض الدساتير الوطنية نجدها تنص في معظمها على تعطيل التمتع ببعض الحقوق والحريات الواردة فيها، وذلك في حالات معينة يكون فيها أمن الدولة وسلامتها مهدد بالخطر، لكن إعمال هذا التعطيل من قبل الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، يكون من خلال توافر شروط معينة.

الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تختلف أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف النصوص التي نصت على هذا التعطيل للحق، وبذلك نجدها تتنوع بين أشكال عالمية وأخرى إقليمية، وإن كانت هناك أشكال وطنية إلى أننا نفضل عدم التطرق إليها باعتبار نصوصها لا تتضمن حالة الطوارئ وحالة الحرب معا وإنما جاء النص على ذلك في نصوص متفرقة، لذا سنكتفي بتبيان الأشكال العالمية ثم الإقليمية فيمايلي:

أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بالرجوع إلى نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م نجده لم يتطرق إلى النص على تعطيل أي حق من الحقوق المنصوص عليها فيه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين لعام 1981م، واتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م في حين نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الرابعة على:

"1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافية هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي، وعدم انطوائها على تمييز، يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2- لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد 6 و7 و8 (الفقرتين 1 و2) و11 و15 و16 و18

3- على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته".

ويتبين من خلال هذه المادة عدة أمور منها:

1. أن التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في العهد، يكون في وقت معين (أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، والتي يتم عن الإعلان عنها رسمياً).

2- أن تكون الإجراءات المتخذة إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

3- يجب أن لا تتعارض هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المقررة بموجب القانون الدولي.

4- أن لا تنطوي هذه الإجراءات على أي تمييز مهما كان أساسه.

5- لا يجوز بأي حال من الأحوال، التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد: 6 الحق في الحياة، 7 (الحق في عدم التعرض للتعذيب أو العقوبات أو المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة)، 1/8، 2 (حظر العبودية والاسترقاق)، 11 (حظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالالتزام تعاقدية) 15 (حظر سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي)، 16 (الشخصية القانونية)، 18 (حرية الفكر والضمير والدين)، فكل هذه الحقوق، لا يجوز المساس بها حتى في أوقات الطوارئ الاستثنائية.

6- يجب على الدولة التي تستعمل حقها في التحلل من الالتزامات إبلاغ الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تنقيد بها، وبمبررات ذلك، كما عليها إعلامها بالتاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد بنفس الطريقة السابقة.

ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد نصت الاتفاقيات الإقليمية بدورها على التعطيل المؤقت للتمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتعرض له فيما يلي:

* الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان :

حسب المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فإنه «1- في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

2-الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

3-على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة، سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، أيضاً عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لأحكام المعاهدة .

ونشير إلى أن الفقرة الثانية من هذه المادة تعني أن الفقرة الأولى السابقة لا تجيز أية مخالفة للمادة الثانية المتعلقة بالحق في الحياة وذلك باستثناء حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة، كما أنها لا تجيز أي مخالفة للمادة الثالثة الخاصة بحق الإنسان في عدم التعرض للتعذيب، والعقوبات والمعاملات غير الإنسانية والمهينة، كما لا تجيز أيضاً مخالفة المادة الرابعة الفقرة أ المتعلقة بتحريم الرق والعبودية، وكذا الشأن بالنسبة للمادة السابعة الخاصة بمبدأ عدم سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي.

والملاحظ أن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لم تمنع الدول من المساس بالحقوق في الشخصية القانونية، وحرية الفكر والضمير والدين، وحظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدية في حالة الطوارئ، وهي حقوق نصت المادة 2/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على حصانتها. كما يتضح من خلال هذه المادة ان الدول الأعضاء في الاتفاقية الأوروبية ليست لها حرية مطلقة في تطبيق المادة 1/15 من هذه الاتفاقية، بل هي مقيدة في هذا الصدد بثلاثة قيود وهي:

- 1- تطبيقها في الحدود التي لا تتعدى ما تحتمه مقتضيات الحال؛
- 2- أن لا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى في إطار القانون الدولي؛
- 3- عدم جواز مخالفة نصوص المواد 2، 3، 1/4 ، 7 من الاتفاقية عند اتخاذ التدبير المشار إليها في المادة 15 سابقة الذكر (444).

* الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان:

لقد تضمنت الاتفاقية الأمريكية بدورها على نص يجيز للدول الأطراف فيها وقف سريان الاتفاقية في وقت الحرب أو الأزمات الطارئة، إذ ورد في الفصل الرابع منها: «تعليق الضمانات، التفسير والتطبيق» في المادة 27 ما يلي: "1- يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقط بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيها ضرورات الوضع الطارئ، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع الالتزامات الأخرى بمقتضى القانون الدولي، وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس، أو اللغة أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

2- إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة 3 (الحق في الشخصية القانونية)، المادة 4 (الحق في الحياة)، المادة 5 (تحریم التعذيب)، المادة 6 (تحریم الرق والعبودية)، المادة 9 (تحریم القوانين الرجعية)، المادة 12 (حرية الضمير والدين)، المادة 17 (حقوق الأسرة)، المادة 18 (الحق في الاسم)، المادة 19 (حقوق الطفل)، المادة 20 الجنسية، المادة 23 (المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على كل دولة تستفيد من حق التعليق أن تعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بالأحكام التي علقت تطبيقها وأسباب ذلك التعليق والتاريخ المحدد لانتهائه".

ويتضح من خلال هذه المادة أن الاتفاقية الأمريكية أوجبت توفر شروط معينة لتعطيل الالتزامات التي تتحملها الدولة الطرف في الاتفاقية، وهي:

- 1- يجب أن تكون هذه الدولة الطرف في ظرف معين كالحرب أو الخطر العام، أو أي وضع آخر بشكل أزمة أو تهديدا لأمنها واستقلالها.

— محمد حسن دخيل، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، (444) 2009، ص61-62.

2- على الدولة الطرف أن تتخذ كل الإجراءات الضرورية حسب ما يقتضيه الأمر، ويجب أن تتفق هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المفروضة بمقتضى القانون الدولي، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتضمن هذه الإجراءات أي تمييز، وتتفق الاتفاقية الأمريكية في هذه النقطة مع ما جاء في المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وهو الأمر الذي سكتت عنه الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

3- لا يجوز للدولة الطرف التذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/27 سابقة الذكر، وفي هذه النقطة تتميز هذه الاتفاقية عن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان باعتبارها أضافت حقوقاً أخرى أكثر من تلك المنصوص عليها في المادة 2/15 من الاتفاقية الأوروبية.

4- وجوب إخطار الأمين العام للمنظمة فوراً عند ممارسة الدولة الطرف لبدء التحلل الوارد في المادة 1/27، والملاحظ أن كلاً من الاتفاقية الأمريكية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية يتطلبان الإخطار بصفة فورية، في حين تكتفي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بضرورة الإخطار، دون تحديد للوقت الذي ينبغي فيه على الدولة الطرف القيام بهذا الإخطار.

*** الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب :**

إذا نظرنا إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نجده خلا من نص يجيز للدول الأطراف وقف سريانه أثناء حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة المنصوص عليها في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وكذا في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وعدم إيراد مثل هذا النص قد يحمل المرء على الاعتقاد بأن الميثاق الإفريقي قد ترك مجالاً للدول الأعضاء لتحديد وتضييق النطاق الذي تمارس فيه تلك الحقوق (445).

- إلا أن غياب مثل هذا الحكم تراه اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب " تعبيراً عن المبدأ القائل بأن تقييد حقوق الإنسان ليس الحل للمصاعب التي تواجهه على الصعيد الوطني " وأن " الممارسة المشروعة لحقوق الإنسان لا تشكل أي خطر على المجتمع الديمقراطي الذي يسوده حكم القانون " (446).

*** الميثاق العربي لحقوق الإنسان :**

لقد تضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م نصاً يجيز للدول الأطراف وقف سريانه في وقت معين، إذ جاء في المادة الرابعة منه أنه "1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا الميثاق أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع تدابير لا تتقيد فيها بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا الميثاق بشرط ألا تتنافى هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز يكون سببه الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

— محمد حسن دخيل، المرجع نفسه، ص 65. (445)

— أمير فرج يوسف، المرجع السابق، ص 30. (446)

2- لا يجوز في حالات الطوارئ الاستثنائية مخالفة أحكام المواد الآتية، المادة 5 والمادة 8، والمادة 9، والمادة 10 والمادة 13 والمادة 14 فقرة "6"، والمادة 15 والمادة 18 والمادة 19 والمادة 20 والمادة 22 والمادة 27 والمادة 28 والمادة 29 والمادة 30، كما لا يجوز تعليق الضمانات اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على أية دولة طرف في هذا الميثاق استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريقة ذاتها". ويتبين من خلال هذه المادة أنه يشترط لوقف سريان الميثاق مؤقتاً:

1- أن تكون الدولة الطرف في ظرف معين أي تتجسد حالة الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن عنها رسمياً.

2- أن تكون الإجراءات التي اتخذتها ضرورية وتتفق مع القانون الدولي، وأن لا تنطوي على أي تمييز.

3- يجب على الدولة الطرف أن لا تتذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/4 من الميثاق.

4- وجوب إخطار الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية فوراً بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، كما عليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى بنفس الطريقة.

الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يأتي تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية مقيداً بمجموعة من الشروط، إذ تكشف القراءة المتأنية لبنود التعطيل ولإجتهد الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان أن تطبيق بنود التعطيل الواردة في النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان منوط بتوافر شروط معينة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة

يرى الدكتور سعيد السيد أن الطوارئ التي تسوغ للدولة أن تتخذ تدابير، لا تتقيد بالالتزامات المتعلقة بحقوق الإنسان المقررة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ينبغي أن تكون حالة طوارئ استثنائية، كما يجب أن تكون من الخطورة بحيث تهدد حياة الأمة (447).

لذلك، إذا كانت الدولة تتمتع بالسلطة التقديرية في الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ، فإن هذه الظروف ينبغي أن تكون حقيقية، وتستوجب فعلياً إعلان هذه الحالة، وبالرجوع إلى المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، نجدها تشترط لإعلان حالة الطوارئ أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، مما يعني أنه ينبغي في الظروف التي تبرر حالة الطوارئ أن تكون جدية، وغير عادية

— محمد حسن د خليل، المرجع السابق، ص58. (447)

في شدتها وخطورتها، وتأثر في الأمة بأسرها، ونشير في هذا الصدد إلى أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها على التقرير الذي قدمته الحكومة الشيلية بخصوص حالة الطوارئ في الشيلي سنة 1985م بأن شروط إعلان حالة الطوارئ المنصوص عليها في المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لا تنطبق على ما تم وصفه على أنه حالة طوارئ في الشيلي⁽⁴⁴⁸⁾

كما أكدت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها بخصوص إعلان حالة الطوارئ في اليونان بعد إنقلاب عسكري في 1967/04/21م على أنها غير مقتنعة بوجود حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان مثلما تدعي الحكومة اليونانية، كما أن تصريح الحكومة اليونانية على إعتبار أن المظاهرات في الشوارع والاحتجاجات في مطلع عام 1967م أصبحت تهدد الحياة المنظمة للأمة لم تقتنع به اللجنة كذلك، وعليه، قررت هذه اللجنة بالأغلبية على أنه لا توجد حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان⁽⁴⁴⁹⁾.

وهكذا، يشترط لتكون حالة الطوارئ شرعية أن تصل خطورة تهديد حياة الأمة لدرجة تكون فيها الدولة غير قادرة على مواجهتها بالوسائل القانونية العادية بمعنى لا تكون للدولة خيارات أخرى، وفي هذا الصدد ذهب رئيس اللجنة الأوروبية (Waldok) Humphrey في قضية (Law less) إلى أن الدولة تملك وسائل قانونية لإحلال الأمن العام دون حاجة لإعلان حالة الطوارئ، متى كانت الأوضاع التي لا تمس بالأمن العام لا تشكل تهديدا حقيقيا بحياة الأمة⁽⁴⁵⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن شرط "وجود خطر يهدد حياة الأمة" يحوي عنصرين أساسيين هما:

1- الهدف من الإجراء التعطيلي :

استنادا إلى ما نصت عليه اتفاقيات حقوق الإنسان، فإن الدول الأطراف فيها لا تملك على الإطلاق اتخاذ الإجراء التعطيلي لغاية أو لهدف آخر غير الذي أقر بند التعطيل من أجله، لذا فعلى الدول الأطراف أن تستعمل هذا التعطيل في حدود السلطة الممنوحة لها، وبذلك، فإن أي هدف مرتبط بالنفع العام ليس من شأنه أن يبرر التعطيل، بل يجب أن تكون غاية هذا التعطيل أو الإيقاف حماية الأمة أو وجودها وهو الهدف الذي يمكن أن يبرر إجراء كهذا⁽⁴⁵¹⁾.

2- الباعث على التعطيل:

(⁴⁴⁸) - عبد الرحمان لحرش، "حالة الطوارئ في الجزائر، هل زالت مبررات استمرارها ؟"، في مجلة الحقوق، جامعة ⁴⁴⁸ الكويت، مجلس النشر العلمي، السنة 31، العدد 1، 2007، ص 359.

(⁴⁴⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

(⁴⁵⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ⁽⁴⁵¹⁾ ص88.

تحظى الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بسلطة تعطيل أو إيقاف الحقوق المحمية في حالة الحرب أو الخطر العام، ويستثنى من هذه السلطة عدد من الحقوق وهي الحقوق غير القابلة للمساس⁽⁴⁵²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن قائمة هذه الحقوق غير القابلة للمساس، أو التي يمنع تعطيلها تختلف من اتفاقية دولية إلى أخرى، إلا أن الاتفاقيات الدولية العالمية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان تتفق فيما بينها على اعتبار أربعة منها بمثابة "نواة صلبة" لحقوق الإنسان، وتتمثل في الحق في الحياة، الحق في عدم الخضوع للتعذيب، تحريم الرق والعبودية وعدم رجعية القوانين الجزائية⁽⁴⁵³⁾.

ومما لاشك، فيه أن حدوث الكوارث الطبيعية، والحروب، وما في حكمها من أوضاع مماثلة تنطوي على وجود خطر حال أو وشيك الوقوع، من شأنه أن يؤثر على الدولة في مجموعها، ويشكل تهديدا لحياة الأمة بأكملها، إذ تصبح التدابير العادية غير كافية لمواجهة هذا التهديد⁽⁴⁵⁴⁾، غير أنه لا يمكن وصف كل اضطراب أو كارثة بأنه حالة طوارئ عامة تهدد حياة الأمة، وفقا للمادة 1/4⁽⁴⁵⁵⁾.

لذا، فمن الأوضاع التي تنطوي على خطر عام يهدد حياة الأمة أو الدولة الكوارث الطبيعية والحروب والنزاعات المسلحة والانقلابات^(*)، وفي هذا الخصوص لا يشترط أن يصدر إعلان التعطيل أو إيقاف عن حكومة شرعية، إذ قد تقوم بإعلانه حكومة غير شرعية أو حكومية ثورية⁽⁴⁵⁶⁾.

وتمارس هيئات الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان رقابة على العناصر المكونة للخطر العام الذي يهدد حياة الأمة، ويكون حق الدولة في اتخاذ الإجراء التعطيلي مقترنا بوجود حرب أو خطر عام، فإذا زال الخطر أو انتهت الحرب يصبح هذا الإجراء خرقا للالتزامات الدول الأطراف الناشئة عن اتفاقيات حقوق الإنسان⁽⁴⁵⁷⁾، إذ ترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه لا يجوز للدولة الطرف أن تستمر في هذا الإجراء إلا خلال الفترة التي تكون فيها حياة الأمة ذاتها معرضة للخطر باعتبار أن هذا الإجراء له طابع استثنائي ومؤقت⁽⁴⁵⁸⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵²⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،⁽⁴⁵³⁾ المرجع السابق، ص128.

— مصطفى سلامة حسن، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008،⁽⁴⁵⁴⁾ ص35.

— اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001م بشأن المادة (4): التحلل في⁽⁴⁵⁵⁾ حالة الطوارئ، الفقرة 3.

(*) - لمزيد من المعلومات في ذلك أنظر:

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص373.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁵⁶⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵⁷⁾ ص88.

— محمد حسن دخیل، المرجع السابق، ص58.⁽⁴⁵⁸⁾

وكذا، أكدت التقارير الدولية أنه: "يجب ألا تتعدى صلاحية حالة الطوارئ الفترة التي تكون ضرورية قطعاً... وأن تنتهي حالة الطوارئ فور زوال الظروف التي بررت إعلان هذه الحالة، أو إذا كان التهديد الناجم قد خف إلى درجة تكفي فيها السيطرة عليه باتخاذ التدابير التي تطابق عادة ما ورد في القانون والدستور"⁽⁴⁵⁹⁾.

لذا، فلا ينبغي أن تتحول حالة الطوارئ التي هي حالة إستثنائية إلى حالة عادية تستمر لعدة أعوام، إذ قد تستعملها الدول كغطاء لتعطيل أو تقييد الحقوق والحريات المنصوص عليها في المواثيق الدولية، وكذا الدساتير الوطنية، وعليه لا يجب التوسع في هذا الإستثناء بحيث يصبح هو القاعدة العامة بل يجب أن يخضع مبدأ جواز تقييد بعض الحقوق بشكل مؤقت في حالة الطوارئ إلى مجموعة من الشروط الصارمة، لاسيما وأن العديد من الدول أصبحت تعيش بصفة دائمة في حالة طوارئ⁽⁴⁶⁰⁾، إذ يشير تاريخ بعض الدول إلى أن حالة الطوارئ قد أصبحت هي النظام الدائم أو شبه الدائم الذي تعيش في ظله، أما تطبيق القواعد العادية أصبحت هي الحالة الإستثنائية، ويكاد ينحصر المبرر في معظم الحالات إن لم تكن جميعها في الحجة الأمنية المزعومة والتي بموجبها تبرر السلطات الإعتداء على معظم حريات المواطنين الأساسية⁽⁴⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد يعتبر الدكتور **عبد الرحمان لحرش** أن تمسك السلطة في الجزائر باستمرار حالة الطوارئ لعدم زوال مبرراتها غير مقنع، بل هذا الأمر يثير تناقضا فمن جهة هناك تأكيد على المستوى الرسمي على استئصال الإرهاب، ومن جهة أخرى فإن السلطة تتمسك بضرورة تمديد حالة الطوارئ بحجة مكافحة الإرهاب، وهذا فضلا عن إخلال الجزائر ببعض إلتزاماتها الدولية في حالة الطوارئ خاصة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي يشترط أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وعليه يشترط أن تكون مبررات إعلان حالة الطوارئ وظروفها جدية، كما أن تمديد هذه الحالة لمدة تفوق اثنتي عشرة سنة يحولها إلى حالة عادية⁽⁴⁶²⁾.

ثانيا: ضرورة الإجراءات التعطيلية

ينبغي أن تكون الإجراءات والتدابير التعطيلية ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها لكي تتمكن الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان من مواجهة الخطر العام الذي من شأنه أن يهدد حياة الأمة ووجودها، كما يتعين أن تكون هذه التدابير التعطيلية متناسبة مع الظرف الاستثنائي الذي تمر به الدولة الطرف، بمعنى، يشترط في هذه التدابير أن تكون بالقدر اللازم لمواجهة هذا الظرف الاستثنائي، وعليه فليس للدول الأطراف تعطيل التمتع بالحقوق المحمية وممارستها، إلا إذا كان التمتع بها سيمنعها من

(⁴⁵⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 364.

(⁴⁶⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 363-364.

(⁴⁶¹) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 376.

(⁴⁶²) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 367-370.

مواجهة الخطر الداهم الذي تتعرض له، لذا لا بد من وجود علاقة وثيقة بين التدبير التعطيلي والتهديد الذي تواجهه حياة الأمة⁽⁴⁶³⁾.

وفي هذا الصدد نصت المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أن تتخذ مثل هذه التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، ويتعلق هذا الشرط بفترة حالة الطوارئ المعنية، والمنطقة الجغرافية المشمولة بها ونطاقها الموضوعي، وبأية تدابير عدم تقيد، يلجأ إليها بسبب حالة الطوارئ، والالتزام بأن تكون حالات عدم التقيد بالأحكام في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، إنما يعكس مبدأ التناسب الذي يعد مألوفاً في حالة السلطات التي يجري بموجبها عدم التقيد بالأحكام وفرض القيود، وفضلاً عن ذلك، فإن مجرد كون جواز عدم التقيد بحكم محدد ما أمراً مبرراً في حد ذاته بحكم مقتضيات الوضع، لا يبطل اشتراط إثبات أن التدابير المحددة المتخذة بموجب جواز عدم التقيد قد استوجبتها أيضاً مقتضيات الوضع، لذا على الدول الأطراف أن تقدم تبريراً دقيقاً ليس فقط لقرارها بإعلان حالة الطوارئ، وإنما أيضاً لأية تدابير محددة تركز على هذا الإعلان، وقد أعربت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عند النظر في تقارير الدول الأطراف عن قلقها لعدم إيلاء اهتمام كاف لمبدأ التناسب⁽⁴⁶⁴⁾.

وتتمتع الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بهامش تقديري واسع في مجال تقدير ضرورة الإجراء التعطيلي وتناسبه مع الظرف الاستثنائي، وقد جرى التأكيد عليه من طرف هيئات الرقابة الاتفاقية، على اعتبار أن السلطات العامة داخل الدولة تكون في وضع أفضل من وضع هيئات الرقابة الاتفاقية الدولية لإعلان وجود خطر عام ولتحديد طبيعة الإجراء التعطيلي اللازم لمواجهته، في حين يقتصر دور هيئات الرقابة الاتفاقية على التحقق من وجود الوقائع التي دفعت الدولة الطرف إلى اتخاذ الإجراء التعطيلي، ومن التكيف القانوني لهذه الوقائع، وقد أوضحت اللجان الاتفاقية أنها لا تملك مراجعة طبيعة التدابير المتخذة من جانب الدول الأطراف والتي اعتبرتها هذه الأخيرة الأنسب لمواجهة الظرف الاستثنائي⁽⁴⁶⁵⁾.

ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة عن القانون الدولي

حتى تتمكن الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من إعمال بنود التعطيل الواردة في هذه الاتفاقيات، يجب أن تكون الإجراءات التعطيلية متفقة مع الالتزامات الأخرى المرتبة عليها بموجب القانون الدولي، إذ تتضمن اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية منها والإقليمية نصوصاً تعطيلية تسعى بموجبها إلى المساهمة في إحداث توافق بين جميع البنود التعطيلية المنصوص عليها في اتفاقيات حقوق الإنسان، ومن ثمة، فإن الدول المنظمة إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وإلى

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁶³⁾ ص88-89.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29(72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 4-5.⁽⁴⁶⁴⁾

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع⁽⁴⁶⁵⁾ السابق، ص89.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، لا يمكنها تطبيق بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بصورة تخالف التزاماتها المترتبة عليها بموجب بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، لا سيما وأن هذا الأخير يتضمن حقوقاً غير قابلة للمساس أو للتعطيل أكثر مما تتضمن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وما يمكن قوله هو أنه ينبغي أن لا تتعدى الإجراءات التعطيلية على الحقوق غير القابلة للمساس والتي يجب على الدول احترامها بموجب جميع التزاماتها الاتفاقية وليس بموجب الاتفاقية المتضمنة لبند التعطيل الذي تستند عليه، وفي الغالب تقوم الهيئات الاتفاقية للرقابة بفحص مدى توافق التدابير التعطيلية المتخذة من قبل دولة مع الأحكام التي تنظم هذه الحقوق في ظل جميع التزاماتها الدولية⁽⁴⁶⁶⁾.

وقد يحدث التعارض بين بند التعطيل وبين التزامات الدول بموجب اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، إذ على الدول الامتناع على اللجوء إلى التدابير التعطيلية بشكل يتعارض مع ما تقضي به اتفاقيات جنيف الأربع أو البروتوكولين الإضافيين لها (1977م)⁽⁴⁶⁷⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أن بند التعطيل محكوم بشرط إجرائي (شكلي)، إذ ينبغي على الدول الراغبة في أعمال هذا البند أن تخطر الجهاز الإداري المختص بموجب الاتفاقية المعنية (الأمين العام للأمم المتحدة، الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية، الأمين العام لمجلس أوروبا).

وهو شرط يخضع في العادة لتفسير ضيق، حيث أن الدولة الطرف في هذه الاتفاقيات لا تملك نهائياً أعمال هذا البند، إذا لم يصدر عنها إعلان رسمي بتعطيل أو إيقاف العمل بالحقوق المحمية⁽⁴⁶⁸⁾.

وفي هذا الخصوص ووفقاً للمادة 3/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فإنه عندما تلجأ الدول الأطراف في العهد إلى استخدام سلطة التعطيل بموجب المادة 4 من العهد، فإنها تلزم نفسها بنظام الإخطار الدولي، إذ ينبغي عليها إعلام الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لا تنقيد بها وبأسباب التي دفعتها إلى اتخاذ هذه التدابير، ويعتبر هذا الإخطار أساسياً، ليس لتأدية مهام اللجنة فقط، خاصة في تقييم ما إذا كانت الدولة قد اتخذت التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، بل لتمكن أيضاً الدول الأطراف الأخرى من رصد الامتثال لأحكام العهد⁽⁴⁶⁹⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، (466) ص90.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (467) ص91.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (468) ص87.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 17. (469)

ونظرا لإخطارات كثيرة وردت في الماضي بطريقة موجزة، تؤكد اللجنة على أنه يجب أن يتضمن الإخطار المقدم من الدول الأطراف معلومات كاملة بخصوص التدابير المتخذة، وتفسيرا واضحا للأسباب التي دفعتها إلى ذلك، مصحوبة بوثائق كاملة تتعلق بقوانينها، وعلى الدولة الطرف تقديم إخطارات إضافية إذا اتخذت فيما بعد، تدابير أخرى بمقتضى المادة 4، كأن تمدد مثلا فترة حالة الطوارئ، ويشترط كذلك الإخطار الفوري فيما يتعلق بإنهاء حالة التعطيل، إلا أن هذه الالتزامات لم يتم احترامها دائما، إذ لم تخطر بعض الدول الأطراف غيرها من الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام بإعلانها حالة الطوارئ وبالتدابير المترتبة عنها والمتمثلة في عدم التقيد بحكم أو أكثر من أحكام العهد، وأحيانا يصل إلى علم اللجنة بطريقة عرضية وأثناء نظرها في تقرير الدولة الطرف وجود حالة طوارئ ومسألة ما إذا كانت الدولة الطرف لم تتقيد بأحكام العهد، وتؤكد اللجنة على الالتزام بالإخطار الدولي كلما اتخذت الدولة الطرف تدابير بموجبها لا تتقيد بالتزاماتها بموجب العهد، وأن واجب اللجنة بخصوص رصد قوانين وممارسات الدولة الطرف لتقرير مدى امتثالها للمادة 4 لا يتوقف على ما إذا كانت الطرف قدمت إخطارا أم لا⁽⁴⁷⁰⁾.

المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق التي تجيز النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تعطيلها لمدة معينة في حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة، مثلما نص على ذلك العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبذلك تكون هذه الحالة مبررا تستند إليه الدول لتعطيل أعمال الحقوق والحريات العامة القابلة للمساس بها، والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ومن المهم الإشارة إلى أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسة استعمل عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة"⁽⁴⁷¹⁾، وذات الأمر بالنسبة للميثاق العربي لحقوق الإنسان، أما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فقد استعملت عبارة "الحرب والطوارئ العامة الأخرى"، في حين استعملت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان عبارة "الحرب والخطر العام"، وبالتالي، فإن عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة" الواردة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تتضمن كذلك حالة الحرب وسنحاول التطرق إلى أسباب تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بداية بحالة الطوارئ ثم حالة الحرب.

الفرع الأول: حالة الطوارئ

(⁴⁷⁰ - "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع نفسه، فقرة 17.⁴⁷⁰ - في هذا الصدد مرت صياغة المادة الرابعة من العهد بعدة مقترحات هي "زمن الحرب أو حالات الطوارئ"⁽⁴⁷¹⁾ الاستثنائية الأخرى"، و"حالات الطوارئ الاستثنائية التي تنطوي على خطر يهدد حياة الأمة"، و"في حالات الطوارئ المعلن قيامها رسميا أو في حالات الكوارث العامة" إلى أن تم إقرار الصياغة المذكورة، أنظر: عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص77.

تشير حالة الطوارئ إشكالات تتعلق بمفهومها، وكذا مسألة وضع حقوق الإنسان الأساسية والحريات، خاصة وأنها حالة استثنائية يترتب عليها اتخاذ إجراءات استثنائية تكون في الغالب ماسة بحقوق الإنسان وحرياته وسنتطرق فيما يلي إلى تعريف حالة الطوارئ، ثم نحاول دراسة وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه الحالة.

أولاً: تعريف حالة الطوارئ

سنحاول في هذا التعريف التطرق لبعض التعريفات الفقهية، والتعريفات الواردة في المواثيق الدولية، والتعريفات التي أوردتها بعض الهيئات الدولية.

1- التعريف الفقهي:

لقد تعددت التعاريف وتباينت في تحديد المقصود بنظام حالة الطوارئ، فقد عرفها الفقيه لوباردير بأنها "نظام استثنائي للبوليس تبرره فكرة الخطر الوطني"، وهناك من يعرفها بأنها "ظروف استثنائية، تسمح للسلطة بتجميد الدستور والضمانات التي يوفرها واتخاذ ما تراه من أحكام عرفية وإجراءات استتباب الأمن" (472).

وتعرف كذلك بأنها: «نظام استثنائي يمكن تطبيقه على كل أو جزء من الإقليم المهدد أو الذي يوجد في أزمة، ومن آثاره أنه يمنح سلطات معتبرة لرجال البوليس المشكلين للسلطة المدنية، إذ تتمتع هذه الأخيرة في مجال تقييد الحريات العامة بسلطات أوسع من التي تتمتع بها السلطات العسكرية في حالة الحصار» (473).

كما تعرف بأنها حالة استثنائية يتم إعلانها بسبب وجود خطر يهدد أمن الوطن وسلامته واستقراره وتهدف هذه الحالة إلى استتباب الوضع داخل البلاد، والمحافظة على الأمن والنظام العام، ويكون ذلك بتقييد الحريات العامة للأفراد وبسط امتيازات السلطة التنفيذية (474).

وتعرف بأنها ظروف استثنائية تنشأ عن وجود أخطار يمكن أن تهدد مستقبل الدولة، عندئذ "تفرض هذه الظروف لانقاز الدولة، ويتم ذلك على حساب الحريات، حيث يحدث انقلاب في الصلاحيات وذلك بمنح السلطات المدنية صلاحيات استثنائية واسعة تسمح لها بتقييد ممارسة بعض الحريات؛ وذلك بغرض مواجهة الاضطرابات التي تهدد النظام العام" (475).

2- التعريف الوارد في المواثيق الدولية:

طبقاً للاتفاقيات الدولية الثلاث (الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م، والعهد الدولي لحقوق المدنية والسياسة لعام 1966م، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م)، فإن حالة الطوارئ التي تبرر الاستثناء من تطبيق قواعد حماية حقوق الإنسان هي "حالة الطوارئ التي تهدد حياة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص100. (472)

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص101. (473)

— عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص354. (474)

— مورييس نخلة، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999، ص 193-197. (475)

الأمة⁽⁴⁷⁶⁾، وهذا يعني حالة الطوارئ التي تبرر إعلانها ظروف جدية، وتكون غير عادية في شدتها وخطورتها، وتؤثر في الأمة بأسرها⁽⁴⁷⁷⁾.

3- التعريف الذي أوردته الهيئات الدولية:

- 1- لقد جاءت المحكمة الأوروبية (واللجنة الأوروبية قبل إلغائها) لحقوق الإنسان في قضية Law less بتعريف لحالة الطوارئ كما يلي "حالة الطوارئ هي موقف ينطوي على أزمة أو حالة استثنائية تؤثر على جميع السكان، وليس فقط على جماعات معينة وتشكل تهديداً على الحياة المنظمة للمجتمع الذي تتكون منه الدولة"؛
- 2- كما عرفت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بأنها "حالة يجب أن تكون لها خصائص استثنائية والتبرير المقبول هو أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وأن يكون إعلان حالة الطوارئ لفترة محددة بالظروف التي تهدد حياة الأمة، وأن تنتهي بانتهاء تلك الظروف"؛
- 3- وفقاً لإعلان المبادئ المرفق بالتقرير الصادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي لعام 1991م، فإن " حالة الطوارئ تعلن فقط في الظروف التي تعطل فيها الحياة المنظمة في المجتمع تعطلاً خطيراً، يهدد مصالح السكان الحيوية التي لا تكفي لإصلاحها التدابير المتماشية عادة مع الدستور والقوانين المعمول بها، أو في ظروف تهدد في الحاضر أو في المستقبل القريب بهذا التعطيل، وفقط لحماية حقوق السكان واستمرار عمل المؤسسات العامة في نطاق حكم القانون"⁽⁴⁷⁸⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ

إن واقع أية دولة لا يسير وفق منهج منظم ومستقر باستمرار، إذ قد تحدث ظروف خاصة تهدد وجود هذه الدولة أو حياة مواطنيها وسلامتهم، فتلجأ لفرص إجراءات استثنائية للتعامل مع تلك الظروف التي قد تكون اضطرابات داخلية أو كوارث طبيعية، أو إنتشار وبائي لأمراض خطيرة، وعلى الرغم من أن الإجراءات التي تتخذها الدولة في مثل هذه الحالة قد تكون ضرورية فإنها كثيراً ما يكون لها تأثير على حقوق الإنسان وحرياته، كما أن الدولة قد تستغل هذه الحالة كذريعة لانتهاك حقوق الإنسان، أو لخدمة أغراضها السياسية، وعلى اعتبار أن معظم الدول الغربية أعلنت حالة الطوارئ بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م سنحاول دراسة خلفية النظرة الغربية للمسلمين وكيفية تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد هذه الأحداث، ثم نتعرض إلى تأثير حالة الطوارئ على الحق موضوع الدراسة.

1- خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م :

— أنظر: المواد 15، 4، 27 من الاتفاقيات الثلاث المذكورة أعلاه على التوالي: (476)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 355. (477)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع نفسه، ص 355-356. (478)

إن نظرة الغرب للدين بصفة عامة ليست جيدة نظرا لما حدث من مآسي في العصور الوسطى بسبب استبداد الكنيسة، لذا أصبح الدين مجرد مسألة شخصية، وتم تركز هذا الحق لكل فرد، كما تم الاعتراف بكل الديانات، إذ في الغرب لا مانع من إتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة، لكن الدين الإسلامي في حد ذاته يثير عدة إشكالات بالنسبة للغرب، وهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل التسامح، وهو ما من شأنه أن يؤثر على الحق موضوع الدراسة بالنسبة للمسلمين وسيتم توضيح كل ذلك فيما يلي:

أ- خلفية النظرة الغربية للمسلمين:

مع نهاية الحرب الباردة تغيرت خارطة العلاقات الدولية جذريا بانتصار أمريكا الباهر في حربها الطويلة مع المعسكر الشيوعي المهزوم فأعتبر الغرب ذلك انتصار لقيم الحضارة الغربية و مصالحها، و بادر المفكرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، و كذا القواعد التي تقوم عليها استراتيجيات المستقبل⁽⁴⁷⁹⁾. لقد رأى الأمريكي ذو الأصل الياباني "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والرجل الأخير" أن ما تحقق من انتصار للرأسمالية كنظام اقتصادي و الديمقراطية كنظام سياسي يكون نهاية لتاريخ الفكر الإنساني الثقافي⁽⁴⁸⁰⁾.

وأصبحت الفكرة السائدة عند الغرب أن الحضارة الغربية هي الحضارة المتفوقة و هي الحضارة الإنسانية و أنها يجب أن تمتد شمالا و جنوبا، مشرقا و مغربا لتبشر بقيم هذه الحضارة و مبادئها⁽⁴⁸¹⁾،

وأنه ليس للحضارات الأخرى التي تريد الاندماج فيها خيار بديل عن تبني نفس المقاييس، و المعايير التنموية و المجتمعية و التي هي توابع و نتائج للبنية التقنية الجديدة، فالحضارة الغربية من هذا المنظور هي المحطة النهائية التي تستوعب الحضارات الأخرى و تتجاوزها، و هو ما دافع عليه "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ"⁽⁴⁸²⁾، و كأن هذه الحضارة هي آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، و أن قيمها هي قيم كل البشر، و أن مراحل تاريخها هي تاريخ كل البشر القديم و الوسيط و الحديث، و أن لغاتها هي اللغات الدولية، و كأن تاريخ البشرية الذي يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث، بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض و من عليها⁽⁴⁸³⁾.

— محمد السماك، موقع الإسلام في صراع الحضارات و النظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999، (479) ص 150.

— حميد حمد السعدون، الغرب و الإسلام و الصراع الحضاري، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، 2002، ص18. (480)

— محمد دراجي، "الإسلام و الغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، (481) الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 187.

— السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 - الإشكالات الفكرية و الاستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، (482) بيروت، ط1، 2004، ص 160-161.

— حسن حنفي، تقييم تجارب حوار الحضارات، في حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة و (483) النشر و التوزيع، ط2، 2007، ص 62.

و قد عبر عن ذلك الوزير الأول الفرنسي الأسبق إيدوار بلادير بالقول: " لقد انتصرت الحرية في كل شبر من العالم على الأقل في الأذهان، يبدو أن القضية قد سمعت إنه الفوز المعنوي و الفكري للغرب، لحضارته، لثقافته السياسية، لقد انتصر الغرب لا أحد من الآن ينازع تفوق نظامه"(484).

لكن مع ما حققه الغرب من انتصارات خلال 15 سنة الأخيرة و التي اعتبرها بمثابة نهاية للتاريخ فوجئ بظهور تيارات قوية في العالم تسعى لبعث مستقبلها بطرق تختلف عن تلك المقترحة عليها من طرف الغير و هو ما عبر عنه أحد المسؤولين في وزارة الخارجية الفرنسية سنة 1952م بما يلي: " ليست الشيوعية خطرا على أوروبا فيما يبدو لي، فهي حلقة لاحقة لحلقات سابقة، و إذا كان هناك خطر فهو خطر سياسي عسكري فقط، و لكنه ليس خطرا حضاريا تتعرض معه مقومات وجودنا الفكري و الإنساني للزوال و الفناء، إن الخطر الحقيقي الذي يهددنا مباشرة و عنيفا هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقل كل الإستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص، و يتمتعون بحضارة تاريخية ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا بها قواعد عالم جديد دون حاجة إلى الاستغراب أي دون حاجة إلى إذابة شخصيتهم الحضارية الروحية بصورة خاصة في شخصية الحضارة الغربية"(485).

لذلك فإن "نهاية التاريخ" في الغرب قد تعني في حضارات أخرى "بداية التاريخ"، تاريخ إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في دروة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر الوطني، الصحو الإسلامية، النور الآسيوية... (486)

و قد أكد "دونلي" ذلك إذ يقر بوجود تحديات تواجه التفوق الغربي، فإلى جانب ضعف أوروبا المتزايد، و تعاظم النفوذ الصيني، يشكل الإرهاب في الشرق الأوسط تحد آخر يواجه السلام الغربي، كما يشير "دونلي" إلى التحدي الذي يتجلى في الدول النووية أو شبه النووية المارقة مثل باكستان، كوريا الشمالية وإيران التي تحد قدراتها العسكرية من هامش التعامل الحازم معها.

أما التحدي الأخير الذي يشير إليه "دونلي" هو امكانية تحالف أطراف متميزة يجمعها العداء للغرب في شكل إئتلاف تقليدي بين دول (إيران و الصين مثلا)، أو تحالف بين بلدان و أطراف غير حكومية مثل تنظيم القاعدة(487).

إلى جانب هذه التحديات التي تواجه استمرارية تفوق الحضارة الغربية، نجد من جهة أخرى أن الإمبراطوريات لا يمكنها أن تحيا دون عدو يشدز الهمم، يوحد الصفوف، يبرر التزايد المستمر

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (484) محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق و التقيد، يوم 2009/05/06، ص 1.

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-20. (485)

— حسن حنفي، المرجع السابق، ص 57. (486)

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 48-49. (487)

للميزانيات العسكرية، المبرر الذي يستند إليه لتغطية كافة سيناريوهات العدوان⁽⁴⁸⁸⁾ و أمام تعاضد الحاجة إلى وجود عدو جديد يحل محل العدو القديم الشيوعي لم يجد الغرب غير الإسلام ليصبح هذا الأخير الخطر الجديد^(*).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا الإسلام بالتحديد. و هو ما سنجيب عليه فيما يلي:

أ-1 العداء التاريخي:

إن العلاقة بين الإسلام و الغرب انطبعت بشكل عنيف منذ الألفية الثانية لما قام به بعض القادة المتعصبين من أجل تحرير القدس من الكفار فكانت سلسلة الحروب الصليبية التي امتدت لقرنين و نتج عنها خسائر كبيرة في الأرواح و الموارد، و لذلك فإن ذكريات الحروب الصليبية بحملاتها المتكررة قامت بدور أساسي في إذكاء العداء الغربي تجاه الإسلام و المسلمين إضافة إلى ذلك الخوف الغربي من الإسلام بسبب ما يسمى بالصحة الإسلامية التي تناقض توقعات المحللين في دراسة الشرق⁽⁴⁸⁹⁾ حيث يصرح "ابن غوريون": "إن أخشى ما أخشاه أن يظهر في العالم العربي محمد من جديد"، كما يقول "لسالازار" في حديث له مع بعض الصحفيين " إن الخطر الحقيقي إنما هو الذي يمكن أن يحدثه المسلمون من تغيير في نظام العالم فقليل له أنهم في شغل عن أن يفكروا في هذا بخلافاتهم و نزاعاتهم. فقال: "إنني أخشى أن يخرج من بينهم من يوجه خلافهم إلينا"⁽⁴⁹⁰⁾.

و يعتبر البعض صمود الإسلام و رفضه الانسحاب من مسرح الأحداث و التأثير فيها خروج عن سياق الزمن و التاريخ، و يمثل تحدياً و إهانة للغرب عموماً، و هناك من يرى أن أبرز أسباب عداء الغرب للإسلام إدراكهم لحاجة الحضارة الغربية لدين يضع لها حدوداً حتى لا تنقلب إلى فوضى و هذه المهمة لا يوجد من يتصدى لها إلا الإسلام، فهو دين الحضارة الذي يحدث توازن في جميع ميادين الحياة إضافة إلى كونه علاج حاسم لحالة التغريب و الانحلال التي يعيشها المجتمع الغربي لذا فليس من الغريب أن نسمع بعضهم يقول أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، لذلك نجد أن في الغرب لا ضرر في اتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة لأن العقيدة من الأمور الخاصة و القاعدة العامة هي أن كل شيء جائز لكن هناك بعض التشدد مع الإسلام فهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل هذا التسامح، و هناك اقتناع لدى الغرب بأن الإسلام دين قتال و عدوان و هو ما يفسر انتشاره السريع⁽⁴⁹¹⁾ مع أن سبب القتال كما تنص عليه الآيات ينحصر في رد العدوان و حماية الدعوة و حرية الدين.

– شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (488)

المرجع السابق، ص1.

(*) - بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، إعتبر الغرب نفسه في مقابلة عدو جديد وأخطر مما كانت عليه الشيوعية في وقتها أنظر:

- Alain Gresh, L'islam, la République et le monde, Editions Casbah, 2005, p. 42

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 97-98.⁽⁴⁸⁹⁾

– توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-21.⁽⁴⁹⁰⁾

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 98-100.⁽⁴⁹¹⁾

لذلك نجد أن العقول الغربية متجهة إلى التحذير من الإسلام لأنه في الفكر العالمي اليوم عملاق مقيد يخشى الأعداء من انطلاقه، و هو لا يغيب لحظة واحدة عن أعينهم⁽⁴⁹²⁾.

و قد قالت صحيفة شيكاغو مين تايمز و هي أكبر صحيفة يومية في شيكاغو في مقالها الافتتاحي بتاريخ 89/02/22 تحت عنوان "لا تفاقم مع الإسلام إلا بلغه الحديد و النار"، وأوردت العبارات التالية: "إن الشيوعية أفضل من الإسلام لأنها في الأصل فكرة غربية، و يمكن الالتقاء و التفاهم معها، أما الإسلام فلا إلتقاء و لا تفاهم معه إلا بلغه الحديد و النار"⁽⁴⁹³⁾.

و قد تم الكشف عن هذا العداء نتيجة التحول الكبير في العلاقة بين الإسلام و الغرب التي تزامنت مع النظام العالمي الجديد و ترجمته المجازر التي حدثت في البوسنة و الهرسك في حق المسلمين لتصبغ عليها الامم المتحدة المشروعية، حيث أصبحت جرائم الحرب و الإبادة، و الجرائم ضد الإنسانية مشروعة إذا ارتكبت على المسلمين، كما أنه بالاستناد إلى مبرر الخطر الإسلامي لم يتم الاعتراف الدولي بالشيشان مع أنه وقع الاعتراف على العديد من الجمهوريات المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي⁽⁴⁹⁴⁾.

و لعل في الحرب التي شنت ضد مسلمي البوسنة عام 1992، و حرب الخليج الثانية، و الحملة العسكرية على أفغانستان عام 2001، أو في تصعيد العداء و ترسيخه ضد ما أسموه "محور الشر" إلا أمثلة على ما نقوله⁽⁴⁹⁵⁾.

و يمكن أن نجمل الحديث عن هذا العداء التاريخي للمسلمين بالتوقف عند كيفية تعريف كل من الغزو الغربي و الفتوحات الإسلامية في موسوعة الأطلس التاريخي Grand Atlas Bordas فبشأن الأول ذكر "المجموعة الفكرية، الاختراعات التقنية التي أخذت عن الشرق أحيانا (....) كل ذلك يوضح لنا جزئيا اندفاع المستكشفين. لكن يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار روح الحرب، الفضول الجغرافي، الطموح التجاري و الصدفة" أما الفتوحات الإسلامية فذكر بشأنها: "عندما توفي محمد (ص) في 632م، بدأت الغزوات و ذلك لأسباب عديدة، الطابع العدواني، تعليمات الرسول و كذا الطمع"⁽⁴⁹⁶⁾.

أ-2 الطابع المتكامل للإسلام:

تمثل الشريعة الإسلامية منهجا قانونيا متكاملا يهيمن على شؤون الحياة في المجتمع الإنساني، و يقوم بتنظيم العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية داخل الدولة بصورة تتيح للأفراد في المجتمع التمتع

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 22.⁽⁴⁹²⁾

— توفيق الواعي، المرجع نفسه، ص 15.⁽⁴⁹³⁾

— رقية عواشرية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 352.⁽⁴⁹⁴⁾

حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 102.⁽⁴⁹⁵⁾

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،⁽⁴⁹⁶⁾ المرجع السابق، ص 2.

بالحرية و الأمن و الكرامة⁽⁴⁹⁷⁾، لذلك فإن المستشرق "برنارد لويس" يرى أن الإسلام هو في آن واحد مجموعة دينية، ووحدة سياسية، وأن النبي (ص) رجل دين و حاكم امبراطوري " فالمجتمع الإسلامي منذ نشأته في عصر النبي (ص) له طبيعة مزدوجة فهو من جهة كيان سياسي، سلطة قبلية أصبحت دولة ثم امبراطورية، و من جهة أخرى و في نفس الآن هو مجموعة دينية أسسها نبي ثم حكمها قواد كانوا هم أيضا خلفاؤه"⁽⁴⁹⁸⁾.

و ذلك ما يعترف أيضا به الأستاذ "فرانسيس فوكوياما" حيث يرى ان الاسلام قد يستعيد مناطق فلتت منه غير أنه لن يستطيع منافسة الديمقراطية في عقر دارها، لكنه مع ذلك يعترف بذلك الطابع المتكامل للإسلام بقوله: "يمثل [الإسلام] نظاما إيديولوجيا آخر متماسكا تماما كالليبيرالية و الشيوعية بقانونه الخاص للأخلاق و نظريته الخاصة للعدالة السياسية و الاجتماعية"⁽⁴⁹⁹⁾.

و باعتبار التصور الإسلامي عالمي منذ بداياته، و تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقيدية أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون و الإنسان و الحياة، فقد أدى ذلك إلى خوف الغرب منه حيث يقول "غارديز" إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا⁽⁵⁰⁰⁾. و بعبارة الأستاذ صوفي بسيس Sophie Bessis، فإنه "في عيون الغرب، يمثل الإسلام الرذكالي (...) وجود عالمية أخرى تقابل عالميته (...) و بحيازته العدد و هو ما يجعله مهددا سيكون قادرا على التحريض على ثورات عالمية"⁽⁵⁰¹⁾.

أ-3- جغرافية الإسلام:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي روجي قارودي من له الفضل في إبراز هذا العامل حيث يقول: "لقد أعلن الإسلام بدوره إمبراطورية شر إن العالم الإسلامي بسبب امتداده بالعالم بأكمله (كما كانت الشيوعية سابقا) يوفر للولايات المتحدة امكانية التدخل في كل نقاط الكرة الأرضية، كما يبرر التدخلات ليس فقط بالشرق الأوسط، و لكن أيضا في إفريقيا و آسيا"⁽⁵⁰²⁾.

و هكذا اعتبر الفيلسوف قارودي انتشار الإسلام في العالم بأسره، المبرر الذي تستند إليه الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل في كل بقاع العالم، حيث يصف كتاب "ريتشارد بيرل" "نهاية الشر" الذي كتبه بالتعاون مع دافيد فروم بعد حرب العراق الأخيرة في خانة الدول الراعية للإرهاب و الدول المتمردة التي يتعين معاقبتها بالإضافة إلى "محور الشر" الذي تحدث عنه الرئيس بوش العديد

- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 168. ⁽⁴⁹⁷⁾

- السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 144. ⁽⁴⁹⁸⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁴⁹⁹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 20. ⁽⁵⁰⁰⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰¹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، ⁽⁵⁰²⁾

المرجع نفسه، ص 2.

من الدول العربية و الإسلامية مطالباً بإنهاء دور الأمم المتحدة في النظام الدولي و إطلاق يد الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁵⁰³⁾.

كما أن الأمريكي "صامويل هانتينغتون" يرى أن أشكال التحدي الإسلامي للحضارة الغربية تتجلى مظاهرها في عودة أعداد كبيرة من السكان إلى الالتزام بتعاليم الإسلام، و تأكيد الهوية الإسلامية المتميزة و الإيمان بأن الإسلام هو الحل حيث يربط هذه الظاهرة بالزيادة السكانية التي يشهدها العالم الإسلامي بأن الإسلام بحدود الربع الأول من القرن الواحد و العشرين 30% من سكان العالم، مما يعني استمرار الصحوة الإسلامية بالأفراد من الشباب المتعلم، لذلك يرى "هانتينغتون" أن خطورة الإسلام تكمن في التوسع الخارجي للمجتمعات الإسلامية على شكل الهجرة إلى بلاد الشمال و تحديداً أوروبا و أمريكا، و في هذا الإطار يقول "ساندي بيرغر" مستشار الرئيس الأمريكي السالف "بيل كلينتون" لشؤون الأمن القومي أن المسلمين يقومون بدورهم في صوغ العالم في القرن الواحد و العشرين، كما أن الدين الإسلامي أسرع الديانات نمواً في الـ 21م. و هذا يأتي بسبب اتساع مساحة الإيمان بالدين الإسلامي بسبب الهجرة للعمل أو لنشر الدعوة الإسلامية، مما يعني إتساع الرقعة الجغرافية⁽⁵⁰⁴⁾.

و قد اعتبر "هانتينغتون" صراع الحضارات أهم نوع من أنواع الصراع التي سيشهدها القرن الواحد و العشرين، محذراً بالتحديد من الحضارة الإسلامية باعتبارها الأخطر مبرراً ذلك بالأسباب التالية:

- أ- الطابع العدواني للمسلمين، حيث يصعب عليهم العيش بسلام مع غيرهم؛
- ب- الانفجار السكاني الذي يسبب البطالة و التي تعتبر مصدر عنف؛
- ج - التراجع الحاد لسكان أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية من 44% من سكان العالم إلى 13% و هذا من شأنه تعريض الحضارة الغربية للغزو من حضارة أخرى أكثر شباباً و قوة⁽⁵⁰⁵⁾.
- ب- تأثير النظرة الغربية للمسلمين على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

إن الفئة التي يشملها التأثير السابق الإشارة إليه هي فئة المسلمين المقيمين بالبلاد الغربية، و لعل أهم الصياغات التي صيغت بها حقوق الإنسان على نحو من الشمول هي صياغة العلمانية التي تضبط علاقة الحياة العامة بالدين، و صياغة الديمقراطية التي تضبط العلاقات السياسية في الحكم، و قد كانت هاتان الصياغتان المحضن الأكبر لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، لذلك فإنه من غير الممكن أن يكون تقرير هذه الحقوق و الحريات في المفهوم الغربي في بعدها المبدئي و الإجرائي إلا من خلال

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 43. ⁽⁵⁰³⁾

— حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 43-44. ⁽⁵⁰⁴⁾

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰⁵⁾ — المرجع السابق، ص 3.

هاتين الصياغتين⁽⁵⁰⁶⁾ و هو ما مكن هذه الفئة من ممارسة قدر لا بأس به من شعائهم الدينية خلال السنوات السابقة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م مستفيدين بذلك من ثقافة حقوق الإنسان السائدة في العالم الغربي⁽⁵⁰⁷⁾.

إن حرية ممارسة الشعائر الدينية يضمنها اليوم حق الاحتكام إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي نصت عليها في مادتها التاسعة، كما أن الاتحاد الأوروبي أصدر توجيهات تدعو إلى عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، و قد أصدرت فرنسا قانون 09 ديسمبر 1905م المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة إذ جاء في مادته الأولى أن: "الجمهورية تضمن حرية المعتقد، و حرية الممارسة الدينية المقيدة فقط بالقيود التالية لما فيه مصلحة النظام العام"⁽⁵⁰⁸⁾.

و تبين هذه المادة بوضوح أن المسلمين في فرنسا يتمتعون بحرية العبادة بحسب القوانين المعمول بها في فرنسا، فمثلا وافقت عدة بلديات على حق المسلمين في دفن موتاهم وفقا لشعائهم الدينية، بل وقدمت كل الإمكانيات التي تسمح بذلك، و بمقتضى مرسوم 1980م الفرنسي تم السماح للمسلمين بذبح الحيوان دون تخديره وذلك مراعاة لمعتقداتهم الدينية، فضلا عن ذلك فقد منح لمسجد باريس في أواسط التسعينيات حق التصديق على منتجات اللحم الحلال في فرنسا بأكملها، لكن نظرا لما ثار من خلافات بين المسلمين أوقف العمل بهذا المشروع، كما أن بلجيكا تسمح بتعدد الزوجات بالنسبة للمواطنين الذين تسمح دولتهم بذلك، و يأتي ذلك احتراما لمعتقداتهم الدينية، غير أنها لا تسمح بعقد هذه الزيجات داخل بلجيكا⁽⁵⁰⁹⁾.

أما عن ممارسة الدين في أمريكا يقول الدكتور وحيد أكبر رئيس رابطة الأطباء الباكستانيين في أمريكا الشمالية: "إن أمريكا... تتيح فرصا هائلة للمسلمين لكي يعكفوا بحق على تطوير و تعزيز دينهم، و في هذا البلد يتاح للمسلمين أن يمارسوا الإسلام، كما تجدر ممارسته، حيث لا قيود على الدين بمرسوم حكومي و لا سيطرة على العقيدة بعامل طائفي"⁽⁵¹⁰⁾.

لكن رغم القدر البسيط الذي يتمتع به المسلمون في حرية ممارسة شعائهم الدينية في البلاد الغربية، إلا ان النظرة الغربية الجديدة التي أفرزتها التحولات الدولية الراهنة بظهور ما يسمى بالخطر

— عبد المجيد عمر النجار، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية و المرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال (506) الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام و القانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008، ص 3-2.

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (507) المرجع السابق، ص 4.

— لمزيد من المعلومات أنظر: (508)

- Gilles Lebreton, op. cit, p. 401-107

— بورغن نيلسن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005، ص 187-48-35. (509)

— جين سميث، الإسلام و المسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص (510) 258.

(*) - كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن مصطلح "الإسلام فوبيا" بقى نادر حتى 11 سبتمبر 2001، إذ أصبح استعماله بعد هذه الأحداث جاري ليس فقد في فرنسا لكن في كل البلدان الأوروبية أنظر في ذلك:

- Alain Gresh, op. cit, p. 41- 42.

الإسلامي - إذ أصبح المسلم ينظر إليه على أنه إرهابي- بدأت تطرح أثارا سلبية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، إذ بعد وصف الإسلام بالإرهاب من أهم التحديات التي تواجه المسلمين بصفة عامة و المقيمين منهم بالعالم الغربي بصفة خاصة في مطلع القرن الواحد و العشرين، و بالتحديد بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م⁽⁵¹¹⁾.

لقد صادقت الجمعية الوطنية الفرنسية مع أوائل عام 2004م على قانون يمنع ارتداء أي لباس يحمل مدلولاً دينياً و هذا يعني فرض الحظر على أشكال التعبير العلنية عن الممارسة الدينية في مختلف الأديان⁽⁵¹¹⁾ و قد أثار هذا القانون جدلاً كبيراً داخل فرنسا و خارجها بعد أن تبنته الجمعية العامة بأغلبية تقدر بـ 496 صوتاً مقابل 36 و امتناع 31 نائباً عن التصويت، و نص على أنه: "في المدارس، الكليات و الثانويات، يعتبر ارتداء الرموز أو الملابس التي يظهر من خلالها التلاميذ جهازاً انتماً دينياً ممنوعاً"⁽⁵¹²⁾.

و على الرغم من أن هذا المنع قد شمل الخمار، الصليبان، قبعات اليهود، عمامة الشيخ،... إلخ إلا أن الخمار أثار ضجة أكثر من غيره باعتباره أن الرموز الأخرى ليست جزءاً من عبادات المعنيين، مما أشعر المسلمين بأن هذا القانون يستهدفهم، ولقد بُرر سبب إصداره بالدفاع عن اللائكية رغم كون مجلس الدولة الفرنسي قد بين في الفتوى التي طلبت منه من طرف رئيس الحكومة الفرنسية السابق "ليونال جوسبان" Lionel Jospin في نوفمبر 1989م أن "ارتداء الرموز الدينية ليس بذاته متعارضاً مع مبدأ اللائكية"⁽⁵¹³⁾.

و ما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنع للرموز الدينية لم يبقى محصوراً في فرنسا فحسب، حيث أثر في الدول الغربية الأخرى إذ تأمل بعض المقاطعات الألمانية كـ **La Bavière** في إصدار قانون محلي مماثل للقانون الفرنسي الذي حرم ارتداء الرموز الدينية، كما أنه لم تمضى إلا شهور قليلة على إصدار هذا القانون الفرنسي حتى أصدرت المحكمة العليا في بريطانيا قراراً في 15 جوان 2004م ترفض فيه الاعتراف لطالبة من البنغلاديش بحقها في دخول الثانوية مرتدية جلباباً⁽⁵¹⁴⁾.

فضلاً عن ذلك فقد عمدت بعض المحاكم البلجيكية إلى إلغاء ما يسمى "بالزواج الأبيض" أو الزواج الشكلي و الذي يكون الغرض منه إخفاء الصفة القانونية لوضع أحد الطرفين فقد يكون الغرض منه مجرد الحصول على إقامة، أو عمل، أو تجنس... و تم هذا الإلغاء على الرغم من معارضة خبراء قانونيين الذين اعتبروا ذلك تدخلاً في الحياة الخاصة و يشكك في نوايا المتزوجين، كما دعمت محكمة

(511) - يورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 262-269.

(512) - المادة الأولى من القانون الفرنسي حول منع الرموز الدينية الصادر في 10 فيفري 2004.

(513) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب و الحدود"، المرجع السابق، ص 190-191.

(514) - شمامة خير الدين، المرجع نفسه، ص 194.

استئناف ديمقراطية في أواخر 2003م حق أرباب العمل بمنع الموظفين اللواتي يتعاملن مباشرة مع الزبائن من ارتداء الحجاب⁽⁵¹⁵⁾.

و بالرغم من اعتبار الإسلام الديانة الثانية في أوروبا بصفة عامة و فرنسا بصفة خاصة^(*)، فقد ذهب المجلس الدستوري الفرنسي مؤخرا إلى إضفاء الشرعية على طرد متعددي الزوجات، مع عدم الاعتراف بحقهم في التجمع العائلي، مستندا إلى أن الحق في التجمع العائلي يقوم على الحق في حياة عائلية طبيعية، لكن "شروط الحياة العائلية الطبيعية هي تلك الغالبة في فرنسا"، يحدث ذلك على الرغم من إعلان مجلس الدولة الفرنسي في قرار مونتشو **Montcho** (11 جويلية 1980م) بأن تعدد الزوجات ليس بذاته مخالفا للنظام العام الفرنسي، و أنه يمكن للأجانب المتعددي الزوجات الاستفادة من الحق في التجمع العائلي⁽⁵¹⁶⁾.

2- أثر تطبيق حالة الطوارئ على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الآثار المترتبة على تطبيق حالة الطوارئ هي كثيرة و متنوعة و يصعب حصرها لأنها تمس كل المجالات، لكن سنقتصر على ذكر أثرها على الحقوق و الحريات و خاصة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، و يمكن القول مبدئيا في هذا الصدد أن من أهم المشكلات التي تواجه الدول في حالة الطوارئ هي صعوبة الحفاظ على التوازن بين استعادة النظام، و الأمن للدولة من جهة و الالتزام باحترام حقوق الإنسان و حرياته من جهة أخرى⁽⁵¹⁷⁾.

و لكن يبدو أن قانون حالة الطوارئ قد أعطى صلاحيات واسعة للسلطات القائمة على تطبيقه، تصل إلى درجة مصادرة تلك الحقوق و الحريات التي يضمنها الدستور إذ بموجبه يمكن للإدارة أن تتخذ كل التدابير المناسبة للحفاظ على الأمن و النظام كفرض قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع، و الانتقال و المرور و الإقامة في أماكن معينة⁽⁵¹⁸⁾ و غيرها، و هذه التدابير من شأنها أن تشكل إعاقة للأفراد في ممارستهم لشعائر دينهم.

- بورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 187-269.⁽⁵¹⁵⁾

- Voir : Rebert Charvin, Jean- Jacques Sueur, op. cit, p. 207.^(*)

(4) - شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،

المرجع السابق، ص5.

(- أنظر في ذلك: ⁵¹⁷)

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص375.

- عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 365.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 375.⁽⁵¹⁸⁾

و تشير إلى أن هذه التدابير واردة على سبيل المثال لا الحصر، و عليه يكون للسلطة المختصة بتطبيق حالة الطوارئ القدرة على اتخاذ أية تدابير للمحافظة على النظام العام⁽⁵¹⁹⁾ على أن تتوفر في هذه التدابير الشروط السابقة الذكر^(*) على اعتبار أن نظام الطوارئ هو نظام استثنائي و شاذ و ينبغي أن يمارس في الحدود اللازمة لمواجهة الحالة الطارئة، غير أنه في الغالب ما يتم تجاوز هذه الشروط من قبل الدول التي تعلن قيام هذه الحالة، مما يشكل ذلك خطورة حقيقية على جميع الحقوق و الحريات و منها الحق موضوع الدراسة، لذا على أجهزة الرقابة سواء العالمية أو الإقليمية أو الوطنية أن ترصد و تفصح ممارسات مختلف الدول التي تعلن قيام حالة الطوارئ.

وفي هذا الصدد جاء في التقرير السنوي للجنة الحريات الدينية لمراقبة حالة الحريات في العالم في الكونغرس الأمريكي لعام 2009م، أن حالة الحريات الدينية في مصر أصبحت متردية للغاية، وأكد التقرير أن سجل مصر في مجال حقوق الإنسان ضعيف للغاية، إذ ترتكب الدولة العديد من الممارسات القمعية، وتنتهك حرية الفكر، والتعبير إضافة إلى قمعها حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأوضع التقرير أن الأقليات غير المسلمة في مصر خاصة الأقباط والبهائيين يتعرضون للكثير من القمع والتمييز والتعصب، إضافة إلى المراقبة من جانب الحكومة المصرية، ففي السنوات القليلة الماضية وقع الكثير من أحداث العنف والاعتداءات على المسيحيين والأقباط، ولم تلق الدولة القبض على مرتكبي هذه الاعتداءات وتحاكمهم، إلا في حالات قليلة جدا، وقد ضرب التقرير عدة أمثلة للإعتداءات على المسيحيين والأقباط في مصر كان أبرزها الاعتداء الذي قام به آلاف المتظاهرين المسلمين الذين اعتدوا على كنيسة العذراء في عين شمس، وأحرقوا جزءا منها مخلفين ما يزيد عن 5 أشخاص جرحى، ولم تتحرك الدولة للسيطرة على الأحداث ومحاكمة المسؤولين عنها⁽⁵²⁰⁾.

وقالت اللجنة في تقريرها هذا أن أحد العوامل التي تؤدي إلى القمع الحكومي لحرية الأديان هو قانون حالة الطوارئ الذي تطبقه الحكومة المصرية منذ عام 1981م والذي تم تمديد العمل به في مارس 2008م لمدة عامين إضافيين إذ يعطي هذا القانون الحق للدولة في أن تنتهك حقوق الإنسان بما فيها حرية الأديان والاعتقاد، وقد رصد التقرير عددا كبيرا من الانتهاكات التي تتعرض لها الأقليات الدينية في مصر، وعلى رأسها الأقباط والبهائيون⁽⁵²¹⁾.

أما بالنسبة للجزائر فقد أصدرت في 1991م قانونا يجبر فيه المصلون على عدم تجاوز الحدود المرسومة للمسجد، و يجبر كذلك الأئمة على العودة للنظام القديم المعتمد من قبل السلطة قبل التعددية الحزبية، إذ كان الأئمة خلاله يتلقون خطبهم مكتوبة من قبل وزارة الشؤون الدينية، و قد نتج عن ذلك

— شهاب سليمان عبد الله، المرجع نفسه، ص 375. (519)

(*) - أنظر إلى هذه المذكرة، ص 129 وما بعدها.

— أحمد بدر، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات ويؤكد، قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارساته القمعية"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

— أحمد بدر، المرجع نفسه. (521)

القانون تعويض 30 إماما صدر أمر بإقافهم، و حسب تقرير كتابة الدولة الأمريكية لعام 2003م حول الحريات الدينية استمرت السلطة في توجيه الخطب الدينية و تعيين الأئمة، فضلا، عن تسليط عقوبات على عدد من الأئمة لما تضمنته خطبهم من انتقادات للسلطة" و قد أرجع التقرير سبب ذلك للوضع الأمني في الجزائر⁽⁵²²⁾.

كما بين التقرير الأمريكي أن العديد من أصحاب الأديان الأخرى قد غادروا الجزائر لتدني الوضع الأمني، أما فيما يتعلق بحرية العقيدة و العبادة، فإن الممارسات أو حتى ما ذهب البعض إلى حد وصفه بالتجاوزات التي تشهدها هذه الحرية إنما هي وليدة تجربة، جعلت الجزائر تدفع ثمنها دماء أبنائها، لذا فإن الإجراءات التي وضعتها السلطة يمكن أن تجد في الطرف الأمني مبررا لها، و هو ما دفع بـ 40 منظمة لحقوق الإنسان في العالم إلى مطالبة الجزائر برفع حالة الطوارئ و ذلك بإيجاز من الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان⁽⁵²³⁾.

و هكذا يمكن القول بأنه يجب وضع ضوابط صارمة حتى لا تتحول حالة الطوارئ من حالة مفروضة لمواجهة ظرف طارئ إلى حالة تستخدمها السلطة لأغراض أخرى غالبا ما تكون سياسية، و يكون أثر الإجراءات المتخذة بموجب هذه الحالة في حقوق الإنسان و منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أحد أخطر التحديات، لذا ينبغي أن لا يكون الإعلان عن قيام هذه الحالة ذريعة لانتهاك حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية باعتباره الجانب العملي لحرية العقيدة، والتي تعد من أهم وأول الحريات التي اعترف بها في العصور الحديثة، بعد أن كانت دائما محلا لاعتداءات صارخة أكثر من الاعتداءات التي تقع على بقية الحريات الأخرى، وبالنظر للأهمية التي تحظى بها حرية ممارسة الشعائر الدينية في حياة الأفراد وخاصة في الظروف الصعبة كالنزاعات المسلحة، فقد أقرتها كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني في أكثر من موضع من خلال النص على ضمانها للأسرى والمدنيين من جهة، ومن جهة أخرى النص على حماية أماكن العبادة ضمانا لممارسة هذا الحق.

وسنحاول فيما يأتي دراسة وضع هذه الحرية في زمن النزاعات المسلحة من خلال التطرق إلى حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة أولا، ثم للحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة هذا الحق زمن النزاعات المسلحة ثانيا.

أولا: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص 300-301.⁽⁵²²⁾

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص 301-302.⁽⁵²³⁾

لقد كان أهل الأديان منذ فجر التاريخ يجعلون من الدين جامعا ومانعا، فمثلا يجعلونه جامعا للمتدينين به في المودة وحسن المعاشرة، يجعلونه كذلك مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، فتنشأ بينهم الكراهية، لذلك كانت الأمم المتدينة إذا غلبت أمة تدين بغير دينها، جعلت أول ما يحمل عليه الغالب المغلوب أن يصده على دينه، وأن يعيث بشعائره، من هدم معابد، وإحراق كتب وقتل وغيرها كما فعل الآشوريون باليهود، وكذا الرومان باليهود، وكما فعلت الحبشة حينما أرسلت أبرهة لهدم الكعبة عام الفيل⁽⁵²⁴⁾... إلخ.

وبذلك عرف المجتمع الإنساني منذ نشأته أشكالاً مختلفة من ظاهرة انتهاك الحقوق الإنسانية في أدنى مستوياتها، وتزداد حدة هذه الانتهاكات في أوقات النزاعات المسلحة، لتطال من لا يد لهم في نشوبها، ولا في مجرياتها، لذلك تعد فترة النزاعات المسلحة الفترة الأصعب لضمان تطبيق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بوصفها فترة يتم فيها التركيز على الأعمال العدائية وبذلك يصبح من الصعب ضمان تطبيق هذه الحرية، رغم النصوص الحاثثة على ضرورة تنفيذها، سواء ما تعلق منها بقواعد الشريعة الإسلامية أو قواعد القانون الدولي الإنساني، لأن كلي منهما سعى إلى إرساء قواعد تضمن حرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية زمن النزاعات المسلحة. وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية في الشريعة الإسلامية ثم في ممارسة هذا الحق في القانون الدولي الإنساني.

1- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى الشريعة الإسلامية، فإننا نجد حماية كلية لحقوق الإنسان، انطلاقاً من قوله تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم»⁽⁵²⁵⁾، ورغم الاختلاف في الدين، والعرق واللغة، وغيرها من الفروقات، فالإنسان في نظر القرآن أفضل خلق خلق الله بما منحه الله تعالى من نعمة العقل، كما أن نصوص الشريعة ومبادئها وكما عالجت في أحكامها مختلف القضايا في حال السلم، فإنها نظمت شؤون الحرب، وأقرت من الأحكام والضوابط ما يحفظ للناس حياتهم وأمنهم، وحياتهم من منطلق المشترك الإنساني⁽⁵²⁶⁾.

ولأن الإسلام يعتبر الناس جميعاً إخوة في الإنسانية لقوله تعالى: «يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»⁽⁵²⁷⁾. فقد نصت قواعده على عدم تجاوز الضرورة العسكرية، ومعاملة الخصوم مهما كان دينهم معاملة إنسانية وتوفير الحماية

— حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص218. (524)

— سورة الإسراء، الآية (70). (525)

— صالح بوبشيش، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقه الإسلامي"، (526) محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16 و17 أبريل 2008، ص1.

— سورة الحجرات، الآية (13). (527)

اللازمة لهم⁽⁵²⁸⁾، والحرب في الإسلام سنت كاستثناء إما لرد العدوان أو لإزاحة الحواجز التي تعترض نشر الدعوة الإسلامية، ذلك أن دعوة الإسلام حق، وصون حرية التبليغ أمر واجب شرعا، وما يؤكد على الطابع الاستثنائي للحرب قوله تعالى: «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»⁽⁵²⁹⁾. وقوله عز وجل: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»⁽⁵³⁰⁾، وفي هذا تقول الكاتبة الإيطالية "لورا فيشيا فاغليري"، "إن الإسلام دين التسامح والسلام، ولا يبيح لأنصاره امتشاق الحسام إلا دفاعا عن النفس، فالإسلام ينظر إلى الحرب باعتبارها حريقا يجب إطفاءه بأسرع ما يمكن كلما اندلعت ناره"⁽⁵³¹⁾.

ولقد جعل الإسلام للحرب قوانين إنسانية رحيمة يجب على كل مسلم أن يلتزم بها لأنه يأتّم إذا تجاوزها أو اغتصبها، ويمكن اعتبارها كدليل يحمله المسلم المجاهد معه إلى ميدان المعركة فيطبق ما جاء فيه من تعليمات ولا يتجاوزها⁽⁵³²⁾.

ومن أبرز مظاهر ضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية منع وتحريم قتل رجال الدين، ولعل الدليل على ذلك وصية أبي بكر الصديق، فقد روي الإمام أحمد في مسنده عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث الجيوش إلى الشام، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرا، فقال له: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما زعموا...»⁽⁵³³⁾. وعليه، فأول ما نهى عنه الخليفة الأول أبو بكر الصديق جنوده الذين أرسلهم إلى الأرض المقدسة والتي كان بها هياكل لليهود، وصوامع للرهبان، والمعابد التي عكف عليها العباد هو النهي عن قتل رجال الدين أو المساس بهم، ذلك لأنه ليس لهؤلاء تدبير في القتال⁽⁵³⁴⁾.

ومما لا شك فيه، أن لهذا الحكم أهمية بالغة باعتباره يتماشى مع أهم مبادئ الإسلام والمتمثلة في حرية العقيدة، تحقيقا لقوله تعالى: «لا إكراه في الدين»، كما يتبين لنا من هذا أن المؤمنين في ميدان القتال يؤمنون بحق كل متدين في القيام بعبادته، وممارسته شعائره الدينية بكل حرية، إذ يحمون

— عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشرعية الإسلامية،⁽⁵²⁸⁾ بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص8.

— سورة البقرة، الآية (190).⁽⁵²⁹⁾

وقد أول الفقهاء هذه الآية التي فرض فيها الجهاد بالنهي عن مقاتلة الفئة التي لا تقاتل من الكفار، فذكر الطبري عن الأوزاعي (88-157هـ) أنه قال: "لا يقتل جوابا ولا راعيا ولا صاحب صومعة، ولا شيخا فانيا، فإن قتل منهم أحد فليستغفر الله وليتّب إليه" ويدخل في النهي عن الاعتداء كما ذكر الصابوني عن الحسن البصري «ارتكاب المناهي... ويدخل فيه قتل الرهبان، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة، فكل هذا داخلا في النهي (ولا تعتدوا)" أنظر في ذلك

مسعود طيبي، الجماعة في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين- دراسة تحليلية مقارنة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص204.

— سورة النحل، الآية (125).⁽⁵³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص38.⁽⁵³¹⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص75.⁽⁵³²⁾

— أبو زهرة، "نظرية الحرب في الإسلام"، في المجلة المصرية للقانون الدولي، الجمعية المصرية للقانون الدولي،⁽⁵³³⁾ المجلد 14، 1958، ص33.

— أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة - دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998، ص161.⁽⁵³⁴⁾

اعتقادهم، وإن كانوا لا يؤمنون به⁽⁵³⁵⁾. ويرجع ذلك إلى أن الإسلام رعى بغير المسلمين حرمة شعائهم، بل جعل القرآن الكريم من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة⁽⁵³⁶⁾، لقوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير...»⁽⁵³⁷⁾، غير أن الحصانة التي منحها الإسلام لرجال الدين مرهونة ببقاء هؤلاء في صوامعهم وبيعهم، أما إذا أخرجوا منها إلى المعركة، واشتركوا في القتال أوسعوا إلى فتنة الناس، فإنهم يفقدون هاته الحصانة ويحل قتالهم⁽⁵³⁸⁾. حيث ثبت أن رجال الدين من الرومان وغيرهم كانوا يشاركون في الحروب، ويفتنون المسلمين عن دينهم، فهؤلاء يقاتلون ويقتلون لأنهم خرجوا عن وظيفتهم التعبدية وأصبحوا محاربين⁽⁵³⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه من دلائل الحفاظ على حرية ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام إبرام الرسول (ص) عقد الذمة مع غير المسلمين، وهو عقد يربط بين الدولة الإسلامية، وغير المسلمين المقيمين على أرضها وبموجبه، يدفع هؤلاء الجزية كل سنة، ويمنح هذا العقد لأهل الذمة حرية ممارسة شعائهم الدينية وطقوس عباداتهم داخل معابدهم⁽⁵⁴⁰⁾.

ويعتبر العديد من الفقهاء أن سبب عقد الرسول (ص) لهذا العقد هو خشيته التضيق من بعده على غير المسلمين في حرية ممارستهم لشعائهم الدينية، وعلى هذا الأساس، نهى الرسول (ص) عن إيذاء الذميين لقوله (ص): «من أذى ذميا فقد آذاني».

وقد تبع الصحابة ما جاء به الرسول (ص) في مجال هذا العقد، فشهدت العصور الإسلامية التسامح، والحرية والأمن التي نعم فيها النصاري، وأهل الذمة، إلا لمن نقض العهد وبذلك سار الرسول (ص) على مبدأ حرية ممارسة الشعائر الدينية في معاملاته مع أصحاب الأديان المخالفة للإسلام، متخذاً من قوله تعالى: «لکم دینکم ولی دین»⁽⁵⁴¹⁾، وقوله عز وجل: «لي عملي ولكم عملکم»⁽⁵⁴²⁾. منهجا وأسلوباً في التعامل.

وعلى ذلك أقر (ص) لليهود بطوائفهم الثلاث في المدينة ممارسة شعائهم الدينية وذلك في وثيقة المدينة المنورة مع بداية نشوء الدولة الإسلامية⁽⁵⁴³⁾، فجاء في المادة (27) من الصحيفة النبوية لأهل المدينة، وهي تمثل دستور أهل المدينة على أنه: «يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود والمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه، وأهل بيته»⁽⁵⁴⁴⁾.

— محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص 34.⁽⁵³⁵⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.⁽⁵³⁶⁾

— سورة الحج، الآية 39.⁽⁵³⁷⁾

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 161-162.⁽⁵³⁸⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص 77.⁽⁵³⁹⁾

— رابح دفرور، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، في مجلة البحوث والدراسات، منشورات المركز الجامعي بالوادي،⁽⁵⁴⁰⁾ السنة 5، العدد 6، 2008، ص 11-17.

— سورة الكافرون، الآية (6).⁽⁵⁴¹⁾

— سورة يونس، الآية (41).⁽⁵⁴²⁾

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145.⁽⁵⁴³⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 24.⁽⁵⁴⁴⁾

وتعد هذه الصحيفة أول دستور مدون في العالم⁽⁵⁴⁵⁾.

كما أعطى الرسول (ص) عهداً لأهل نجران في اليمن بأنهم وحاشيتهم في جوار الله، وذمة رسوله على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهنته، ومن سأل حقا منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين⁽⁵⁴⁶⁾.

ولقد أمر الرسول (ص) أصحابه بإتباع هذا المنهج، ويتبين ذلك من خلال الرسالة التي أرسلها (ص) إلى معاذ بن جبل في المين والتي تضمنت «ألا يفتن يهودي عن يهوديته»⁽⁵⁴⁷⁾.

ولذلك سار الخلفاء الراشدون على هدي القرآن الكريم، وسيرة المصطفى (ص)، وقد لا أكون مغالية إن بدا لي أن قواعد الحرب وضوابطها تضمنتها وصية الخليفة الراشد الأول إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس الجيش إلى بلاد الشام والتي سبق الإشارة إليها.

فضلاً عن ذلك، فقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: «... ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شأؤوا من ليل ونهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم»⁽⁵⁴⁸⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن حقيقة تسامح الإسلام مع غير المسلمين، يعترف بها غير المسلمين أنفسهم، فالكثير من المستشرقين المنصفين أقرّوا برقي التسامح مع المخالفين في الدين، حيث تقول المستشرقة (زيغريد هونكة) أن المسلمين لم يجبروا الشعوب المغلوبة على الإسلام، بل تركوا لهما مطلق الحرية في الاعتقاد والعبادة⁽⁵⁴⁹⁾.

ويقول الإنجليزي توماس أرنولد: «يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام، فإن محمد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتها، ومنحها الحرية في إقامة شعائرها الدينية»، ويقول: «إن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل الحاسم في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق»⁽⁵⁵⁰⁾.

— محمد زروق، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، المطبعة العربية،

غرداية، العدد 3، 2003، ص 17.

— سرير ميلود، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، المرجع نفسه، ص 55.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 24.

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 36.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 38.

ويوضح المستشرق "دوزي" سبب الإقبال على الإسلام «أن معاملة المسلمين للنصارى، وتسامحهم أدى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر، والبساطة، مما لم يألّفوه في دياناتهم السابقة»⁽⁵⁵¹⁾.

وقد أشار "لوبون" إلى ما ذكره روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن"، «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية»⁽⁵⁵²⁾. ومع كل ما تقدم، فقد اختلف الفقهاء بخصوص حرية أداء شعائر العبادة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية كما يلي:

يرى الحنفية التمييز بين حالتين⁽⁵⁵³⁾:

- 1- في الأمصار الإسلامية لا يجوز لغير المسلمين أن يظهرُوا شعائرهم⁽⁵⁵⁴⁾. غير أنه يجوز لهم ممارسة شعائرهم داخل معابدهم، فلا يجوز إظهار شعائر تخالف شعائر الإسلام، نظرا لما في ذلك من معاني المعارضة للمسلمين والاستخفاف بهم⁽⁵⁵⁵⁾.
 - 2- المواضع التي ليست من أمصار المسلمين كالقرى، فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية⁽⁵⁵⁶⁾ لعدم توفر علة المنع والتي تتمثل في معارضة المسلمين والاستخفاف بهم.
- وقد ذهب الشافعية إلى جواز إظهار الشعائر الدينية لغير المسلمين، إذا انفردوا في قرية خارج أمصار المسلمين، وهو رأي قريب من رأي الحنفية، أما الحنابلة فذهبوا إلى المنع المطلق، فبرأيهم لا يجوز لغير المسلمين إظهار شعائرهم الدينية باعتبار ذلك مخالف لمظاهر الإسلام، وكما يجب الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحظر على الزوج المسلم إكراه زوجته الكتابية على الإسلام فحسب، وإنما لا يجوز له كذلك منعها من أداء طقوس ديانتها، مادمت مقتنعة بها⁽⁵⁵⁷⁾.
- لذلك أباح الإسلام زواج الكتابية من المسلم الذي يؤمن بالديانتين المسيحية واليهودية كجزء من عقيدته الإسلامية، فلا يخشى بذلك على الكتابية من هذا الزواج بخصوص حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي المقابل لم يبيح الإسلام للمرأة المسلمة الزواج من الكتابي لأنه قد يعيق ممارستها شعائر دينها، كما قد لا تكون لها حرية في الالتزام بمبادئ عقيدتها⁽⁵⁵⁸⁾.

– توفيق سلطان اليوزبكي، " نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، في مجلة آفاق الثقافة والتراث، (551) دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة 13، العدد 52، 2006، ص21.

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص21. (552)

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25. (553)

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20. (554)

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25. (555)

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20-21. (556)

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 26-27. (557)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27-28. (558)

2- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

إن حماية حرية العقيدة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني توجهت بصورة أساسية لحماية حرية الدين، وإقامة الشعائر الدينية⁽⁵⁵⁹⁾، وبالرجوع إلى نصوص اتفاقية جنيف الأولى لسنة 1864م، والتي تعد أول تدوين لقواعد القانون الدولي الإنساني والمتعلقة بحماية الجرحى من أفراد القوات المسلحة في الميدان⁽⁵⁶⁰⁾، نجد أن هذه الأخيرة لم تتضمن الإشارة لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، غير أن تكريس هذه الحرية جاء في الاتفاقيات المتعاقبة للقانون الدولي الإنساني، وذلك لكل من أسرى الحرب من ناحية، والسكان المدنيين من ناحية أخرى، وهو ما سنبينه من خلال ما يلي:

أ- حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

تعتبر مسألة حماية الأسرى من أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني نتيجة علاقتها بشخص الإنسان وحرية، لذلك أولى القانون الدولي الإنساني حماية خاصة للأسرى ومنحهم حقوقاً والتزامات لكونهم غير مجرمين، بل يدافعون عن وطنهم ضد العدو، سواء لأنهم يعملون في أجهزة الدولة العسكرية أو لحبهم لوطنهم، وما دامت الدول المتحاربة على علم بأن الأسير سيعود يوماً إلى وطنه، فإن الإساءة تولد في نفسه العداوة والكراهية للدولة الحائزة وأن معاملته معاملة إنسانية تشعره بقوة الدولة وإنسانيته⁽⁵⁶¹⁾.

وتعد ظاهرة الأسر من أكثر الآثار الناتجة عن الحروب قسوة ومجافة لحقوق الإنسان والتي من بينها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذلك فقد أكد القانون الدولي الإنساني على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية منذ وضع اتفاقيات لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال نصها على احترام المعتقدات الدينية، واحترام الشعائر الدينية بالنسبة للأشخاص الواقعين تحت سلطة العدو⁽⁵⁶²⁾.

– نغم إسحاق زيا، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، (559)

2009، ص 223.

– يوسف إبراهيم النقيب، " التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي (560) تحتوي على خطورة خاصة وفقاً للقانون الدولي الإنساني"، في دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص408.

– سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007، ص257. (561)

– المادة 18 من لائحة اتفاقية لاهاي لعام 1907، الخاصة بالحرب البرية. (562)

وتعتبر الاتفاقية الرابعة (إضافة إلى اللائحة المرفقة بها) الاتفاقية الوحيدة التي تتمتع بأهمية كبرى، وهي تتعلق بقوانين وأعراف الحرب البرية⁽⁵⁶³⁾، وتبين اللائحة المرفقة القواعد المتعلقة بالعمليات العسكرية، معاملة أسرى الحرب والأقاليم المحتلة⁽⁵⁶⁴⁾.

ولكن، نتيجة لما شهدته الحرب العالمية الأولى من سوء معاملة لأسرى الحرب، وحرمانهم من كافة حقوقهم، بما فيها حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية داخل معسكرات الأسر، وانتهاك نص المادة 18 من اللائحة البرية الملحقه باتفاقية لاهاي الرابعة لعام 1907م -السابق الإشارة إليها-، فقد سعى واضعو اتفاقيات جنيف 1929م^(*)، أثناء المؤتمر الدبلوماسي، لإدراج اتفاقية خاصة بأسرى الحرب، وضمانا لحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية نصت الاتفاقية على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية في فترة الأسر⁽⁵⁶⁵⁾.

وبالرغم من وجود هذا النص، فقد شهدت الحرب العالمية الثانية تكرار انتهاك هذا الحق من قبل الدول المتحاربة، وعند انتهاء هذه الحرب، جاء ميثاق الأمم المتحدة الذي نص على الحرية الدينية سواء في وقت السلم أم الحرب، وهو ما تم التأكيد عليه كذلك في اتفاقية الأمم المتحدة للوقاية من الإبادة والعقاب عليها لعام 1948م⁽⁵⁶⁶⁾.

وقد تم من جديد إثارة مسألة حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، حيث تم وضع اتفاقية بأكملها متعلقة بأسرى الحرب، وهي الاتفاقية الثالثة، ومن خلال هذه الأخيرة تم إدراج مجموعة من المواد تؤكد على حق الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، والملاحظ أن واضعي هذه الاتفاقية حرصوا على إدراج نصوص تؤكد على أهمية الحقوق المعنوية والتي تتضمن الحقوق الدينية باعتبارها الأشد اتصالا بالحالة النفسية والذهنية التي يعيشها الأسير في فترة الأسر، حيث نصت المادة 34 من هذه الاتفاقية على حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية، وحضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم شريطة التزامهم بالتدابير النظامية التي حددتها السلطة الحاجزة⁽⁵⁶⁷⁾. وقد ألحت على أنه: « تترك لأسرى الحرب حرية كاملة في

(563) – Robert KolB, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003, p.51.

- Abdelwahabe BIAD, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006, p. 36.

(564) – Ibid.

(*) - تعتبر هذه الاتفاقية المبرمة بتاريخ 27 جويلية 1929، هي الأولى التي اختصت بموضوع أسرى الحرب، حيث اجتمع في شهر جويلية ممثلو 47 دولة في جنيف بناء على دعوة من الحكومة السويسرية بغرض إدخال تحسينات على القوانين التي تحمي المقاتلين في النزاعات المسلحة، وتمخض عن هذا المؤتمر صياغة اتفاقيتين، الأولى تتعلق بتحسين ظروف الجنود الجرحى والمرضى في الميدان، والثانية تتعلق بمعاملة أسرى الحرب، والتي نصت على ضرورة المعاملة الإنسانية لأسرى الحرب، حيث عرضت العديد من القواعد التي تتعلق بحماية أسرى الحرب، أنظر: محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص100.

– المادة 16 من اتفاقية جنيف لعام 1929 الخاصة بأسرى الحرب⁽⁵⁶⁵⁾.

– المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948⁽⁵⁶⁶⁾.

– عامر الزمالي، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني،⁽⁵⁶⁷⁾

(مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005، ص119.

ممارسة شعائرهم الدينية، بما في ذلك حضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم، شريطة أن يراعوا التدابير النظامية المعتادة التي حددتها السلطات الحربية، تعد أماكن مناسبة لإقامة الشعائر الدينية».

كما جاءت المادة 35 من نفس الاتفاقية للتأكيد على ضمان صحة ممارسة الشعائر الدينية من طرف الأسرى بنصها على ضرورة السماح لرجال الدين الذين يقعون في أيدي العدو، وبقون أو يستبقون بقصد مساعدة أسرى الحرب بتقديم المساعدة الدينية وممارسة شعائرهم بكل حرية ووفقاً لمعتقداتهم، حيث تشير هذه المادة على صنفين من رجال الدين وهما:

رجال الدين الذين يبقون بمحض إرادتهم لخدمة أسرى الحرب والسهر على حسن أدائهم لشعائرهم الدينية.

رجال الدين الذين يستبقون بناء على أمر من سلطات الدولة الحاجزة وفقاً للمادة 33 من الاتفاقية الثالثة والمادة 28 من الاتفاقية الأولى، حيث يقوم هؤلاء بمساعدة الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، كما تنص المادة 35 في فقرتها الثانية على ضرورة تأمين رجال الدين اللازمين في حالة تعدد العقائد والجنسيات في المعسكرات، بالإضافة إلى ذلك وجوب توفير الدولة الحاجزة لتسهيلات لرجال الدين تمكنهم من مساعدة الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية وخاصة وسائل النقل بالنسبة للأسرى المتواجدين خارج المعسكر، وبالأخص في المستشفيات⁽⁵⁶⁸⁾.

ويكون لأسرى الحرب الدينيين من غير رجال الدين، حرية ممارسة شعائرهم الدينية بين أعضاء جماعتهم، ويعاملون معاملة رجال الدين⁽⁵⁶⁹⁾. حيث نصت المادة 36 من الاتفاقية الثالثة «لأسرى الحرب الذين يكونون من الدينيين، دون أن يكونوا معينين كرجال دين في قواتهم المسلحة أن يمارسوا شعائرهم بحرية بين أعضاء جماعتهم، أيا كانت عقيدتهم، ولهذا الغرض، يعاملون نفس معاملة رجال الدين المستبقين بواسطة الدولة الحاجزة، ولا يرغمون على تأدية أي عمل آخر».

وجدير بالذكر، أنه في حالة عدم توافر خدمات رجل دين مستبقي أو أسير حرب من رجال دينهم، يتم تعيين رجل دين بناء على طلب الأسرى للقيام بهذا الواجب، ينتمي إلى نفس عقيدتهم أو إلى عقيدة مشابهة، فإذا لم يوجد فأحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من وجهة النظر الدينية، ويخضع هذا التعيين لموافقة الدولة الحاجزة بالاتفاق مع طائفة الأسرى المعنيين، وإذا لزم الأمر يتم التعيين بموافقة السلطات الدينية المحلية من المذهب نفسه على أنه يجب على الشخص الذي تم تعيينه بهذه الطريقة الالتزام بجميع اللوائح التي وضعتها الدولة الحاجزة للحفاظ على النظام والأمن العسكري⁽⁵⁷⁰⁾.

إضافة إلى ذلك، فقد نصت الاتفاقية الثالثة بشأن أسرى الحرب على أنه: «... يتعين على السلطات الحاجزة أن تتأكد من أن أسرى الحرب الذين توفوا في الأسر قد دفنوا بالاحترام الواجب، وإذا

— محمد حمد العسيلي، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص 609.⁽⁵⁶⁸⁾

— نغم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 224.⁽⁵⁶⁹⁾

— المادة 37 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.⁽⁵⁷⁰⁾

أمكن طبقاً لشعائر دينهم... ولا يجوز حرق الجثث، إلا في الحالات التي تقتضي فيها ذلك أسباب صحية قهرية أو ديانة المتوفى...» (571).

ويتبين من خلال هذه المادة أن الاتفاقية السابقة الذكر وضماناً للحرية الدينية، أوجبت ضمان دفن الأسرى الذين يموتون في الأسر وفقاً لشعائر وطقوس الدين الذين ينتمون إليه، إذا أمكن ذلك، كما نصت على عدم جواز حرق الجثث إلا في حالات معينة والتي من بينها إذا كانت ديانة المتوفى تقتضي ذلك، حيث توجد ديانات تستلزم شعائرها الدينية حرق الجثة على غرار ما هو متبع في الهند.

كما تضمنت المادة 53 من هذه الاتفاقية النص على ضرورة منح الأسرى راحة 24 ساعة متواصلة في كل أسبوع، يفضل أن يكون يوم العطلة المقررة للراحة في الدولة التي ينتمون إليها، وبالرغم من أن هذه المادة لم تنص صراحة على تخصيص هذا اليوم للممارسة الدينية، إلا أنه يفهم من روح المادة أنه يتم إقرار يوم الراحة المقررة لدولة الأسير، والذي يتم تحديده غالباً وفقاً لدين الدولة، فبخصوص المسلمين يكون يوم الجمعة أما بالنسبة للمسيحيين فيكون يوم الأحد، وهو ما تم انتهاكه من طرف الولايات المتحدة الأمريكية خلال حربها على العراق، وخاصة في سجن أبي غريب، حيث منعت الأسرى من أداء الصلاة، فضلاً عن قيام قواتها بتدنيس المصحف الشريف⁽⁵⁷²⁾. ناهيك عما يحدث للأسرى في فلسطين على أيدي القوات الإسرائيلية، وهو ما يعد انتهاكاً صارخاً لحق الأسرى في ممارسة شعائهم الدينية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القواعد والأحكام، رغم ما بلغته من تطور بقيت واهنة يعوزها التطبيق العملي، ولا زالت قاصرة عن تحقيق الهدف الإنساني الذي وضعت من أجله.

وتجدر الإشارة إلى أن نصوص اتفاقيات جنيف لعام 1949م اقتصرَت على استخدام كلمة "Aumonier" ولم تبين ما إذا كان عسكرياً أو مدنياً، وهو ما يثبت فشل مندوب تركيا أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف في حمل المتفاوضين على استخدام مصطلح أشمل، لكن البروتوكول الأول لسنة 1977م تدارك هذا النقص من خلال المادة 3/8 باستخدامه «أفراد الهيئات الدينية»⁽⁵⁷³⁾.

ب- حرية السكان المدنيين في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

لقد أقر القانون الدولي الإنساني الحرية الدينية للسكان المدنيين في اتفاقية لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال مادتها 46، حيث فرضت على دولة الاحتلال أن تحترم المعتقدات والشعائر الدينية لسكان الدولة أو الإقليم الذي وقع تحت سلطاتها⁽⁵⁷⁴⁾. واستمر التمسك بحق السكان المدنيين في حريتهم الدينية بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م والمتعلقة بحماية السكان المدنيين

— المادة 120 من نفس الاتفاقية. (571)

— منتصر سعيد حمودة، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص 99. (572)

— محمد حمد العسيلي، المرجع السابق، ص 611. (573)

— نعم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 223. (574)

زمن النزاعات المسلحة⁽⁵⁷⁵⁾، حيث نصت على وجوب احترام الأطراف المتنازعة عقائد الأشخاص المدنيين وعاداتهم وتقاليدهم دون تمييز على أساس الدين⁽⁵⁷⁶⁾.

كما نصت المادة 13 على وجوب معاملة المدنيين دون أي تمييز على أساس الدين، حيث جاء فيها: «تشمل أحكام الباب الثاني مجموع سكان البلدان المشتركة في النزاع، دون أي تمييز محجف يرجع بشكل خاص إلى العنصر، أو الجنسية، أو الدين، أو الآراء السياسية، والمقصود بها تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب».

وقد نصت المادة 17 على ضرورة السماح لرجال جميع الأديان بالمرور من المناطق المحاصرة أو المطوقة، إذ جاء فيها: «تعمل أطراف النزاع على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة، والمسنين والأطفال والنساء النفاس من المناطق المحاصرة أو المطوقة، ولمرور رجال جميع الأديان، وأفراد الخدمات الطبية، والمهمات الطبية إلى هذه المناطق».

كما أن هذه الاتفاقية أوجبت على أطراف النزاع ضرورة اتخاذ التدابير الكافية لضمان ممارسة الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر الذين تيتموا أو افترقوا عن عائلاتهم بسبب الحرب لدينهم وتعليمهم وأن يعهد بأمر تعليمهم إذا أمكن ذلك لأشخاص ينتمون لنفس عقيدتهم⁽⁵⁷⁷⁾، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن اتفاقية جنيف الرابعة ضمنت للأطفال حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية.

ونشير في هذه النقطة إلى ما قاله الكاردينال **لافيجري** "Lavignerie" بشأن الأيتام الجزائريين الذين تكفلت بهم الكنيسة: «سوف يكون لنا هنا، في ظرف بضع سنوات مشتل خصب من العمال، دعم مفيد، أصدقاء لاستعمارنا الفرنسي ولنقل كلمة العرب المسيحيين، أن هؤلاء الأطفال المساكين المكونين حسب كلماتنا وأمثلتنا... سوف يطلبون بأنفسهم ذات يوم تعميدهم»⁽⁵⁷⁸⁾.

وتنص المادة 58 من نفس الاتفاقية على أنه: «تسمح دولة الاحتلال لرجال الدين بتقديم المساعدة الروحية لأفراد طوائفهم الدينية، وتقبل دولة الاحتلال كذلك رسالات الكتب والأدوات اللازمة لتلبية الاحتياجات الدينية وتسهيل توزيعها في الأراضي المحتلة».

وجدير بالذكر هنا، أنه بالرغم من مصادقة إسرائيل على اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م، فإنها قد انتهكت كل هذه القواعد من خلال منعها الشباب الفلسطينيين من الدخول للمسجد الأقصى لآداء الصلاة،

– المدنيون هم الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من القوات المسلحة ولا يشتركون في الأعمال الحربية بشكل مباشر. والملاحظ أنه حتى القرن العشرين ومع بداية ظهور قواعد القانون الدولي الإنساني عام 1864م، لم يكن هناك اهتمام من قبل أطراف النزاع المسلح لحماية هاته الفئة من كوارث النزاعات المسلحة، حيث لم توضع قيود على أساليب من خسائر في II و القتال أو التمييز بين الهدف العسكري، والهدف المدني، ونتيجة لما أدت إليه الحربان العالميتان أرواح المدنيين، إذ تبين أن عدد القتلى المدنيين مساو لعدد القتلى العسكريين، فقد تقرر إجراء مفاوضات عالمية في جنيف لحماية هذه الفئة، فكانت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب أنظر: في ذلك: يوسف إبراهيم النقيب، المرجع السابق، ص 407-408.

– المادة 27 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁶⁾

– المادة 1/24 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁷⁾

– شمامة خير الدين، العلاقات الإستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 61.⁽⁵⁷⁸⁾

وحصرت الصلاة فيه للمسنين فقط، وذلك سعياً منها لجعل الفلسطينيين يبتعدون عن مظاهر دينهم، ويتخلون عنها نهائياً⁽⁵⁷⁹⁾.

هذا بالنسبة لضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية للمدنيين الأحرار، أما فيما يتعلق بالمعتقلين من المدنيين، فإن الاتفاقية الرابعة أوجبت ضرورة الحفاظ على حق هؤلاء في ممارسة شعائرهم الدينية في الفصل الخامس منها، المخصص للأنشطة الدينية والذهنية والبدنية، وذلك من خلال المادة 93 منها والتي نصت على أن تكون للمعتقلين الحرية التامة في ممارسة عقائدهم الدينية، بما في ذلك الاشتراك في الشعائر، مع الالتزام بمراعاة الأنظمة السارية لدى الدولة الحاجزة، كما نصت على وجوب السماح للمعتقلين من رجال الدين بممارسة شعائرهم الدينية بحرية تامة بين الأفراد الذين هم من نفس عقيدتهم.

ولقد أكدت هذه المادة على أن يكون توزيع رجال الدين متناسباً مع مختلف المعتقلات التي تحتوي على معتقلين لهم نفس الدين واللغة، فإذا كانوا بأعداد غير كافية، وجب على الدولة الحاجزة أن توفر لهم التسهيلات اللازمة، بما في ذلك وسائل النقل للتحرك بين المعتقلات والسماح لهم بزيارة المعتقلين الموجودين في المستشفيات⁽⁵⁸⁰⁾.

ويكون لرجال الدين حرية المراسلة بشأن مسائل دينهم مع السلطات الدينية في البلد الذي يحتجزون فيه، وبقدر الإمكان مع المنظمات الدولية المختصة بدينهم دون اعتبار هذه المراسلات جزءاً من الحصة المخصصة لمراسلتهم مع ذويهم وفقاً للمادة 107⁽⁵⁸¹⁾.

أما في حالة ما إذا تعذر توفير المساعدة الدينية للمعتقلين من طرف رجال دين من نفس عقيدتهم، أو أن عدد هؤلاء كان غير كاف، فحسب المادة 2/93، فإنه يجوز للسلطات الدينية المحلية من العقيدة ذاتها تعيين رجال دين من نفس عقيدة المعتقلين، أو مذهب مشابه، أو أحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من الناحية الدينية، غير أن هذا الخيار من المستحيل تطبيقه بالنسبة للمسلمين باعتبار الشريعة الإسلامية تحرم قيام غير المسلم بهذه المهمة، وهو ما انتهكته السلطات الأمريكية في أفغانستان، فبالرغم من وجود رجال الدين المسلمين، فقد عملت على نشر المسيحية في صفوف المعتقلين والمدنيين، حيث قامت بتوزيع أناجيل مترجمة باللغات المحلية الأفغانية لدفعهم على الارتداد، واعتناق المسيحية وهو ما يتعارض مع نصوص اتفاقيات جنيف⁽⁵⁸²⁾.

كما أكدت الاتفاقية السابقة الذكر في الفصل الحادي عشر المخصص للوفاة من خلال مادتها 130 على أن تكفل السلطات الحاجزة للمعتقلين، إن أمكن الحق في الدفن وفقاً لشعائر دينهم، مع ضرورة صون مقابرهم، حيث نصت هذه المادة على أنه: «على السلطات الحاجزة أن تتحقق من أن المعتقلين

— منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق، ص 100. (579)

— سهيل حسين الفتلاوي، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009، ص 279-280. (580)

— المادة 93 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949. (581)

— عامر الزمالي، المرجع السابق، ص 123. (582)

الذين يتوفون أثناء الاعتقال يدفنون باحترام، وإذا أمكن طبقاً لشعائر دينهم، وأن مقابرهم تحترم وتُصان بشكل مناسب، وتميز بطريقة تمكن من الاستدلال عنها دائماً... ولا يجوز حرق الجثث إلا لأسباب صحية حتمية أو إذا اقتضى دين المتوفى ذلك...».

ويلاحظ أن هذه المادة قد راعت كذلك حالة ما إذا كانت شعائر الدين الذي ينتمي إليه المتوفى تستلزم حرق الجثة.

ومن الناحية العملية، ورد في التقرير المشترك المقدم من خمسة أشخاص مكلفون بالقيام بإجراءات خاصة تابعة للجنة حقوق الإنسان، حيث يقومون سنوياً منذ 2004م بمتابعة حالة الأشخاص المحتجزين في القاعدة البحرية التابعة للولايات المتحدة الأمريكية في خليج غوانتانامو، أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 تفسر المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنها تعني: «الأشخاص الخاضعين بالفعل لبعض القيود المشروعة، مثل السجناء يظلون يتمتعون بحقوقهم في المجاهرة بدينهم أو معتقداتهم إلى أقصى حد يتماشى مع الطبيعة المحدودة للقيود»، وحرمان شخص من حريته، لا يجوز أن يشمل حرمانه من حقه في حرية الدين أو المعتقد، وأنه لا بد من تطبيق هذه المعايير على كل واحد من السجناء، أياً كان دينه أو معتقده، وكذا على جميع مرافق الاحتجاز (583).

كما جاء في هذا التقرير أنه قد كشف استعراض عدد من الوثائق، والتقارير الرسمية فضلاً عن معلومات ثم الحصول عليها من المقابلات، أن السلطات في الولايات المتحدة الأمريكية سمحت ببعض أساليب الاستجواب التي كانت مهينة بشكل خاص بالنسبة لأتباع ديانات معينة، كما أن المسؤولين عن اعتقال واستجواب ومعاملة المحتجزين قاموا مراراً باستخدام أساليب معاملة أخرى يحتمل أنها أعدت خصيصاً للإساءة إلى المشاعر الدينية لهؤلاء المحتجزين (مثل الاستعانة بمحققات قمن ضمن أمور أخرى بآداء رقصات خليعة أثناء التحقيق)، كما ورد أيضاً استخدام هذه الأساليب قبل أوقات الصلاة، وفي بعض الأحيان، يمنع المحتجزون من الوضوء قبل الصلاة حت لا يتمكنوا من آداؤها (584).

كما يشير التقرير إلى أن تحية رجل دين من وظيفته في معتقل خليج غوانتانامو أدت إلى إثارة المزيد من دواعي القلق، كما جرى اعتقاله لاحقاً بتهمة التجسس ووضع في الحبس الانفرادي لمدة 76 يوماً ويُقال أنه لم يستبدل برجل دين آخر، فترك المحتجزون المسلمون بلا مرشد روحي وهو ما يعد انتهاكاً للقواعد القياسية الدنيا لمعاملة المسجونين (585).

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كنا بصدد نزاع مسلح داخلي، فإن الحق في الحرية الدينية أكدته بروتوكول جنيف الثاني 1977م، حيث قرر أن لجميع الأشخاص المحميين بقواعده، وهم الذين لا يشاركون في

(583) - " Economic, Social and cultural rights civil and political rights, Situation of detainees at Guantánamo ", Commissions on human rights, Sixty – second session, Items 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 february 2006, p. 18.

(584) - Idem, p. 19.

(585) - Ibid, p. 19.

الأعمال العدائية أو الذين كفوا عن المشاركة فيها، الحق في أن يحترم أطراف النزاع المسلح معتقداتهم، وممارستهم لشعائهم الدينية⁽⁵⁸⁶⁾.

ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

لقد نصت كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني على ضرورة توفير الحماية لأماكن العبادة وذلك لضمان حق ضحايا النزاعات المسلحة في ممارسة شعائهم الدينية بكل حرية، ودون أية عوائق.

1- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى قواعد الشريعة الإسلامية نجد أن القاعدة العليا التي تحدد الحرب، ولا توسع انتشارها هي: «أن المسلم لا يبدأ بالقتال إلا إذا بدأ به العدو»⁽⁵⁸⁷⁾ ذلك أن الحرب في الإسلام دفاعية وليست هجومية، كما أنها لم تأت لتقويض القائم أو لإفساد المعمر، بل جاء الإسلام من أجل البناء والتعمير، وليس للتهديم والتدمير، وعلى هذا الأساس حرصت الشريعة الإسلامية على ضرورة حماية أماكن العبادة، وذلك حفاظاً على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ويظهر اهتمام الإسلام بحمايتها في قول المولى عز وجل: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً»⁽⁵⁸⁸⁾.

يتضح من خلال هذه الآية أن القرآن الكريم يحرم توجيه الأعمال العدائية ضد أهل الدين، وأماكن العبادة وهذه الأخيرة لا تقتصر على المساجد فحسب، بل تمتد إلى أماكن العبادة الخاصة بالأديان الأخرى، وهو ما يبين الحماية العامة المقررة لأماكن العبادة في الإسلام مهما كانت الاختلافات في الدين.

وقد تأكد احترام أماكن العبادة في أحاديث الرسول (ص)، وفي العهد الذي أعطي لرهبان دير سانت كاترين في جبل سيناء⁽⁵⁸⁹⁾.

كما تجلت هذه الحماية من خلال وصايا الحبيب المصطفى فعن حبيب الوليد أن النبي (ص) كان إذا بعث جيشاً قال: «ولا تحرقوا كنيسة...»⁽⁵⁹⁰⁾.

وقد سار الصحابة الكرام على نفس تعليمات الرسول (ص) إذ تعهد الخليفة عمر بن الخطاب لسكان القدس بألا تدمر كنائسهم، أو تغتصب أي أجزاء منها وبأن ينطبق ذلك على الممتلكات التابعة لها⁽⁵⁹¹⁾، وجاء في كتاب الخليفة عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس قوله: «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل

— المادة 1/4 من بروتوكول جنيف الثاني لعام 1977.⁽⁵⁸⁶⁾

— سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص171.⁽⁵⁸⁷⁾

— سورة الحج، الآية (40).⁽⁵⁸⁸⁾

— إيمانويل ستافراكي، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإسلامي"، في مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007، ص87.⁽⁵⁸⁹⁾

— ميلود عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-⁽⁵⁹⁰⁾ رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2006، ص137.

— إيمانويل ستافراكي، المرجع السابق، ص87.⁽⁵⁹¹⁾

إيلياء - القدس- من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»⁽⁵⁹²⁾.

وقال المقرئ: «يذكر علماء الأخبار النصارى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما فتح القدس كتب للنصارى أماناً على أنفسهم وأولادهم، ونسائهم، وأموالهم، وجميع كنائسهم، لا تهدم ولا تسكن، وأنه جلس وسط صحن كنيسة القيامة فلما حان وقت الصلاة خرج وصلى خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها بمفرده، ثم جلس وقال للبطريرك: «لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون من بعدي، وقالوا ها هنا صلى عمر»⁽⁵⁹³⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى احترام أماكن العبادة لغير المسلمين في الإسلام والذي تجسد تطبيقه من خلال رفض عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- الصلاة في الكنيسة عند فتح القدس حتى لا يكون ذلك ذريعة للمسلمين فيضعوا أيديهم عليها.

ولعل أبلغ مثال كذلك على تطبيق حماية أماكن العبادة من طرف الصحابة رضوان الله عليهم ما قام به عمر بن الخطاب عندما ذهب إلى (إيليا) ليعقد الصلح مع أهلها في سنة 16هـ، حيث نظر فوجد بناء بارزاً قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل: ما هذا؟ فقالوا هيكل لليهود قد طمسه الرومان، فأخذ رضوان الله عليه من التراب بفضل ثوبه وألقاه بعيداً حتى ظهر الهيكل⁽⁵⁹⁴⁾، وبدأ واضحاً ليقيم اليهود عنده شعائرهم الدينية⁽⁵⁹⁵⁾.

وكذا عهد عمرو بن العاص - رضي الله عنه- للأقباط بعد فتحه لمصر والذي جاء فيه: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وبرهم، وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك»⁽⁵⁹⁶⁾.

وقد عبر المستشرق دوزي عن سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله: «ولقد تمتع النصارى بالكثير من عدل عمر بن عبد العزيز، فقد أمر ألا يهدموا كنيسة أو بيعة صولحوا عليها، كما أعاد الكثير من الأراضي، والكنائس والديارات»⁽⁵⁹⁷⁾.

ولعل ما فعله أبو عبيدة الجراح عندما فتح بلاد الشام من ترك الكنائس والبيع لأصحابها لدليل على عدم جواز هدم هذه الأماكن أو مهاجمتها إلا إذا دعت لذلك ضرورة عسكرية ملحة، فالضرورات

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹²⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص25. ⁽⁵⁹³⁾

- أنظر كذلك: محمد صابر إبراهيم عرب، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، في بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995، ص137.

- محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص24. ⁽⁵⁹⁴⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27. ⁽⁵⁹⁵⁾

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹⁶⁾

- توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص23. ⁽⁵⁹⁷⁾

تبيح المحظورات، لكن يتعين على الدوام أن تقدر الضرورة بقدرها وفيما عداها يكون الأصل هو الحظر وليس الإباحة، وهو ما يتماشى مع روح الإسلام وسماحته⁽⁵⁹⁸⁾.

ومما تقدم يتبين أن الشريعة الإسلامية قد أقرت حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال نصها على حماية أماكن العبادة لغير المسلمين، حيث أرست مجموعة من المبادئ والأخلاق التي تعبر بشكل واضح على مساهمة الإسلام في وضع مبادئ لحماية أماكن العبادة زمن النزاعات المسلحة، وقد تمت الإشادة بهذه المساهمة من طرف الغربيين أنفسهم، فقد نوه الأستاذ "ميشال بيلونجي" بدور الإسلام في وضع المبادئ الأساسية لحماية أماكن العبادة في القانون الدولي الإنساني بقوله:

"في هذا المجال، يمكننا أن نعتبر أنه لا شيء في الإنجيل - والشيء ذاته في القرآن والسنة- يناقض أو يتعارض في الحقيقة مع القانون الدولي الإنساني" (599)

2- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

كانت المجتمعات القديمة تولي أماكن العبادة احتراماً كبيراً لارتباطها الوثيق بالمعتقدات الدينية، وعلى الرغم من أن الاعتبارات الدينية كانت العامل الرئيسي في تعزيز وحماية المعابد الدينية لقدسيتهما إلا أن النزاعات والحروب المستمرة، وقصور التنظيم الدولي في وضع معايير لحماية هذه الأماكن كان السبب الأول في دمارها وتحطيمها هذا من جهة، ومن جهة أخرى افتقار الماضي لقواعد تسيير الحرب، وقوانين الحرب التي كانت تعطي للأطراف المتحاربة الحق في استخدام شتى الوسائل⁽⁶⁰⁰⁾.

لذلك أقر القانون الدولي الإنساني حماية قانونية خاصة لأماكن العبادة اللازمة لإشباع حاجات الإنسان الروحية والمعنوية ضد آثار الهجمات العسكرية، لما تمثله هذه الأماكن من قيمة روحية كبيرة للسكان المدنيين⁽⁶⁰¹⁾.

وقد جاءت اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م مشتملة على بعض الأحكام المتعلقة بضرورة حماية أماكن العبادة في زمن النزاع المسلح، ويتضح ذلك من خلال المادة 27 من الاتفاقية الرابعة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907م⁽⁶⁰²⁾، حيث قررت التزام أطراف النزاع باتخاذ كافة الإجراءات الضرورية في حالة الحصار، والقصف الجوي، وذلك لحماية المباني المخصصة للأغراض

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 162-163. (598)

— Michel Belanger, Droit international humanitaire Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006, p.17. (599)

— علي خليل إسماعيل الحديثي، المرجع السابق، ص 26-27. (600)

— سعيد سالم جويلي، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، ص 328. (601)

— عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني - وثائق وأداء، دار المجدلوي، عمان، 2002، ص 285. (602)

الدينية والفنون وأغراض البر، والآثار التاريخية، والمستشفيات... بشرط ألا تستخدم هذه الأهداف في الأغراض العسكرية⁽⁶⁰³⁾.

وقد نصت هذه المادة على أنه: «عند الحصار والرمي، ينبغي قدر الإمكان إتباع كل الإجراءات الضرورية لصيانة مباني العبادات الدينية ومنتسبيها، والمباني المكرسة لأغراض الفن والعلم، والأعمال الخيرية، والآثار التاريخية...».

وبالتمعن في نص هذه المادة يتبين لنا، أن الدول المتحاربة تلتزم ببذل العناية الواجبة للمحافظة على تلك الأماكن، شريطة ألا تستخدم للأغراض العسكرية، وبمفهوم المخالفة، فإنه من حق الدول أن تتذرع لضرب تلك الأماكن، إما بالقول بأنها بذلت العناية قدر المستطاع، وإما أن هذه الأماكن تحولت عن أغراضها النبيلة واستغلت لأغراض عسكرية⁽⁶⁰⁴⁾.

ومع ذلك، فإن اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م شكلت مرحلة مهمة في عملية تنظيم الحماية الدولية لأماكن العبادة، وإن كانت معالجة تلك الحماية جاءت قاصرة، حيث أن الفكر الإنساني آنذاك لم يكن قد تنبه بعد لأهمية تلك الحماية أو لآليات تفعيلها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرب العالمية II قد شهدت تدمير، وتخريب كبير، لهذه الأماكن التي تمثل التراث الثقافي والروحي للشعوب، وهذا الأمر كان له الأثر الكبير في استياء الشعوب⁽⁶⁰⁵⁾.

وكان ذلك دافعا للمجتمع الدولي إلى بذل المزيد من الجهود لإيجاد تنظيم قانوني فعال يؤكد على حماية الأعيان، والمنشآت الثقافية ودور العبادة، وقد تم بالفعل التوصل إلى إبرام اتفاقية لاهاي لعام 1954م المتعلقة بحماية الممتلكات الثقافية في فترة النزاعات المسلحة، والتي من خلال تعريفها للممتلكات الثقافية في مادتها الأولى أدرجت المباني المخصصة لأغراض الدينية، وتعد هذه الاتفاقية أول اتفاق دولي شامل لحماية الممتلكات الثقافية⁽⁶⁰⁶⁾.

لكن الحماية الواردة في المادة السابقة لم تكن مخصصة لأماكن العبادة بصفقتها هذه، بل بوصفها جزءا من الممتلكات الثقافية. وبالتالي لم تقرر هذه الاتفاقية حماية خاصة لأماكن العبادة، ونتيجة لهذا النقص، عمل المجتمع الدولي على بذل المساعي لإقرار نص خاص في بروتوكول جنيف الأول لحماية أماكن العبادة، وتم بالفعل تقديم بعض الوفود إلى مؤتمر جنيف الدبلوماسي في دورته الثانية عام 1975م اقتراحا خاصا لحماية هذه الأماكن جاء كما يلي:

«أ/ دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بالملكية الثقافية يحظر ارتكاب أي عمل يوجه ضد الآثار التاريخية، وأماكن العبادة وأعمال الفن، والتي تشكل التراث الثقافي للسكان.

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص158. ⁽⁶⁰³⁾

— مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، في القانون الدولي الإنساني -أفاق وتحديات-، (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005، ص11. ⁽⁶⁰⁴⁾

— سعيد سالم جويلي، المرجع السابق، ص328. ⁽⁶⁰⁵⁾

⁽⁶⁰⁶⁾ — نوال أحمد بسج، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010، ص 140-142.

ب/يحظر استخدام مثل هذه الآثار التاريخية وأماكن العبادة في المجهود الحربي.

ج/يحظر اتخاذ هذه الأهداف كهدف لأعمال الثأر والانتقام» (607).

وجدير بالذكر أنه عند مناقشة مشروع هذه المادة ثار خلاف حول نطاق حماية أماكن العبادة، حيث ذهب البعض إلى ضرورة حماية كل أماكن العبادة دون استثناء بغض النظر عن قيمتها، بينما ذهب البعض الآخر إلى حماية أماكن العبادة الأكثر أهمية والتي تشكل تراثا للشعوب وهو الرأي الذي أخذت به المادة 53 في نهاية الأمر (608).

وتم في الأخير، إقرار نص المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول والتي نصت على أنه: «يحظر الأعمال التالية وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي المتعلقة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح المعقودة بتاريخ 14 مايو/أيار 1954م وأحكام الميثاق الدولية الأخرى الخاصة بالموضوع: أ/ارتكاب أي من الأعمال العدائية الموجهة ضد الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب.

ب/استخدام مثل هذه الأعيان في دعم المجهود الحربي.

ج/اتخاذ مثل هذه الأعيان محلا لهجمات الردع.

وهكذا، يلاحظ أن هذه المادة قد قررت حماية خاصة لأماكن العبادة، حيث حظرت توجيه أي اعتداء أو هجمات عسكرية ضد هذه الأماكن لأنها تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، كما حظرت على الأطراف استخدام مثل هذه الأماكن لأعمال الردع أو الانتقام، وألقت على عاتق الأطراف الالتزام بعدم استخدامها في دعم المجهود الحربي حتى لا تتعرض لهجمات عسكرية.

وجدير بالذكر أن التعريف الوارد في المادة الأولى من اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح لعام 1954م لا يتطابق مع التعريف المنصوص عليه في المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف، حيث تهدف المادة 53 إلى حماية الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، وبالتالي تقدم هذه الأخيرة تعريفا أضيق نطاقا بمعنى أنها لا تحمي إلا الممتلكات الثقافية ذات الخصوصية (609).

وعلى غرار البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، فقد حظيت هذه الأعيان بالاهتمام من قبل واضعي البروتوكول الإضافي الثاني، فالمادة 16 لم تأت باقتراح من اللجنة الدولية للصليب الأحمر وإنما باقتراح من مجموعة من الدول وهي: الفاتيكان، إسبانيا، اليونان، الأردن، وفنزويلا (610).

(607) – أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص159.

(608) – Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949. in: www.icrc.org/fr

(609) – هابيك سبيكر، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000، ص 206-207.

(610) – رقية عواشيرة، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة 2001، ص287.

ووضع هذا الاقتراح أمام اللجنة الثالثة أثناء الدورة الثالثة للمؤتمر الدبلوماسي، وقد أدرجت هذه المادة لإبراز أهمية الحفاظ على التراث الإنساني، كما برر واضعو هذه المادة إقرارها بتعزيز أحكام اتفاقية لاهاي 1954م والتي لم تتضمن إليها في تلك الفترة سوى مجموعة قليلة من دول العالم⁽⁶¹¹⁾.

وفي نهاية المؤتمر الدبلوماسي تم اعتماد المادة 16 من البروتوكول الإضافي الثاني والتي أقرت حماية للأعيان الثقافية، وأماكن العبادة، حيث نصت هذه المادة على أنه: «يحظر ارتكاب أية أعمال عدائية موجهة ضد الآثار التاريخية، أو الأعمال الفنية وأماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، واستخدامها في دعم المجهود الحربي وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح والمعقودة في 14/مايو 1954م».

ولعل ما يعتبر إضافة مثمرة في نص المادتين 53 و16 من البروتوكولين الإضافيين بهذا الترتيب هو إدراجهما لأماكن العبادة والتي لم تسبق الإشارة إليها في الاتفاقيات السابقة بصورة صريحة⁽⁶¹²⁾.

أما فيما يتعلق بمضمون الحماية المقررة لأماكن العبادة في المادتين السابقتي الذكر، فيتمثل في نصهما على حظر الأعمال العدائية الموجهة ضد هذه الأماكن من جهة، وحظر استخدامها في دعم المجهود الحربي من جهة أخرى، وهذا الالتزام الأخير يعد ضروريا لاحترام الالتزام الأول لأنه إذا ما استخدمت هذه الأماكن في دعم المجهود الحربي، فإنه في هذه الحالة يمكن أن توجه ضدها العمليات العدائية⁽⁶¹³⁾.

والملاحظ أن ما انفردت به المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م على حساب المادة 16 من البروتوكول الثاني هو نصها على حظر توجيه الهجمات الانتقامية ضد أماكن العبادة، فإذا وجه أحد أطراف النزاع الهجوم ضد هذه الأماكن، فلا يجوز للطرف الآخر الاحتجاج بذلك لضرب أماكن الطرف المهاجم.

وزيادة في تأكيد على حماية أماكن العبادة فقد نصت المادة 3/52 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، على أنه في حالة الشك في أن هدفا مدنيا مثل مسجد أو منزل... يستخدم في دعم المجهود الحربي من خلال المساهمة الفعالة في العمل العسكري، ولم يتم التأكد من ذلك، فإنه يجب أن يفترض أنه لا يستخدم كذلك، بحيث يجب إعتباره عينا مدنية تجب حمايتها.

إن المنتبغ لاتفاقيات جنيف الخاصة بحماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب لعام 1949م، يلاحظ أنها حاولت تقنين الاحترام الكامل للأعيان الثقافية التي تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، وهو

⁽⁶¹¹⁾ – Junod (Sylvie-stoyanka), Sandoz (yves), Swinarski (Christophe), Commentaire du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff publishers, Genève, 1986, pp.1488-1492.

⁽⁶¹²⁾ – Junod (s.s) et al, Idem, p.1491.

⁽⁶¹³⁾ – رقية عواشرية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، المرجع السابق، ص288.

ما أكدته اتفاقية لاهاي لعام 1954م، غير أنهما قيدتا تلك الحماية بقيد مفاده "بألا تقتضي العمليات الحربية ضرورة هذا التخريب" (614).

والحقيقة أن هذا القيد المسمى بالضرورة الحربية لا يتفق مع متطلبات المحافظة على القيم الإنسانية والروحية للشعوب، لذلك فإن جانب من الفقه يصف اتفاقيات جنيف لعام 1949م بالتخلف بمقارنة نصوصها بحال المجتمع الدولي وتطور الأسلحة النووية⁽⁶¹⁵⁾. فضلا عن عدم وجود تعريف لمفهوم الضرورات الحربية القهرية، وبالتالي لمفهوم الاستثناء الجوهرى لاحترام الممتلكات الثقافية وهذا ما يشكل ضعفا خطيرا في هذا البند لأن هذا الغموض يتعارض مع فعالية المادة كقيد على الحرب⁽⁶¹⁶⁾.

ولقد اتضح من الممارسة العملية القصور الذي يشوب القوانين والأعراف الحربية، والذي كان سببا في انتهاك حرمة هذه الأماكن⁽⁶¹⁷⁾، لذلك ظهرت اتجاهات فقهية تحاول منع نظرية الضرورة أثناء العمليات الحربية للاختلاف الواضح بين الضرورة الحربية في ظل قانون الحرب، والضرورة الحربية في ظل الحرب النووية، وأكد البعض أن هذه الضرورة ليست مبررا لمخالفة القانون ويجب تجاهلها ما دام التحريم يقيد حرية التصرف، وبذلك حصر الفقه أحوال الضرورة في أضيق نطاق، وحتى في ذلك النطاق غدت هذه الأحوال مكسوة بالاعتبارات الإنسانية التي أصبحت دون شك الهدف الأساسي للقانون الدولي، فبعد التغيرات الدولية الكثيرة أصبحت الفجوة كبيرة بين مكنة استخدام الضرورة والتعلل بها أثناء النزاعات المسلحة، وبين التطور الإنساني في القواعد الدولية التي تهدف إلى حماية الإنسان وتراثه الثقافي⁽⁶¹⁸⁾.

ونشير إلى أن الفقه قد ساهم في بيان هذه الفجوة التي لم تتمكن قواعد النزاعات المسلحة من سدها، حيث تبين بوضوح أن أماكن العبادة التي تمثل تراثا ثقافيا وروحيا للشعوب، أصبحت عرضة للتدمير والتخريب حسب أهواء الدول، وهكذا تظل الضرورة الحربية سيفا مسلطا يمكن استخدامه ضد ذلك التراث⁽⁶¹⁹⁾.

– المادة 4 من اتفاقية لاهاي لعام 1954 والمادة 6 من البروتوكول الثاني لاتفاقيات جنيف لعام 1977.⁽⁶¹⁴⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص12.

– هايك سبيكر، المرجع السابق، ص209.⁽⁶¹⁶⁾

– لقد أرسل المجلس البلجيكي لمجلس الأمن خطابا استنكر فيه الأعمال التخريبية التي قام بها العرب ضد الآثار الدينية اليهودية في المدينة المقدسة، وهو ما خول إسرائيل الاستفادة من مبدأ المعاملة بالمثل تجاه المقدسات الدينية العربية، وحاولت الجمعية العامة تفادي هذا القصور من خلال قرارها الذي تضمن إرسال ممثلها الكونت برنادوت، حيث تطلبت ضرورة تأمين حماية الأماكن المقدسة، والمواقع الدينية في فلسطين، كما أن ممثل الأمم المتحدة بعث برسالة اقترح فيها ضرورة اتخاذ كل الإجراءات لحماية هذه الأماكن وإزالة الطابع العسكري عن مدينة القدس لعدم احترام الأطراف المتنازعة الحماية المقررة لهذه الأماكن.

أنظر في ذلك: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص104-105.

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص13.⁽⁶¹⁸⁾

– وهو ما أكدته ممثل الإكوادور أثناء مناقشات اتفاقية لاهاي 1954م، حيث أكد أن هدم وتدمير الممتلكات الثقافية لا يتفق مع روح الاتفاقية ومبادئها، كما أن القول بالضرورة الحربية، يخول للقادة العسكريين سلطة تقديرية في المحافظة على ذلك التراث أو هدمه.⁽⁶¹⁹⁾

وأمام النقد الموجه لفكرة الضرورة الحربية أكدت لجنة القانون الدولي في أحدث دراسة لها والمتعلقة بالمسؤولية الدولية على عدم قناعتها بوجود تلك الضرورة، لأنها لا تتصور أن يسمح للدول بعدم احترام قواعد القانون الدولي الإنساني تعطلا بالضرورة⁽⁶²⁰⁾.

ويمكن القول، بأن قواعد النزاعات المسلحة قصرت في حماية الأماكن الدينية بإيرادها لهذا الإستثناء الذي يخول ضربها في أحوال الضرورة الحربية، وكان من المفروض أن تقر هذه الحماية دون أية استثناءات.

وكما تجدر الإشارة إلى أنه في وقت الاحتلال الحربي أولت الاتفاقيات الدولية حماية لأماكن العبادة بصفة عامة، حيث نصت المادة 56 من لائحة الحرب البرية لاتفاقية لاهاي لعام 1907م على أن أملاك المجالس البلدية، وأملاك المنشآت المخصصة للعبادة والبر والتعليم والفنون لها حمايتها ولو كانت مملوكة لدولة العدو، فهي تأخذ حكم الملكية الخاصة، وكل حجز أو تخريب أو حط متعمد لمثل هذه المنشآت محرم ويجب أن يحاكم عنه، كما ورد في المادة 53 من اتفاقية جنيف الرابعة في القسم الخاص بالاحتلال الحربي أنه محظور على دولة الاحتلال أن تدمر أي ممتلكات خاصة ثابتة...

إلا إذا كانت العمليات الحربية تقتضي حتما هذا التدمير، وإذا كانت اتفاقية جنيف قد أجازت استخدام القوة ضد أماكن العبادة في حالة الضرورة، فإن اتفاقية لاهاي لعام 1954م بشأن حماية الممتلكات الثقافية أوردت نصوصها على نحو مماثل، حيث حظرت في المادة الرابعة منها المساس بحرمة هذه الممتلكات إلا أنها أجازت ضرب هذه الأماكن حالة الضرورة.

وقد اعتبرت محكمة نورمبورغ أن تعرض سلطات الاحتلال لأماكن العبادة يشكل جريمة دولية، حيث شهد مساعد المدعى العام الفرنسي أمام المحكمة بأن بعض المتهمين ارتكبوا جرائم دولية، حيث قاموا بإغلاق الأديرة، والتعدي على أموال الكنائس والمعابد وانتهاك حرمتها، كما أدانت المحكمة قادة الجيش الألماني في روسيا لقيامهم بتدمير أماكن العبادة والكنائس في بعض المدن الروسية المحتلة⁶²¹.

ولقد استقر الفقه على إدانة انتهاك دور العبادة أو التعرض لها بالتدمير أو السلب أو الإغلاق أو أي تصرف يضر بهذه الأماكن خلال فترة الاحتلال، واعتبروا أنه من واجب سلطات الاحتلال احترام الحقوق الدينية للمدنيين من سكان الأراضي المحتلة، وكذا عدم التعرض لهذه الأماكن بالتدمير أو السلب لأن القيام بذلك ينطوي على تعطيل لممارسة الشعائر وطقوس العبادة⁽⁶²²⁾.

وكما أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد السيدة أسماء **جاهانغير** في تقريرها المؤرخ في 6 **جانفي 2009م** إلى حالات تدمير الأماكن المقدسة التي لا يمكن تعويضها، مما أدى إلى الحيلولة دون تمتع بعض المؤمنين بحقوقهم الدينية، وكانت المقررة قد أكدت مرارا على أن أماكن العبادة

أنظر: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص 108.

— مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع نفسه، ص 108. ⁽⁶²⁰⁾

(— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص 116. ⁶²¹)

— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص 116-117. ⁽⁶²²⁾

والمواقع الدينية لها أكثر من دلالة مادية بالنسبة للطوائف الدينية التي تنتمي إليها، وهي تعتقد أنه يمكن استخدام مفهوم التراث الجماعي للبشرية بصورة أبرز، فيما يتعلق بصون وحماية الأماكن الدينية، وأوصت المقررة الخاصة الحكومات بإصدار أنظمة غير انتقائية وتعيين الأماكن المقدسة على أساس غير تمييزي⁽⁶²³⁾.

وتضيف المقررة الخاصة أن فرض قيود على الوصول لأماكن العبادة يمس بالحق في المشاركة في الحياة الثقافية، ويجب أن يمتثل للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بما في ذلك مبدأ عدم التمييز وحرية الدين أو المعتقد، وحرية التنقل، وأكدت المقررة أن حظر التمييز وحرية الدين أو المعتقد قد يكونان أمرين حاسمين في تقييم ما إذا كان تقييد حرية الحركة أمراً مسموحاً به، كما أثار المكلف بالولاية السابق، هذه المسألة في تقارير متعددة⁽⁶²⁴⁾، وأصر على أن إمكانية الوصول إلى الأماكن المقدسة وصونها حق أساسي في مجال حرية الدين أو المعتقد وينبغي ضمانه عملاً بأحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽⁶²⁵⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنه رغم النص على حماية أماكن العبادة في كل النصوص القانونية سابقة الذكر، غلا أن الممارسة الدولية دلت على عدم إحترام بعض الدول لهذه الحماية، خاصة فيما يتعلق بالأماكن الدينية المقدسة كالمسجد الأقصى، والذي اعتبره مجلس الأمن في قراره الذي أصدره على إثري حرق هذا الأخير في سنة 1969م تراثاً للإنسانية باعتباره من الأعيان الثقافية ذات القيمة الخاصة بالنسبة للبشرية جمعاء وهو بذلك يدخل في إطار الحماية المعززة، ووفقاً للمادة 38 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1999م، فإنه لا تكفي المسؤولية الجنائية الفردية لمنتهاك هذه الحماية، بل تؤكد أن ذلك لا يلغي مسؤولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن محاولات اليهود لطمس المعالم العربية للمسجد الأقصى في فلسطين لم تتوقف، كما أن الحفريات حوله ما زالت مستمرة والتي تهدف إلى تهويده فضلاً عن التدنيس الذي تعرض له من طرف اليهود والذي أدى إلى انتفاضة الأقصى الثانية⁽⁶²⁶⁾.

وكل هذه الانتهاكات وغيرها تتم على مرأى ومسمع من العالم أجمع ولا أحد يتحرك ساكناً، وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور **مصطفى أحمد فؤاد** يعتبر انتهاك الأماكن الدينية المقدسة بدرجة في خانة الجريمة الدولية المنصوص عليها في المادة 2/19 من مشروع لجنة القانون الدولي للمسؤولية الدولية، والتي عرفت الجريمة الدولية بأنها كل واقعة غير مشروعة ترتكبها دولة ما بالمخالفة لالتزاماتها الأساسية الهادفة إلى حماية المصالح الحيوية للمجتمع، ويرى الدكتور أحمد فؤاد أن أطر هذه الجريمة يدخل في عداد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية التي تنظر في الجرائم ضد الإنسانية وفق المادة 7 من

(623) - "Promotion and Protection.....", A/HRC/10/8/, op. cit, p. 20.

(624) - Ibid, p. 20.

(625) - Ibid, p. 20.

(626) - مصطفى كامل شحاتة، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 362-364.

نظامها الأساسي، ويعتبر أن أخطر الجرائم ضد الإنسانية يتمثل في انتهاك حرمة الأماكن الدينية المقدسة(627).

وهكذا نجد أن موقف الإسلام من مخالفه في العقيدة يعتبر نموذجاً رائعاً ودليلاً قاطعاً على إمكان العيش المشترك بين المسلم وغير المسلم في المجتمع الإسلامي، على نحو يحفظ لغير المسلم عقيدته وحرية في ممارسة شعائره في جو من التسامح لم تعرفه أوروبا في العصور الوسطى بشهادة أهلها، مما يدعو إلى العودة إلى تلك الروح الإسلامية لمعالجة ما يواجهه العالم المعاصر من خطر الانشقاق والفرقة وعدم التعايش والحرب، وتبقى في هذا المجال قواعد الشريعة الإسلامية وحدها هي القواعد التي توفر حماية شاملة وكافية لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعاراً يتباهى به، بل جسدت عملياً، فما تعرض المسلمون يوماً في تاريخهم لحرية الأفراد في العبادة، ولا لأماكن العبادة بسوء أو تدمير، وهم من دخل بلاد الشام والعراق ومصر وفارس وهي مليئة بالكنائس والأديرة والمعابد والتماثيل، وفي هذا ما يكفي للتدليل على أن الإسلام يولي العناية والحماية اللازمين لهذه الحرية بغض النظر عن ديانة أصحابها.

أما الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني لهذه الحرية فقد كانت حماية قاصرة، وذلك لربطها بشروط تنقص من هاته الحرية، حيث تم ربط السماح بممارسة الشعائر الدينية بالحفاظ على النظام السائد في الدولة الحاجزة، سواء أكان ذلك في الأسر أم الاعتقال، وهذا ما يمكن الدول من التحجج بأن السماح للأسرى أو المعتقلين بمزاولة ذلك الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة هي الأخرى قاصرة، وناقصة لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثاً ثقافياً عالمياً فقط، وهنا تطرح مشكلة من له سلطة تحديد مدى أهمية مكان معين بالنسبة للبشرية، كما تطرح مشكلة أماكن العبادة التي يعاد ترميمها لأنها قد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثاً عالمياً، وهنا طرح المسلمون إشكالية حول التوسعات التي يلحظها الحرم المكي والمسجد النبوي. وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثاً ثقافياً إنسانياً إلا أننا نجد بعض الدول لا تتوانى عن ضربها، إذ قامت إسرائيل بضرب المسجد الأقصى وقتل المصلين داخله، وتهديم بعض أجزائه، وقد تكرر هذا الاعتداء مرات عديدة(628).

والواقع أن المجتمع الدولي حاول من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لهذه الأماكن في زمن النزاعات المسلحة في إطار قانوني تلتزمه كافة الدول، لكن هذه المحاولة وما تضمنته ما فتئت أن تلاشت وفقدت فاعليتها لاصطدامها "بالضرورة الحربية" وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعاً أمام

— مصطفى احمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص (627). 21-20.

— سهيل حسين الفتلاوي و عماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص 196. (628)

الانتهاكات المستمرة والمتكررة أحيانا، وأمام الهدم المتعمد من ناحية أخرى ولا أدل على ذلك مما يحدث في أفغانستان، والعراق وما حدث ويحدث في فلسطين.

خاتمة

لقد توصلنا من خلال دراسة موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى مجموعة من الاستنتاجات و التوصيات

أولاً: الاستنتاجات

1. أن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيره من حقوق الإنسان يكتسي أهمية بالغة لإرتباطه بالناحية النفسية للفرد، وكذا على اعتبار الشعور الديني غريزة أساسية لدى الإنسان تختلف من شخص لآخر يولد ويعيش بها، ولم تكن ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمعات وإنما هي طبيعة فطرية.

2. إن ممارسة الشعائر الدينية وإن كانت تختلف باختلاف دين أو عقيدة الشخص، فإن مفهومها يبقى واحداً ويتمثل في التعبير عن محتوى ذلك الدين أو تلك العقيدة بصورة عملية ليكون تطبيقاً لما يؤمن به الشخص في داخله.

3. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية له علاقة وثيقة بغيره من حقوق الإنسان، وهذا ما يؤكد لنا أن جميع حقوق الإنسان مترابطة ومتكاملة وغير قابلة لتجزئة.

4. أن ممارسة هذا الحق لم تكن على ذات المستوى عبر العصور المختلفة، إذ كانت ممارسته بسيطة جداً في العصور القديمة، وحتى هذا القدر البسيط كان يمارس تحت سلطان الحاكم، ثم في العصور الوسطى ومع بداية ظهور المسيحية أصبح الفرد يمارس عقيدته بنوع من الحرية، غير أن ذلك الوضع تغير إذ شهدت حرية العقيدة وممارستها انتهاكاً صارخاً لاسيما بعد انتشار محاكم التفتيش، ولم تشهد ممارسة هذا الحق اعترافاً وتطبيقاً له مثلما شهدت في عهد الدولة الإسلامية، أما في العصر الحديث، فقد تم تكريس هذا الحق في مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في الدساتير الوطنية.

5. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يعني التعبير عن الدين أو المعتقد داخل القواعد والنظم التي يرتضيها المجتمع، وتنص عليها الدساتير والقوانين والأعراف، وبالتالي، فإن هذا الحق ليس مطلقاً كحرية العقيدة، وإنما هو حق مقيد.

6. إن القانون الدولي لحقوق الإنسان نظراً لمرونته جعل مبررات فرض القيود على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عامة، غير محددة، فضفاضة ومرنة، حتى لا تمتنع الدول عن الانضمام إلى

مختلف اتفاقياته، لكن ذلك لا يعني أنه يسمح بإهدار هذا الحق أو إفراغه من محتواه بدليل نصه صراحة على ذلك، فضلا عن دور أجهزة الرقابة الدولية في حماية هذا الحق من الإنتهاك كاللجنة المعنية بحقوق الإنسان.

7. إن ورود مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية، والتي نصت عليها مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وكذا الدساتير الوطنية عامة وغير محددة وفضفاضة ومرنة يسهل على الدولة أن تتوسع في فرضها، وبالتالي يمكن إنتهاك هذا الحق بحجة المحافظة على النظام العام أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، فتصبح بذلك الدولة التي يقع عليها حماية هذا الحق من الانتهاك تساهم بنفسها في انتهاكه من خلال تلك التجاوزات والتي ترجع في أساسها لعدم التقيد بشروط فرض تلك القيود.

8. إن العديد من الدول تستغل تمتعها بالسلطة التقديرية في تحديد الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ لتحقيق أهدافها، كما أنها لا تلتزم بشروط إعلان هذه الحالة المنصوص عليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما يؤثر على جميع الحقوق والحريات ومنها الحق موضوع الدراسة والذي يتعرض في العديد من الدول التي تعلن قيام هاته الحالة إلى التضييق الذي يصبح في كثير من الأحوال إنتهاكا يجد مبرره في كون الدولة تمر بظرف استثنائي يجيز لها تعطيل ممارسة هذا الحق وغيره من الحقوق.

9. تبقى قواعد الشريعة الإسلامية وحدها القواعد التي توفر حماية شاملة وكاملة لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعارا بل جسدت عمليا.

10. إن الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني، لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية كانت حماية قاصرة، لربطها بشروط تنقص من الحفاظ على هذا الحق كالمحافظة على النظام العام السائد في الدولة الحاجزة، سواء في الأسر أو الاعتقال، مما يمكن الدول من الاحتجاج بأن مزاوله هذا الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة بدورها قاصرة، لاقتصارها على حماية الأماكن التي تشكل تراثا ثقافيا فقط، وكذا مشكلة الأماكن التي يعاد ترميمها، فقد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثا عالميا، وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثا ثقافيا لم تتوانى بعض الدول عن ضربها.

11. رغم محاولة المجتمع الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لأماكن العبادة في زمن النزاعات المسلحة، غير أن هذه المحاولة، فقدت فاعليتها لاصطدامها بالضرورة الحربية وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعا أمام الانتهاكات المستمرة والمتكررة وأمام الهدم المتعمد من جهة أخرى لأماكن العبادة.

ثانيا : التوصيات

من كل ما تقدم نقترح ما يلي:

- 1- على الدول أن لا تتعسف في استخدام الهامش التقديرى الممنوح لها، وكذلك في مبررات تقييد هذا الحق إذ يتعين عدم وضع قيود لأغراض تمييزية، أو تطبيق هذه القيود بطريقة تمييزية، وأن تكون القيود ذات صلة مباشرة بالحاجة المحددة التي فرضت من أجلها، وأن تتناسب معها.
- 2- على الدول أن تتأكد من أن أنظمتها الدستورية والتشريعية توفر ضمانات كافية وفعالة لممارسة الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد دون تمييز وذلك بوسائل منها إتاحة سبل انتصاف فعال، في الحالات التي ينتهك فيها هذا الحق.
- 3- على الدول أن تضع إستراتيجيات استباقية تهدف إلى منع انتهاك حقوق الإنسان ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وعلى هذا الأساس يمكن أن يشكل التعليم وسيلة أساسية في استحداث ثقافة حقيقية لحقوق الإنسان في المجتمع ويمكن أن تشكل المدارس والثانويات بشكل خاص مكانا مناسباً لتعلم قيم السلام والتفاهم والتسامح بين الأفراد والجماعات والامم من أجل تعزيز احترام مبدأ التعددية.
- 4- تشجيع الحوار بين الأديان وبين أفراد الدين الواحد باعتباره وسيلة أساسية لمنع الصراعات التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أو انتهاكه.
- 5- يتعين على الدول إيلاء اهتمام متزايد للاعتداءات على أماكن العبادة، وضمان ملاحقة مرتكبي هذه الاعتداءات ومحاكمتهم على النحو الواجب، ذلك أن التزامات الدول في مجال حقوق الإنسان تشمل أيضا ضمان الممارسة الحرة لحرية الدين أو المعتقد ومحاكمة مرتكبي أفعال التعصب الديني.
- 6- إنشاء هيئات أو مؤسسات تعنى تحديدا بالنظر في الشكاوى المتعلقة بممارسة حرية الدين أو المعتقد وتحقيق المصالحة في هذا المجال وينبغي أن تتمتع هذه الهيئة باستقلال ذاتي فعلي وأن تكون مستقلة عن الحكومة، وفضلا عن تلقيها شكاوى، يمكن لها أن تقوم تلقائيا بالتحقيق في الشكاوى ومتابعتها، كما يمكن أن تقوم بالمصالحة أو الوساطة بالتعاون مع الهيئات القضائية المحلية.
- 7- يتعين على الدول تجنب المساواة بين أديان معينة والإرهاب لأن هذا قد تكون له عواقب سلبية على حق جميع أفراد الجماعات المعنية في ممارسة حرية الدين أو المعتقد كما أن الأعمال الإرهابية التي تنفذها بعض الجهات باسم الدين يجب أن تفصل عن الدين حتى لا تقترن هذه الأعمال بحرية الدين أو المعتقد، وهو ما من شأنه أن يساهم في ممارسة التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.
- 8- على كل من يساهم في وضع قواعد القانون الدولي الإنساني في حالة عقد مؤتمرات تعديلية أو غير تعديلية، السعي إلى إقرار حماية شاملة لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، مع تجنب ربط هذه الحماية بأي شرط ينقص من حق الأفراد في ممارستهم لهذا الحق زمن النزاعات المسلحة.

9- على واضعي القانون الدولي الإنساني إعادة النظر في الحماية المقررة لأماكن العبادة، وبالأخص بالنسبة للشرط الذي يتعلق بضرورة أن يكون هذا المكان يشكل تراثاً عالمياً، إذ من الواجب أن توفر الحماية لكافة أماكن العبادة من غير إستثناء، ذلك أنه ما يعتبره شعباً تراثاً عالمياً قد لا تعتبره باقي الشعوب كذلك.

10- على واضعي القانون الدولي الإنساني الأخذ من المبادئ الشاملة والراقية التي أقرتها الشريعة الإسلامية في هذا المجال باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان.

11- على الدول التي لم تصادق بعد على إتفاقيات حماية الممتلكات الثقافية أن تفعل ذلك، ولهذا فإن المرء يثمن قيام الجزائر في 2009/09/03 بالمصادقة عليها.

قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

1- الكتب :

- القرآن الكريم.
- أبو زهرة محمد، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- أبو زيد محمود، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة (دون معلومات أخرى).
- البياتي منير حميد، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1994.
- الجبوري إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، - دراسة مقارنة- ، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008.
- الحديثي علي خليل إسماعيل، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999.
- الخلف سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986.
- الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية - دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010.
- الدباس علي محمد صالح و أبو زيد علي عليان محمد، حقوق الإنسان وحرياته ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها، دار الثقافة، عمان، 2005.
- الدريني محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987.
- الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987.
- الراجحي صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004.
- الرفاعي أحمد عبد الحميد، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية - دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007.
- الزبيدي علي عبد الرزاق و شفيق حسان محمد ، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
- الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

- الزحيلي وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1997.
- السعدون حميد حمد، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.
- السماك محمد، موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999.
- السنهاوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلتزام بوجه عام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.
- الشالدة محمد فهادة ، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- الشهاوي قدري عبد الفتاح، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- الشيمي عبد الحفيظ، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى).
- الطبري بن جرير، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979.
- الطماوي سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، -دراسة مقارنة-، (دون معلومات أخرى).
- الطعيمات هاني سليمان، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
- العسيلي محمد حمد، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- العوجي مصطفى، القانون المدني -العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
- الغزالي أبوحامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى).
- الفتلاوي سهيل حسين ، حقوق الإنسان -موسوعة القانون الدولي-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- الفتلاوي سهيل حسين و ربيع عماد محمد، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007.

- الفتلاوي سهيل حسين، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009.
- القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994.
- اللحمي الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى).
- المبارك محمد، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984.
- النقي يوسف إبراهيم، "التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي تحتوي على خطورة خاصة وفقا للقانون الدولي الإنساني"، دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- الواعي توفيق، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006م.
- الزمالي عامر، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، دراسات في القانون الدولي الإنساني (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005.
- آيت حمودي حليلة، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دون معلومات أخرى).
- بسج نوال أحمد، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010.
- بسيوني محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.
- بعلي محمد الصغير، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006.
- بن الشيخ العربي، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007.
- بن قدامى موفق الدين و المقدسي شمس الدين بن قدامى، المغني -الشرح الكبير-، ج10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- بوللوى ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008.
- بيرم عيسى، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998.
- جاد الله منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي -دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب-، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى).
- جعفر الهادي، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984.
- جويلي سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006.

- حسن مصطفى سلامة، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- حسنين محمد، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- حملي حمود، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشرعية الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- حمودة منتصر سعيد، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2009.
- حمودة منتصر سعيد، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007.
- حنفي حسن، "تقييم تجارب حوار الحضارات"، حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2007.
- خذوري مجيد، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني- الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.
- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005.
- خليفة عبد الكريم عوض، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- خير الدين شمامة، العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009.
- د خليل محمد حسن، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2009.
- دراز محمد عبد الله، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970.
- راضي مازن ليلو وعبد الهادي حيدر أدهم، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
- زيا نغم اسحق، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2009.
- زيدان عبد الكريم، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- زيدان عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990.
- زيدان فاطمة شحاتة أحمد، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004.
- سبيكر هايك، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000.

- ستافراكي إيمانويل، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإنساني"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007.
- سرحان عبد العزيز محمد، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987.
- سرور أحمد فتحي، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000.
- سعد الله عمر، القانون الدولي الإنساني -وثائق وآراء-، دار المجذلاوي، عمان، 2002.
- سميث جين، الإسلام والمسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- شحاتة مصطفى كامل، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر -بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- صالح سليمان، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005.
- طاحون أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998.
- طيبي مسعود، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين -دراسة تحليلية مقارنة-، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- عبد الفتاح محمد السعيد، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة (دون معلومات أخرى).
- عبد الله شهاب سليمان، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005.
- عبد الله عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى).
- عثمان محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984.
- عدلي عصمت و الدسوقي إبراهيم، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- عطية أبو الخير أحمد، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة -دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998.
- علام وائل أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999.
- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008.

- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- عوابدي عمار، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي- مقارنا بالقانون الوضعي -، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1994.
- فؤاد مصطفى أحمد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي- دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية بالأماكن المقدسة في فلسطين-، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001.
- فؤاد مصطفى أحمد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، القانون الدولي الإنساني، - آفاق وتحديات- (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005.
- فهمي خالد مصطفى، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير-، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009.
- فهمي مصطفى أبو زيد، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995.
- قتادة خليل أحمد حسن، شرح النظرية العامة للقانون -في القانون الجزائري-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- كيرة حسن، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى).
- محمود عبد الغني عبد الحميد، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، والشرعية الإسلامية، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- منصور محمد حسين ، نظرية القانون -مفهوم وفلسفة وجوهر القانون طبيعة وخصائص القاعدة القانونية مصادر القانون وتطبيقه-، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- نجم أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- نخبة من أساتذة القانون، حقوق الإنسان-أنواعها وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية-، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2008.
- نخلة مورييس ، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999.
- نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005.
- ولد أباه السيد، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 – الإشكالات الفكرية والإستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.

- يحي أحمد إسماعيل، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002.
- يدوي عبد العظيم، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003.

- يكن زهدي، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- يوسف أمير فرج، موسوعة حقوق الإنسان - طبقاً لأحدث الاتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة -، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008.

2- القواميس:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية-، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرفي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990.

3- الرسائل الجامعية :

3-1- رسائل الدكتوراه :

- الهاشمي حمادو، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- رزيق عمار، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 1998.
- عواشيرة رقية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 2001.

3-2- رسائل الماجستير:

- بخوش رزيق، الحماية الجزائرية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007.
- حبوش وهيب، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشرعية الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- سرار سليم، استنزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005.
- سلاط قدور، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003.

- عبد العزيز ميلود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني – دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006.

- يحيوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001.

4- الإتفاقيات الدولية :

- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1899
- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907
- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.
- اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 وبروتوكولها الإضافيين لعام 1977.
- الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعام 1950.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966.
- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969.
- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981.
- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981.
- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989.
- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

5- منشورات الأمم المتحدة :

- اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001 بشأن المادة (04): التحلل في حالة الطوارئ.

6- الدوريات :

- أبو زهرة محمد، "نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد 14، 1958.
- الراجحي صالح بن عبد الله، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية- دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد1، 2003.
- الزحيلي وهبة، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد5، 2002.

- الشرقاوي سعاد، "التمييز وحماية الأقليات في المواثيق الدولية والإقليمية"، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة ، العدد61، 1991.
- الطعيمات هاني، "مركز الأجانب – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي-"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 25، العدد2، 1998.
- اللبابيدي محمود، " نظام الإسلام السياسي"، مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957.
- اليوزبكي توفيق سلطان، "نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة 13، العدد52، 2006.
- حسين يوسف، "حقوق الإنسان الأساسية"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- خير الدين شماعة، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد11، 2004.
- دراجي محمد، "الإسلام والغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- دراجي محمد، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد، وإلزامية المحافظة على الدين"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002.
- دفرور رايح، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، مجلة البحوث والدراسات، السنة5، العدد6، 2008.
- رضوان إسماعيل يحي، "المرجعية الفلسفية للحريات العامة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة2، العدد5، 2002.
- زروق محمد، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.
- زيدان عبد الكريم، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، مجلة الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة7، العدد 3، 1983.
- سيف أحمد محمد نور، "الاحتفال بالمولد الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام"، نشرة صدى الدار، العدد 17، 2005.
- سيف الدين هبة، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين- من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد3، 2008.
- عرب محمد صابر إبراهيم، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي- المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995.
- عواشيرية رقية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد8، 2004.

- غالية نعيمة، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية - التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية"، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد2، 2007.

- فيلالى علي، "الدين والقانون"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد4، 2008.

- لحرش عبد الرحمان، "حالة الطوارئ في الجزائر: هل زالت مبررات استمرارها؟"، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، السنة31، العدد1، 2007.

- ميلود سرير، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

- هنية أحمد، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

7- محاضرات أقيمت في أيام دراسية :

- النجار عبد المجيد عمر، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008.

- بوبشيش صالح، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقهاء الإسلاميين"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16-17 أفريل، 2008.

- خير الدين شامة، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق والتقييد، يوم 06-05-2009.

- دوتي وليام، My thography : the study of thy ths andrituals ، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبورخ، 22-02-2001.

8- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- أنيس عبد القادر، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوفر بالموقع :

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

- بدر أحمد، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات الدينية في مصر ويؤكد: قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارسة القمع"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

- سرور أحمد فتحي، "العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع:

www.Basmagm.wordpress.com

- شفيق عوض، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائرهم الدينية؟"، متوفر بالموقع:

<https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

- "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منسوتا، متوفر بالموقع:

www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

- " بلجيكا تثبت قرار منع إرتداء الحجاب في المدارس"، وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 7 أفريل 2009.

ثانيا: باللغة الأجنبية

1- الكتب:

- Le Noble Coran, Nouvelle traduction française du sens de ses versets, Traduit par Mohammed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007.
- Belanger Michel, Droit international humanitaire, Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006.
- Biad Abdewahab, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006.
- Charvin Robert, SUEUR Jean-Jacques, Droits de l'Homme et libertés de la personne, 2^{ème} édition, Litec, 1997.
- Favoreu Louis et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007.
- Gresh Alain, L'islam, La République et le monde, Edition Casbah, 2005.
- Hyam Maroue, Libertés Publiques, 1^{ère} édition Entreprise universitaire d'étude et de publication, Paris, 1^{ère} Edition, 1992.
- Kissinger Henry, La nouvelle puissance américaine, traduit par Odile Demange, Fayard, Paris, 2003.
- Kolb Robert, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Lebreton Gilles, Libertés publiques et droits de l'Homme, Armand Colin, Paris, 6^{ème} édition, 2005.
- Robert Jacques, Liberté et Droits Fondamentaux, DALLOZ, Paris, 5^{ème} édition, 1999.
- Sudre Frédéric, Droit européen et international des droit de l'homme, Puf, Paris, 9^{ème} édition
- Sylvie-Stoyanka Junod, YVES Sandoz, CHRISTOPHE Swinarski, Commentaires du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff Puplishers, Genève, 1986.

2- القواميس والموسوعات :

- Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à Chichy, Paris, 1989,
- La grande Encyclopedie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, Société anonyme de la grande Encyclopedie, A arrault et cie, Paris, (sans autres détails).
- Le Petit Robert, Discionaire De La Langue Française, Le Robert, Paris, 1992.

3- منشورات الأمم المتحدة:

- " Economic, Social and Cultural rights Civil and Political rights, Situation of detainees at Guantanamo", Commission of Human rights, Sixty-second session, Item 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 February 2006.
- " Promotion and protection of all human rights, Civil, Political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Sixty session, Item 3,A/HRC/6/5, 20 July 2007.
- "Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance" Report Submitted by Abdelfattah Amor, Commission On Human Rights, Fifty- Eighth Session, Item11, E/Cn.4/2002/73/Add.2,24 April 2009.
- "Civil and political rights, Including the question of religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, Item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006.
- "Promotion and protection of all human rights, civil, political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3,A/HRC/10/8, 6 January 2009.
- Rapport Special Sur La Liberte de La Religion ou de Convinction, Resolution N°1986/20 de La Commission des Droits de l'homme, 10 Mars 1986.

4- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- Brain J, «The Démographies of Faith» U. S Departement of State/ August 2008/ Volume 13/ 8 November, [http:// www.america. gov/ publications/ ejournalusa. Html](http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html).
- Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949, www.icrc.org/fr.
- Ligue des Etats Arabes/ Le Caire, 15 Septembre 1994, Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droitshumains.Org/biblio/TXTArabdoc>.
- Maamari Nabil, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», [www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/ maamari.pdf](http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/maamari.pdf).
- "The complexity of religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, www.religion.info .
- www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

الفقه ررسی

4-1	مقدمة
	الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
6	المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية
6	المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية
6	الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية
7-6	أولاً: التعريف اللغوي للشعائر الدينية
12-7	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية
12	الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين
13	أولاً: التعريف اللغوي للدين
18-13	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين
19	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى
19	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير
19	أولاً: مفهوم حرية التعبير
22-20	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
22	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع
23-22	أولاً: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية
24-23	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
24	الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم
26-24	أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية
27-26	ثانياً: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

27	المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
27	المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى.....
28	الفرع الأول: الحق في ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة.....
29-28	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية.....
32-29	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية.....
34-32	ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية.....
35	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى.....
38-35	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية.....
42-38	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية.....
42	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث.....
46	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية والإقليمية.....
55-46	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية.....
61-55	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق الإقليمية.....
61	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية.....
68-62	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية.....
76-69	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية.....
	الفصل الثاني: حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
78	المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية
78	المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
79	الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
83-79	أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88-84	ثانياً: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88	الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
91-88	أولاً: وجوب النص على القيد في القانون.....
92-91	ثانياً: مشروعية الهدف أو الغاية.....
95-93	ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي.....
95	المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
95	الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية.
101-95	أولاً: حماية النظام العام الإسلامي.....
103-102	ثانياً: احترام مشاعر المسلمين.....

103	الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان.....
118-103	أولاً: حماية النظام العام.....
121-118	ثانياً: حماية الآداب العامة.....
123-121	ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم.....
	المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية.....
123	المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
124	الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
125-124	أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129-125	ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129	الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
132-129	أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة.....
133-132	ثانياً: ضرورة الإجراءات التعطيلية.....
135-133	ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة في القانون الدولي.....
135	المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
135	الفرع الأول: حالة الطوارئ.....
137-136	أولاً: تعريف حالة الطوارئ.....
149-137	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ.....
149	الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح.....
162-149	أولاً: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
173-162	ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
178-175	خاتمة.....
192-180	قائمة المراجع.....
196-194	الفهرس.....

ملخص:

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان لارتباطه بالناحية الروحية للفرد. و قد لعبت قواعد الشريعة الإسلامية و القانون الدولي لحقوق الإنسان، وكذا القانون الدولي الإنساني دورا هاما في إرساء هذا الحق و حمايته وتعزيزه، غير أنه كون هذا الحق مقيد بضوابط معينة يجعله أمرا لا يخلو من إشكالات فيما يتعلق بتطبيقها ، خاصة إذا علمنا أن الضوابط المفروضة على ممارسته جاءت في مختلف الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في معظم الدساتير الوطنية عبارة عن مفاهيم عامة، غير محددة، فضفاضة و مرنة - كمصطلح النظام العام و الآداب العامة - ، وهو ما يسهل على الدولة انتهاك هذا الحق ، بحجة الحفاظ على نظامها العام و سلامة كيائها ، فتتوسع بذلك في معنى هذه الضوابط ، مما قد يشكل انتهاكا لهذا الحق . كما يمكن التضييق على ممارسة هذا الحق في الظروف الاستثنائية، سواء في حالة الطوارئ أم في حالة النزاع المسلح، فبالنسبة لحالة الطوارئ التي يحكمها القانون الدولي لحقوق الإنسان قد تقع انتهاكات واسعة لهذا الحق من خلال الإجراءات الاستثنائية التي تتخذها الدول و التي تصل إلى حد التجاوزات التي تجد في الظرف الأمني مبررا ، وفي الحالة الاستثنائية ملجأ . أما في حالة النزاع المسلح، فإنه على الرغم من أن قواعد القانون الدولي الإنساني تحمي هذا الحق إلا ان بعض الدول تقوم بانتهاك هذه القواعد وذلك فضلا عن القصور الذي تتضمنه هاته القواعد والذي بات من الضروري مراجعته لضمان ممارسة هذا الحق و حمايته من الانتهاك. و السؤال المطروح هو إذا : ما هو الحد الفاصل بين تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية و انتهاكه أو تضييقه؟

Résumé :

Le droit à la liberté de la pratique religieuse est l'un des droits les plus importants de l'homme, vu sa relation avec le coté spirituel de la personne. Les règles de la charia islamique, du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire, ont joué leur rôle dans la mise en œuvre de ce droit, son renforcement et son protection. Ce pendant, le droit à la liberté de la pratique religieuse, n'est pas absolu, d'où les limites imposées par les constitutions et les conventions internationales.

Ces limites prennent souvent la forme de notions générales, élastiques, voir larges, ce qui permet aux Etats la restriction ou même la violation dudit droit.

Ce péril s'exacerbe en temps de conflit armé ou d'Etat d'urgence, sous prétexte de mesures sécuritaires ou de la sauvegarde de l'Etat.

La question primordiale qui se pose, alors, est la suivante : qu'elle est la limite entre l'organisation de la pratique religieuse et sa violation ou restriction ?

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم القانونية

جامعة الحاج لخضر
-باتنة-

الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل

أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير
في القانون الدولي لحقوق الإنسان

إشراف الدكتورة:

خير الدين شامة

إعداد :

فتيسي فوزية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
- رقية عواشرية	أستاذة التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسة
- شامة خير الدين	أستاذة محاضرة	جامعة باتنة	مشرفة ومقررة
- علي قريشي	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
- جلول شيتور	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ
مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ أَوْفَرَ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ "

صدق الله العظيم

"سورة البقرة آية 256"

إهداء

أهدي هذا العمل إلى :

- روح أمي الغالية.
 - كل عائلتي وأصدقائي وزملائي .
 - كل أساتذتي الكرام .
- كما أهديه إلى:

جزائرننا الحبيبة وكل من يرفع الحرية ويحافظ على حقوق الآخرين

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى النور وأبدأ بكل أساتذتي خلال العام النظري:

- الدكتورة خير الدين شمامة المشرفة على هذا البحث والتي لم تبخل عليّ لا بعلمها ولا بوقتها ولا بتوجيهها ولا بمعاملتها الإنسانية الراقية.
- الدكتور رزيق عمار الذي كان أول من علمني معنى حقوق الإنسان وتعب معنا كثيرا في العام النظري، وحرص على توجيهنا ودعمنا.
- الدكتورة عواشيرة رقية التي استمرت معنا طيلة العام النظري وزودتنا بعلمها وتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي وضعتني على الطريق الصحيح لإنشاء الله
- الدكتور عوفي مصطفى والدكتورة فريدة بلفراق على دعمهما لي في جمع المراجع
- الدكتور عبدوني والدكتور ملاح والدكتور قريشي والدكتور قادري.

كما أتقدم بالشكر إلى كل عمال مكتبة الحقوق بالجامعات التالية : باتنة، سطيف، بسكرة، بن عكنون، قسنطينة، قالمة وكذا سامية مسؤولة المكتبة بالمجلس الدستوري.

دون أن أنسى كل الطاقم الإداري بجامعة باتنة وعلى رأسه الأستاذ مخلوفي عبد الوهاب.

١. التعريف بالموضوع:

إن الحياة تقوم على عدة مصالح ضرورية يتوقف وجود الأمم واستمرارها على توافرها وهذه المصالح تتمحور من منظور إسلامي في خمسة كليات هي الدين، النفس، العقل، المال، العرض. وقد اتفقت كل الشرائع السماوية والوضعية على ضرورة حمايتها وجودا وعدما، وإن اختلفت في كيفية تحقيق ذلك، ومن أهم هذه الكليات وأولها بالحفظ والعناية كلية الدين وحفظه ويكون ذلك من جانبين، جانب الوجود بتوفير ما يقيمه ويثبتته كتعليمه ونشره والدعوة إليه وإقامة شعائره وجانب عدم بمنع ما يهدمه أو يزيله أو يسيء إليه.

ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم حقوق الإنسان، ذلك أن الدين كان سببا للحروب في القديم، وقد كرس معاهدة واستقاليا التي يسميها بعض الفقهاء بشهادة ميلاد القانون الدولي مبدأ أن من يحكم يحدد ديانته رعاياه، ولقد تطور مفهوم هذه الممارسة عبر العصور المختلفة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه في العصر الحديث، حيث تم تكريس حرية المعتقد أي حرية الأفراد في اختيار معتقداتهم الدينية التي يريدونها وممارسة الطقوس التي تستلزمها هذه المعتقدات. لكن، إذا كان لكل إنسان الحق من حيث المبدأ في اعتناق الدين الذي يشاء وممارسة شعائره التعبدية بكل حرية، فهل هذا يعني أن هذا الحق باق على إطلاقه أم له ضوابط وقيود تحكمه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي هذه القيود؟ ثم ألا تعتبر هذه الضوابط بمثابة الذريعة التي تفسح المجال أمام السلطات للمساس بهذا الحق، وانتهاك قدسيته، من كل ما تقدم تكون الإشكالية كما يلي:

2. الإشكالية:

إذا كان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس حقا مطلقا، فهل يمكن القول بأن القيود الواردة عليه قانونية دائما أم تحتوي على تجاوزات؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسية عدة أسئلة:

- 1- ما المقصود بالشعائر الدينية؟ وهل هناك علاقة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحقوق الأخرى؟

- 2- كيف كان وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عبر العصور المختلفة؟

3- ما هو نطاق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية والاستثنائية ؟ وهل هناك حد فاصل بين ضبط الحق وانتهاكه؟

3. أهمية الموضوع:

إن موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يكتسي أهمية كبيرة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1- أهمية الدين باعتباره موضوعا جوهريا منذ خلق البشرية، فهو أساس الحياة وبه يستقيم أمر الناس، إذ من شأنه أن يجلب للعديد من الأفراد الطمأنينة النفسية والأمل، فضلا على أن له تأثير كبير في المساهمة في تحقيق السلام والمصالحة، كما يمكن أن يكون من جهة أخرى مصدر للتوتر والصراعات.

2- تبيان القيود التي يمكن أن تنظم هذا الحق وتمنع التعسف في ممارسته وتوضيح ما إذا كانت هذه القيود تستعملها السلطات كذريعة للمساس بهذا الحق وقديسته.

3- كثرة مظاهر الاعتداء على هذه الشعائر الدينية والإساءة إليها عن طريق الاعتداء على الدين، مما يستوجب تسليط الضوء على هذه المظاهر، ودراستها ليسهل إثبات مدى تعارضها مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

4. أسباب اختيار الموضوع :

أ. الأسباب الذاتية :

1- يتمثل أول سبب ذاتي لاختيار هذا الموضوع في أنني خلال السنة النظرية أخبرنا أحد أساتذتنا بأنه يعد لتنظيم يوم دراسي بعنوان "حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في القانون الجزائري بين الإطلاق والتقييد"، فشدني جدا ولفت انتباهي إلى موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لما ينطوي عليه من إشكاليات تتطلب نقاشا قانونيا جادا.

2- كذلك يعتبر موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية جزئية من حرية المعتقد ومثل هذه المواضيع يستهويني البحث فيها.

ب. الأسباب الموضوعية :

1- الرغبة في معرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وكذا حدود تنظيم الدولة لهذا الحق حتى تتضح الصورة.

2- إصدار دول ديمقراطية لقوانين، يراها البعض منا انتهاكا للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبرها تلك الدول داخلة ضمن حقها القانوني في ضبط ممارسة تلك الحرية، على غرار قانون منع الرموز الدينية في فرنسا أو قانون منع بناء المنارات في سويسرا.

3- على الرغم من كون موضوع الحق في حرية المعتقد بصورة عامة من أقدم المواضيع، فإن ما أعطاه جدة غير مسبوقه هو ارتباطه بتطورات عديدة عرفها المجتمع الدولي، خاصة بعد هجمات الحادي عشر

من سبتمبر 2010 م، لقد أعادت الانتهاكات التي تعرضت لها بعض المساجد وتدنيس المصحف الشريف بمعتقل قوالتانانو؛ وإصدار قوانين مثل قانون منع الرموز الدينية بفرنسا، منع النقاب بفرنسا وبالجامعات المصرية ومنع بناء منارات المساجد بسويسرا... إلى طرح موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه من جديد على بساط البحث والمناقشة والتحليل

4- الخوف مما انتشر في عصرنا من مظاهر الاعتداء على الدين وبالتالي المساس بحرية المعتقد مما جعله انشغالا لعامة الناس ومصدر خوف من خطورة الاعتداء على الدين وبالتالي على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

5. أهداف الدراسة :

1- التنبيه لمدى خطورة الاعتداء على الشعائر الدينية، سواء أكان ذلك من خلال تجاوز الدول للقيود المفروضة على حرية المعتقد بطريقة تنتهك فيها قدسية هذا الحق أو من خلال اعتداء الآخرين على هذا الحق المقدس والمكرس في المواثيق الدولية وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

2- كما تهدف هذه الدراسة إلى تحديد الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه.

3- الدعوة إلى عدم التعصب والانغلاق على الذات والتفتح الثقافي لإشاعة روح التسامح بين المختلفين دينيا.

4- المساهمة في إثراء المكتبة والتي هي بحاجة إلى مثل هذه البحوث والدراسات الأكاديمية لتزويد القارئ بمعرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية حتى لا يتجاوزها أو لعدم التعسف في ممارسة هذا الحق.

6. الدراسات السابقة :

تركز معظم الدراسات في هذا المجال وبشكل كبير على حرية المعتقد بصفة عامة، وإن تناولت الشعائر الدينية، فأغلبها أغفل دراسة الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه، فلا توجد هناك دراسة واضحة وكاملة لمعرفة ما إذا كانت القيود التي تضعها الدولة على ممارسة هذا الحق هي قيود قانونية أم فيها تجاوز وانتهاك لقدسية هذا الحق.

7. المناهج المتبعة :

لقد تطلب إعداد هذه المذكرة إستعمال المناهج التالية:

1- المنهج الوصفي، وهو الغالب، طالما أن البحث يتطلب وصف كافة المراحل التي مر بها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من الحضارات القديمة إلى العصر الحديث، مروراً بالشرائع السماوية، وكذا عرض معظم المواثيق الدولية المكرسة للحق المشار إليه.

2- منهج التحليل القانوني، والذي أستعمل لتحليل مضمون القواعد القانونية ذات الصلة بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والأحكام الصادرة عن المحاكم وتحليل كيفية أعمال الدول للضوابط المنصوص عليها قانوناً للوقوف على الشرعي منها وما يعد على النقيض من ذلك انتهاكاً لذلك الحق.

3- منهج التحليل السياسي، الذي استعنت به في نطاق ضيق أي فقط عندما يبدو أن بعض الضوابط لها خلفية سياسية.

8. خطة إجمالية :

لقد قسمت خطة البحث إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، حيث قسمته إلى مبحثين، تعرضت في المبحث الأول إلى مفهوم الشعائر الدينية من خلال مطلبين (المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية، المطلب الثاني : الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى) وتعرضت في المبحث الثاني إلى التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال مطلبين، حيث تطرقت في المطلب الأول إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى، وفي المطلب الثاني إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث. أما الفصل الثاني ، فقد تناولت فيه حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وقد قسمته إلى مبحثين، تعرضت في الأول إلى الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية) وتناولت في المبحث الثاني الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية، حيث تعرضت في المطلب الأول منه إلى أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، وفي المطلب الثاني إلى مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية. وقد اختتمت المذكرة بخاتمة احتوت على عدد من الاستنتاجات والتوصيات.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في
حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق الهامة التي تمس كل فرد من أفراد البشرية، بغض النظر عن اختلاف ممارسته من عقيدة لأخرى، إذ يعتبر وسيلة تضمن للفرد التمسك بعقيدته عن طريق ممارسة تعاليمها، وبالنظر إلى أهمية هذا الحق يتعين التعرض لبيان مفهومه (المبحث الأول)، وكذا تطوره عبر مختلف العصور، (المبحث الثاني) وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية

يعتبر تحديد مفهوم الشعائر الدينية خطوة هامة ودقيقة تساعد على بيان المقصود من المصطلح، وبالتالي تمييزه عن غره من المصطلحات، وسنحاول في هذا المفهوم التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية (المطلب الأول)، ثم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية

لكي نحدد تعريف الشعائر الدينية ينبغي أن نتعرض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لها (الفرع الأول)، وكذا المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين (الفرع الثاني)، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التعرض إلى التعريف اللغوي للشعائر الدينية، ثم تعريفها الإصطلاحي.
أولاً: **التعريف اللغوي للشعائر الدينية:** الشعائر هي جمع شعيرة أو شعارة، وهي كل ما جعل علامة أو علماً لغيره، فشعائر الله ما جعله الله علماً على طاعته، والمشاعر: المعالم التي أشعرت بالعلامات ومنه

يسمى المشعر الحرام، لأنه معلم للعبادة، وسميت الأعلام التي هي متعبدات الله شعائر، لأن الله أشعرنا بها أي أعلمنا بحكمها وحدد لنا معالمها وكيفية ممارستها⁽¹⁾.

- **وتعرف الشعيرة في "Oxford English dictionary":** «بأنها طريقة في السلوك أو مجموعة أفعال يقوم بها الناس بانتظام، وفي أوضاع معينة لأنها تمثل عرفا (Custom)، يمارسونه كما أن الشعائر تمثل الطقوس الدينية أو أية شعائر تتضمن مجموعة من الأفعال اللازم أدائها بأمر محدد»⁽²⁾.

- أما في "قاموس" "Le petit Robert" : «أن الشعيرة هي مجموعة الطقوس المتعلقة بالمعتقد المستعمل داخل جماعة دينية معينة»⁽³⁾.

Rite : «ensemble de cérémonies du culte en usage dans une communauté religieuse».

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي، ثم عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع، وأخيرا للتعريف القانوني لها.

1- الفقه الإسلامي:

لا يوجد في كتب الفقه الإسلامي تعريفا دقيقا لمصطلح الشعائر، إلا أن علماء الشريعة تكلموا بما يدل على مفهومه العام، ومن خلال هذا المفهوم العام، يمكن صياغة تعريف للشعائر كالآتي: هي: «أعلام الدين الظاهر التي شرعها الله وجعلها أعلاما على دينه»⁽⁴⁾.

ويعرف العلامة الدكتور "أحمد نور سيف" المدير العام لدار البحوث الإسلامية بدبي الشعائر على أنها جمع شعيرة، المعلم الواضح، مشتقة من الشعور، وشعائر الله لقب لمناسك الحج، جمع شعيرة بمعنى مشعرة، أي معلمة بما عينه الله، فكل ما أمر الله به، بزيارته أو بفعل يوقع فيه فهو من شعائر الله، أي مما أشعر الله الناس وقرره وشهره كما يقول تعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله»⁽⁵⁾. وهي معالم الحج، الكعبة، والصفا والمروة، عرفة والمشعر الحرام ونحوها من معالم الحج.

* وهناك اختلاف حول ما إذا كان معنى العبادة التي جعلها الله غاية الخلق لا تتعدى أداء الشعائر الدينية أو أن العبادة هي أشمل وأوسع من مجرد إقامة الشعائر.

- يرى الدكتور أحمد محمد نور سيف أن العبادة تعرف على أنها فعل يدل على الخضوع أو التعظيم وفي الشرع فعل ما يرضي الرب من خضوع، وامتنال واجتناب، أو فعل ما يحبه الله من الأقوال، والأفعال الظاهرة والباطنة، وهي بذلك تشمل:

(1) – أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص 382. أنظر أيضا: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 414- 415.

(2) – ذكره وليام دوتي My thography : the study of thy andrituals، عرضت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبرخ، 2001/02/22.

(3) – Le petit Robert, dictionnaire de la langue française le Robert, Paris, 1992, p.1721.

(4) – رزيق بخوش، الحماية الجزائية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007، ص 150.

(5) – سورة البقرة، الآية (158).

- ما كان الاستجابة فيه لأمر، فرضا كان أو مستحبا

- أو الامتناع عما كان النهي عنه تحريما أو كراهة

- أو مباحا انقلب بنية إلى مطلوب أو محظور.

- أو دل الدليل على تعظيمه من الشارع، وهذا لا يتحقق فيه صفة العبادة بملاحظة قصد الشارع من التعظيم لذاته، وإنما العبادة تأتي من جهة وجوب ارتباط التعظيم من العبد لما عظم الخالق، فإذا أشار الدليل إلى منزلة معظمة عند الشارع لمكان أو فعل فيه، أو زمان أو ذات طلب من العبد أن يلتزم بما التزم الشرع به من هذا التعظيم، فكان عبادة بهذا المعنى، فتعظيم الكعبة مثلا ليس لكونها حجارة مرصوفة وإنما لارتباطها بتعظيم الشارع لها، فلزم العبد تعظيمها وإن لم يكن عابدا لها.

وهذه صفة الشعيرة المعظمة عند الشارع، فلم يأمر بعبادتها ولا التذلل لها، وإنما بأن تكرم وتعظم لمعنى فيها أراده الشارع، فالكعبة والصفة والمروة، والبدن من شعائر الله ومن حرماته ومن معالم الإسلام، جعل الشارع منها رموزا للتكريم والإجلال لا لذاتها وإنما لملاصقتها وملازمتها أمرا معظما عند الله وهو العبادة⁽⁶⁾.

وهذا ما نستنتجه من قول حديث زيد بن أسلم عن أبيه قال: «رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر وقال: لولا أني رأيت رسول الله قبلك ما قبلتك»⁽⁷⁾. وفي هذا يؤكد عمر رضي الله عنه أنه لا يعبد الحجر ولكنه يلتزم بشعيرة أداها الرسول صلى الله عليه وسلم قبله.

ومن هنا يتضح حسب الدكتور أحمد محمد نور السيف أن الفرق بين الشعيرة والعبادة هو أن الشعيرة أعم والعبادة أخص، فكل عبادة شعيرة، وليس كل شعيرة عبادة، فالشارع أمرنا بتعظيم البيت الحرام، والنبى، والمساجد ولم يأمرنا بعبادة الكعبة ولا بعبادة الرسول ولا بعبادة المساجد مع أن توقيهرهم واجب واحتقارهم كفر لأنهم يمثلون الدين، فهناك فرق بين ما شرع في أصله عبادة وبين ما عظمه الشارع وأمر بتعظيمه وليس في أصله عبادة وإنما يأخذ صورة العبادة في رضا الله ومحبته⁽⁸⁾.

- كما تعرف العبادة على أنها مجموعة الفرائض التي تقررها تعاليم الدين تقربا للمعبود، ولكل دين من الديانات شعائر، وطقوس، وممارسات معينة يأتيها معتنقوه، ومن ثمة تختلف العبادات من ديانة إلى أخرى. والعبادة هي ممارسة الشعائر الدينية، وممارسة الشعائر هي إتيان الأفعال المادية الظاهرة الدالة على نوع العبادة والتي تؤدي إلى التقرب للمعبود، كما يقصد بها معالم الدين، ومن ثمة فالشعائر الدينية هي مجموعة المناسك أو الأفعال، أو الطقوس الواجب على الأفراد القيام بها لإعلام طاعة الله، حيث أن شعائر الله هي أوامره ومنه قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله»⁽⁹⁾، وقوله:

(6) - أحمد محمد نور سيف، «الاحتفال بالمولد النبوي الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام» في نشرة صدى الدار، منشورات قسم الإعلام والتوثيق بدار البحوث الإسلامية، دبي، العدد 17، أبريل 2005، ص 1-3.

(7) - عبد العظيم يدوي، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003، ص 249.

(8) - أحمد محمد نور سيف، المرجع السابق، ص 3-5.

(9) - سورة المائدة، الآية (2).

«ذلك ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب»⁽¹⁰⁾، وقوله جل وعلا: «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله»⁽¹¹⁾.

فالتقيام بالشعائر والعبادات هي أداء لفرائض الدين وأركانه وأركان الإسلام خمس وهي من أعظم شعائره، فإتيان المساجد للصلاة هو أداء الشعيرة وممارسة لعبادة من العبادات المقررة في الإسلام، كما أن إتيان الكنائس للصلوات أو لحضور قداس هي من شعائر وطقوس الدين المسيحي... الخ. وقد تؤدي طقوس وشعائر الدين في جماعات، كما قد تؤدي في صورة فردية، وقد تكون علانية أو سرا، ولا قيد عليها سوى المساس بالنظام العام والآداب العامة⁽¹²⁾. وحقوق الآخرين وحياتهم الأساسية.

ويرى آخرون أن مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر، فالجن والإنس لا يقضون حياتهم في إقامة الشعائر، والله لا يكلفهم هذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظم حياتهم، وقد لا نعرف ألوان النشاط التي يكلف بها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان من القرآن العظيم من خلال قوله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...»⁽¹³⁾ فهي الخلافة في الأرض بكل ما يتبعها من مهام، ومن ثمة يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني أوسع، وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلية في مدلول العبادة قطعاً⁽¹⁴⁾. « فالصلاة والزكاة والحج، وحسن الخلق، والفضائل الإنسانية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعدل، والإحسان، والتعاون، والجهد، لرفع الظلم، والقهر، والاستضعاف عن الشعوب والدول، بل وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة»⁽¹⁵⁾.

ومن خلال الرأيين السابقين نرى أن الثاني هو الأرجح، ذلك أن العبادة أوسع ولأنها غاية وجود الإنسان ومن غير المنطق أن نجعل غاية خلق الإنسان فقط في ممارسة الشعائر الدينية، فهذه الأخيرة جزء من العبادة التي يتقرب بها المعبود لخالقه بالإضافة إلى العبادات الأخرى، وعليه يمكن القول أن كل شعيرة عبادة وليس كل عبادة شعيرة.

2- عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع :

(10) – سورة الحج، الآية (32).

(11) – سورة الحج، الآية (36).

(12) – محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة، (دون معلومات أخرى)، ص 16- 17.

(13) – سورة البقرة، الآية (30).

(14) – حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 419.

(15) – محمد المبارك، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 197 أنظر أيضا: الهادي جعفر، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984، ص 405.

من جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي: التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة، تعمل على تقوية المعتقد نفسه⁽¹⁶⁾.

ولا تقتصر أهمية الشعائر والطقوس على الفرد، بل تمتد لتشمل كل المجتمع، فهي أداة لتأكيد وتثبيت القيم، وتعمل على تحقيق الضبط بإمداد المشتركين فيها ببعض الوسائل والأساليب التي تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة⁽¹⁷⁾.

ولقد تحدث الأستاذ "مالينوفسكي" عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية، ومن حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، إذ تؤدي الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أي غرض، ولقد خلص من ذلك إلى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك⁽¹⁸⁾.

والشعائر السائدة في كافة الثقافات هي الشعائر التي تمارس عند انتقال الفرد من حالة اجتماعية لأخرى، وهي التي أطلق عليها الأستاذ فان جنيب "Arnold van Gennep" شعائر المرور وترتبط بدورة حياة الفرد كالميلاد، والخطبة، والزواج، والوفاة، وتمتد الشعائر للأفراد بالشعور بالأمان والطمأنينة، وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة⁽¹⁹⁾.

- ويشرح الأستاذ "فان جنيب" مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارستها، تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم، ثم في المرحلة الثانية: يسميها الشعائر الهامشية، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة، ولم يتم له التخلص كاملا من القديم، وتكون الشعائر في هذه المرحلة لها أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد، والمرحلة الثالثة هي شعائر الاندماج، وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعة الجديد داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه⁽²⁰⁾.

- والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعزيد أو التشديد والتقوية وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة⁽²¹⁾.

(16) - هبة سيف الدين، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين - من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، في مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 03، ديسمبر 2008، ص 157.

(17) - منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي - دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى)، ص 178.

(18) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 157.

(19) - منال عبد المنعم جاد الله، المرجع السابق، ص 178.

(20) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 158.

(21) - هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

- وللشعائر عموماً دور فعلاً في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء، وكما يرى الأستاذ "روبرت تايلور" فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان والتغلب على أزمات الحياة، وكذلك يبين الأستاذ "أحمد خشاب" أن الشعائر تلعب دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته، فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعي، حيث تقوي التفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة معتقداتهم، وتقاليدهم، وتراثهم الثقافي (22).

3- التعريف القانوني للشعائر الدينية :

يمكن أن نستخلص التعريف القانوني للشعائر الدينية من خلال ما يلي:

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته (18) على: «... لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين... وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر...».

- ونصت المادة (18) من الاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية على الشعائر: «... وفي أن يعبر، منفرداً أو مع جماعة... عن دياناته أو عقيدته... عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم».

- كما نصت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان في مادتها (9): «... ويتضمن أيضاً حرية مباشرة الديانة أو العقيدة، ... وعن طريق العبادة والتعليم والعبادات والطقوس الدينية».

أما المشرع الجزائري فرغم استعماله لمصطلح الشعائر في المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات رقم 01/09 المؤرخ في 26 يونيو 2001، إلا أنه لم يورد تعريفاً له والظاهر أن المشرع الجزائري لا يريد من هذا المصطلح إلا ما يدل عليه في الفقه الإسلامي لأنه اقتبسه منه، ولم يبين أنه يريد خلاف مفهومه المشهور في الفقه الإسلامي (23).

- ولكي يتم التأكيد على حرية ممارسة الشعائر الدينية ومن ثمة تدعيم حرية المعتقد أكدت المادة 19 من الدستور الإيطالي على: «الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرا أو علانية، على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة» (24).

يتبين لنا من خلال هذه المواد استعمال ألفاظ معينة مثل: "الإعراب عنهما"، «في أن يعبر»، «وحرية مباشرة»، هذه الألفاظ وغيرها في النصوص القانونية الأخرى التي لم يتم التطرق إليها. تحدد لنا معنى الشعائر الدينية بأنها: «انتقال بالعقيدة من مجرد الإيمان واختلاجه في الوجدان بالتعبير على محتواها عملاً ليكون تطبيقاً حياً فلا تكمن في الصدور» (25). وهي بذلك التجسيد أو التمثيل العملي لاعتناق دين معين.

(22) – هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

(23) – رزيق بخوش، المرجع السابق، ص 151.

(24) – Louis Favoreu et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007, p.227.

(25) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 17.

وما تجدر الإشارة إليه أن حرية ممارسة الشعائر الدينية هي مظهر من مظاهر الحرية الدينية حيث أن للحرية الدينية مظهران مختلفان لكن متكاملان⁽²⁶⁾، الأول ضميري (باطني) ويقصد به الاعتراف للشخص بحرية اعتناق الدين الذي يقتنع به أو الامتناع عن اعتناق دين معين، والثاني استظهاري يتضمن حرية الشخص في مزاوله ما يقتضيه عليه دينه من شعائر ومراسم وطقوس وأعمال، أي أن يباشر مظاهر الدين الخارجية⁽²⁷⁾.

الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين

سننترق فيما يلي إلى التعريف اللغوي للدين، ثم إلى تعريفه الإصطلاحي.

أولاً: التعريف اللغوي للدين

الدين في اللغة⁽²⁸⁾ مشتق من الفعل الثلاثي دان وهو تارة يتعدى بنفسه وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا قلنا «دانه ديناً» عنيّا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه وقهره وحاسبه، وإذا قلنا «دان له» أردنا أنه أطاعه وخضع له، وإذا قلنا «دان بالشيء» كان معناه اتخذه ديناً ومذهباً أي اعتاده أو تخلق به أو اعتقده⁽²⁹⁾.

كل ذلك يبين أن الدين يتضمن علاقة بين اثنين فيها انقياد وخضوع وتسلب وقهر من أحدهما للآخر⁽³⁰⁾. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وإذا نظر إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها⁽³¹⁾.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين

سنعرض في التعريف الاصطلاحي للدين إلى تحديد معنى الدين في الفقه الإسلامي، ثم في الفقه الغربي المتلقى، وأخيراً للتعريف القانوني له.

(26) - Gilles LEBRETON, Libertés publiques et droit de l'homme, 6^{ème} édition, Armand Colin, 2005, p. 399.

(27) - أنظر في تعريف الحرية الدينية:

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص72-73.

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998، ص 316

- Gilles LEBRETON, op. cit, p. 399.

(28) - للتعرف على المعنى اللغوي للدين أنظر أيضاً:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، ص 167.

- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990، ص 218.

(29) - محمد عبد الله دراز، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970، ص 30.

(30) - سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986، ص 6.

(31) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 31.

1- الدين في الفقه الإسلامي:

يذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين هو كل ما يستمد من وحي القوى الغيبية من نظم وتعاليم لتدبير شؤون الناس في الدنيا والآخرة، كما يذهب آخرون إلى أن معنى الدين ينصرف إلى القواعد والأحكام التي ينزلها الله تعالى بوحى من عنده على الناس، وهي تنظيم العبادات⁽³²⁾. أي علاقة المرء بربه، والأخلاقيات أي علاقة المرء بنفسه⁽³³⁾. ولا يخفى الطابع العلماني لهذا التعريف فقد حصر الدين في تنظيم علاقة المرء بنفسه وعلاقته بربه وأغفل الإشارة إلى تنظيم علاقة الفرد بغيره⁽³⁴⁾، وهذا ما يسمى بالمعاملات، ومن ثمة فالدين ينظم علاقة الإنسان تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه غيره من بني البشر⁽³⁵⁾.

ولقد استعمل القرآن الكريم الدين بعدة معان منها:

1- الحاكمية والسلطة العليا

2- الإطاعة والإذعان لتلك السلطة الحاكمية، ويجمع هذين العنصرين قوله تعالى: «قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين»⁽³⁶⁾.

3- القانون والحدود، والشرع، والنظام الفكري والعلمي الذي يتقيد به الإنسان قال تعالى: «إن الحكم إلا الله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»⁽³⁷⁾.

4- المحاسبة، والقضاء والمكافأة، قال تعالى: «أرأيت الذي يكذب بالدين»⁽³⁸⁾. وقوله تعالى: «إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع»⁽³⁹⁾.

وقد اشتهر تعريف الدين عند المسلمين بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال» ويمكن تلخيصه بأنه وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁽⁴⁰⁾.

كما يعرف بأنه: «مجموع ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد (ص) من أحكام العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والاختبارات في القرآن الكريم والسنة النبوية»⁽⁴¹⁾، ويعرف كذلك بأنه: «الشرع الإلهي في الفقه الأدبي المتلقى عن طريق الوحي» وهذا تعريف أكثر المسلمين⁽⁴²⁾.

2- في الفقه الغربي المتلقى:

(32) — إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 9.

(33) — علي فيلاي "الدين والقانون"، في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 4، 2008، ص 50.

(34) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 10.

(35) — علي فيلاي، المرجع السابق، ص 50.

(36) — سورة الزمر، الآية (22).

(37) — سورة يوسف، الآية (40).

(38) — سورة الماعون، الآية (1).

(39) — سورة الذاريات، الآية (5-6).

(40) — محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 33.

(41) — عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 90.

(42) — سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

لقد اختلف الفقهاء الغربيون في تعريفهم للدين من فقيه إلى آخر ومن علم إلى آخر وهذه نماذج منها: أن علماء الاجتماع، تدور أقوالهم حول صلات الإنسان بقوة عظمى يخشاها ويرجوها حيث يقول الفقيه **سيسرون «Ceceron»**: «الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»⁽⁴³⁾.

ويرى الأستاذ **كانط "Kant"**: «بأن الدين هو المشتل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية»⁽⁴⁴⁾.

أما الأستاذ **ميشيل مايير "Michel Mayer"**، فيقول: «إن الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله والناس والنفس»؛ ويرى **ماكس ميلر "Max Muller"**: «أن الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، ومحاولة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»⁽⁴⁵⁾.

ويقول **تايلور**: «الدين هو الإيمان بكائنات روحية»⁽⁴⁶⁾.

أما علماء النفس فمعظمهم يرى أن الدين ظاهرة منبعثة من مشاعر نفسية عميقة يختلفون في تحديد ينابيعها في أعماق البشرية.

وقد ذهب الأستاذ **فرويد** إلى أن: «الدين في الإنسان هو النتيجة النهائية لعملية ديناميكية عقلية تكمن في بدايتها في اللاشعور، وتنبت من غريزة الخوف والغريزة الجنسية».

كما يرى الأستاذ **"هنري لنك"**: «أن الدين هو الإيمان بوجود قوة ما كمصدر للحياة هي قوة الله مدبر الكون، وخالق السموات، والافتناع بالدستور الذي سنه في كتبه المتعاقبة... وقد لاحظ أن كل من اعتنق ديناً يتمتع بشخصية أقوى وأفضل من لا دين له»⁽⁴⁷⁾.

وترى الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون أن أحسن تعريف للدين هو ذلك الذي وضعه **"كوبليت دالفيللا" "Goblet d'Alviella"** حين قال: «أن الدين هو الطريقة التي يحقق بها الإنسان صلاته مع قوى الغيب العلوية»⁽⁴⁸⁾.

ومن السهولة بمكان على من يستعرض هذه التعاريف سواء، أكانت لمسلمين أو لغير المسلمين أن يلاحظ أنها قد جاوزت الحد في التحديد حتى حصر مصطلح الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل، والديانة الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم

(43) – Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à chichy, Paris, 1989, p.752.

(44) – سعود بن عبد العزيز الخلق، المرجع السابق، ص 7.

(45) – أحمد إسماعيل يحيى، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 76.

(46) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 35.

(47) – أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 77-78.

(48) – La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, société anonyme de la grande encyclopédie, A Arrault et cie, Paris, p.342 etc.

هي أو جانب منها على عبادة التماثيل أو الحيوان أو الملائكة... الخ. تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً، مع أن القرآن سماها كذلك⁽⁴⁹⁾.

والصحيح أن كل ما يتخذه الناس ويتعبدون له فهو دين سواء كان سماوياً أم غير سماوي⁽⁵⁰⁾. حيث يقول تعالى: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»⁽⁵¹⁾. ويقول تعالى: «لكم دينكم ولي دين»⁽⁵²⁾. فسمي ما عليه مشركي العرب من الوثنية ديناً⁽⁵³⁾، ذلك أن الأديان التي يدين بها البشر تنقسم باعتبار النظر إلى المعبود إلى قسمين:

القسم الأول: أديان تدعو إلى عبادة الله وحده وهي بالدرجة الأولى الإسلام، اليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وثنية شركية تدعو إلى عبادة غير الله عز وجل وهي: الهندوسية، البوذية وغيرها من الشراكيات القديمة والحديثة.

كما تنقسم الأديان باعتبار المصدر في الأصل إلى قسمين:

القسم الأول: أديان سماوية وهي الإسلام واليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وضعية وهي سائر الأديان الشركية⁽⁵⁴⁾.

ومن خلال كل ما تقدم من تعريفات للدين فإن التعريف الأرجح له أن يقال الدين: هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً ورغبة ورهبة، فهذا التعريف فيه شمول للمعبود سواء كان معبوداً حقاً وهو الله عز وجل أو معبوداً باطلاً وهو ما سوى الله عز وجل، ويشمل أيضاً العبادات التي يتعبد بها لمعبوداتهم سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام أولها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية والنصرانية أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالهندوسية، والبوذية وعموم الوثنيات، كما أن التعريف يبرز حال العابد حيث لا بد أن يكون متلبساً بالخضوع ذلاً وحباً للمعبود حال العبادة وذلك أهم معاني العبادة، وأيضاً يبين التعريف هدف العابد من العبادة وهو أما رغبة أو رهبة أو رغبة ورهبة معاً، لأن ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة⁽⁵⁵⁾.

وعليه يمكن تقرير عدة حقائق من بينها:

- أن الدين فطرة طبيعية في النفس البشرية منبعثة من غريزة الخوف من المجهول وغريزة حب الاستطلاع وغريزة حب البقاء مع اشتراك غرائز أخرى؛
- أن الدين له تأثير عميق في نفوس الأفراد والجماعات وتوجيههم وتطور المجتمع؛

(49) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 37.

(50) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(51) - سورة آل عمران، الآية (85).

(52) - سورة الكافرون، الآية (6).

(53) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(54) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8-9.

(55) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8.

- أن العناصر الدينية لابد فيها من قوة معبودة لها سيطرتها المطلقة في جلب المنافع وفي دفع المضار، كما لابد فيها من جماعة خاضعة لهذه القوة، ومن طقوس تنظم صلات هذه الجماعة بخالقها وهي تختلف من دين إلى دين آخر وتبلغ غاية سموها في الديانات السماوية⁽⁵⁶⁾.

3- التعريف القانوني للدين:

لم أجد في نصوص الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تعريف للدين، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها العام رقم 22 وضحت بأنه ينبغي تفسير كلمتي "دين" وعقيدة "تفسيراً" واسعاً، فهذه المادة (المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) تحمي المعتقدات الإيمانية وغير الإيمانية، وهي لا تقتصر على الأديان أو المعتقدات التقليدية، بل تنسحب كذلك للأديان والمعتقدات الحديثة. وأشار المقرر الخاص بحرية الدين أو المعتقد عبد الفتاح عمر إلى أنه يتبين من فقه القانون أن المعايير التي تسمح بالقول بوجود دين جديد هي معايير مزدوجة الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة والالتزام بقواعد سلوكية تجسد هذا الإيمان، وهكذا يمكن لكل تنظيم تعيد عقيدته إلى الأذهان عبادات قديمة أو يجسدها إدعاء إيمانه بكائن خارق للطبيعة أو بكائنات خارقة للطبيعة أو بإله أو بكيان مجرد أن يعتبر ديناً⁽⁵⁷⁾.

وقد نص قرار مجلس حقوق الإنسان 10/4 على أن: «الدين أو المعتقد شكل بالنسبة للمجاهرين بأي منهما أحد العناصر الأساسية في تصورهم للحياة، وأنه ينبغي احترام وضمان حرية الدين أو المعتقد بشكل تام»، ونظراً إلى أنه من الصعب إيجاد تعريف مرض لمفهوم «الدين أو المعتقد الذي يحظى بالحماية»، فإن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ذات الصلة تنص على الأخذ بمنظور واسع لهذه المفاهيم⁽⁵⁸⁾.

وقد ذهبت المحكمة العليا لأستراليا إلى نفس ما ذهبت إليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إذ أصدرت أحكاماً فيما يتصل بتعريف مصطلح الدين، وبتفسيرات الأحكام الدستورية المتعلقة بتأسيس دين فقد طلب من المحكمة العليا عام 1983م في قضية كنسية العقيدة الجديدة ضد لجنة الضرائب على الرواتب أن تفصل في نزاع موضوع الضرائب، وعرفت الدين بأنه: «لا يمكن أن تقتصر صفة الدين على عقائد التوحيد وحدها»، وأوضح القاضي ميسون، والقاضي برنين أن المعيار الخاص بتقرير وجود دين يقوم على معيار مزدوج وهو الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة، والخضوع لقواعد سلوك تجسد هذا الإيمان، ورأى القاضي مور في أنه يجوز لأي منظمة تدعى أنها منظمة دينية وتشكل

(56) - أحمد إسماعيل يحيى المرجع السابق، ص 79.

(57) - "Civil and Political rights, including the Question of religious intolerance", report submitted by Abdelfattah Amor, commission on Human rights, fifty- eighth session, item 11, E/CN.4/2002/73/Add.2, 24 April 2009, p.6.

(58) - "Promotion and Protection of All Human Rights, civil, Political, Economic, social and Cultural Rights, Including the Rights to Development", Report of the special Reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human Rights Council, Sixth session, Item 3, A/HRC/6/5, 20 July 2007, p. 6.

عقيدتها وشعائرها استعادة أو إنعكاسا لعبادات قديمة أن تطالب بحقها في الإيمان بكائن خارق للطبيعة، أو أكثر بإله أو بكيان معنوي، وستعد دينا⁽⁵⁹⁾

ونشير في هذا الصدد إلى أنه في القانون الجزائري لا يوجد تعريف للدين، ولكن يظهر من استعمالات المشرع لهذه الكلمة في النصوص القانونية أنه لا يخالف فقهاء الشريعة في أن الدين وضع إلهي، وليس وضع بشري، إذ أنه اعترف بالأديان السماوية وقرر لها قدراً من الحماية القانونية، أما الأديان غير السماوية فلم يتعرض لذكرها، ولا لإقرار حماية لها، وقد ميز الدين الإسلامي عن باقي الأديان بأن اعتبره دينا رسميا للدولة⁽⁶⁰⁾، وأحد العناصر الأساسية للهوية الوطنية التي لا يجوز المساس بها في أي تعديل دستوري⁽⁶¹⁾ وقرر له حماية قانونية تفوق ما قرره لبقية الأديان الأخرى، وقد عرف الدكتور محمد الصغير بعلي الدين على أنه عبارة عن قواعد مستمدة من قوة عليا غيبية يؤمن بها الإنسان طمعا في الثواب وخوفا من العقاب الأخروي⁽⁶²⁾.

وهكذا فإن غياب تعريف للدين ليس خاص باتفاقيات حقوق الإنسان، ذلك أن أكثر الدساتير الوطنية أيضا متضمنة عبارات عن الحرية الدينية من غير تحديد لمصطلح الدين⁽⁶³⁾

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى

لا شك في أن حرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية التعليم مردها جميعا إلى الحرية الأم ألا وهي حرية الفكر، فهي جميعاً حريات فكر، والفكر إذا ما بقي داخل الإنسان، فلا ضرر منه ولا خوف، غير أن المشكلة هي إذا خرج هذا الفكر إلى حيز الوجود، ولا بد له أن يخرج والملاحظ هو أن هذه الحريات الفكرية تتداخل مع بعضها، فحرية الفكر، وحرية المعتقد مثلا، متداخلتان كثيرا في المعنى ويصعب التفرقة بينهما، إلا أن الفكر يسبق الاعتقاد، والتمييز بينهما مرحلي، لذلك ينبغي النظر إلى حقوق الإنسان من منظور الفكرة الأساسية القائلة بأن حقوق الإنسان هي حقوق مترابطة، وهذا ما يؤكد إعلان وبرنامج عمل فيينا للذان اعتمدهما المؤتمر العالمي بشأن حقوق الإنسان المنعقد في عام 1993م، والذان ينصان على أن: «جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة»

(59) مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل، عمان، 2008، ص 150، 151.

(60) - المادة 2 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(61) - المادة 178 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(62) - محمد الصغير بعلي، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006، ص 16.

(63) - "The Complexity of Religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, p. 1, in www.Religion.info.

وسنحاول التطرق إلى العلاقة بين حرية ممارسة الشعائر الدينية وبعض الحقوق الأخرى و التي سنقتصرها على الحق في حرية التعبير (الفرع الأول)، الحق في حرية الاجتماع (الفرع الثاني) والحق في التعليم (الفرع الثالث) فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير

سنتناول مفهوم حرية التعبير، ثم صلة هذه الحرية بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كالآتي:

أولاً: مفهوم حرية التعبير

تعتبر حرية التعبير من أهم حريات الإنسان بصورة عامة، وإذا فقدها الإنسان، فإنه بالتأكيد لا يتمتع بباقي الحريات، وقد عرف البعض حرية التعبير على أنها إمكانية كل فرد في التعبير عن آرائه، وأفكاره ومعتقداته الدينية بكافة الوسائل المشروعة، سواء أكان ذلك بالقول أم بالرسائل، أم بوسائل الإعلام المختلفة، ويرى البعض أن حرية التعبير هي روح الفكر الديمقراطي، لأنها صوت ما يجول بخاطر الشعب وطبقاته، فحق الرأي هو ما يكمن في النفس، أما حق التعبير، فهو ما يفصح عن الرأي الكامن في النفس⁽⁶⁴⁾.

كما تعرف حرية التعبير عن الرأي بأنها حق الأفراد في التعبير الحر عما يعتقدون من أفكار، دون أن يكون في ذلك مساس بالنظام العام وحقوق الآخرين، وتعد هذه الحرية حق أساسي للإنسان، لكن تفسير معناها يختلف اختلافا كبيرا عند التطبيق من دولة لأخرى، ومن فترة تاريخية إلى أخرى في الدولة نفسها⁽⁶⁵⁾.

وتعتبر حرية التعبير في ذاتها قيمة عليا باعتبارها القاعدة في كل تنظيم ديمقراطي لا يقوم إلا بها، غير أن هذه الحرية كغيرها من الحريات العامة ليست مطلقة، فممارستها لا يجوز أن تكون من خلال التضحية بغيرها من الحريات العامة⁽⁶⁶⁾.

ونظرا للأهمية التي تحظى بها حرية التعبير، فقد نصت عليها معظم المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، كما تطرقت لها الدساتير الوطنية⁽⁶⁷⁾.

ونشير إلى أن التعبير قد يكون بالقول أو الكتابة أو الإشارات أو الرسم، وهذه هي طرق التعبير عن الرأي⁽⁶⁸⁾.

(64) - خالد مصطفى فهمي، حرية الرأي والتعبير - في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص18.

(65) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 19.

(66) - أحمد فتحي سرور، " العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع: basmagm.Word press.com

(67) - أنظر: المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 ، المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، المادة 10 من اتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950 المادة 13 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 9 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، أما الدساتير، فأنظر: المادة 32 من الدستور الجزائري لعام 1996، المادة 13 من الدستور اللبناني لعام 1946، المادة 38 من دستور العراق لعام 2005، المادة 47 من الدستور المصري لعام 1971... الخ.

ثانيا: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتيح حرية التعبير لصاحب العقيدة الدينية أن يعبر عن عقيدته التي يؤمن بها، ويبدو الاعتماد المتبادل بين حرية التعبير، وحرية العقيدة في أن جوهر حرية العقيدة يكمن في اختيار العقيدة وممارستها بغير إكراه، وبدون حرية الإعلان عن الانتماء إلى عقيدة ما، فإن القدرة على إتباع تعاليم العقيدة المختارة ومنها الشعائر الدينية ونقلها من جيل إلى جيل تبدو ناقصة، وهو ما يوضح أن حرية التعبير وحرية العقيدة ليستا متناقضتين، بل إن حرية التعبير هي التي تكفل الدفاع ضد أعداء التنوع في الثقافات هذا التنوع الذي ينبع من الاختلاف في التفكير الديني⁽⁶⁹⁾.

ولحرية التعبير بعد شخصي وآخر اجتماعي، ويتمثل البعد الشخصي في أنه يتيح للفرد استكمال شخصيته من خلال التعبير عن نفسه وهذا بخلاف البعد الاجتماعي الذي يتيح للفرد المشاركة في المسؤولية داخل المجتمع، ولهذا اعتبرت هذه الحرية إحدى الدعائم الأساسية للنظام الديمقراطي، ومن جهة أخرى تفرض الحرية الدينية أن تلقى الاحترام من الآخرين الذين ينتمون إلى ذات العقيدة، ومن هذا المنطلق تتمتع الحرية الدينية بذات البعدين ويشكل البعد الشخصي عنصر الاختيار فيمن يعتنق العقيدة حتى يستكمل شخصيته الإنسانية، أما البعد الاجتماعي، فإنه يبدو في ذلك القدر من التسامح الذي يجب أن تحظى به ممارسة هذه الحرية داخل المجتمع، ومن ذلك حرية المؤسسات الدينية (كالمسجد والكنيسة) في ممارستها، وحرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده، والتعبد وإقامة الشعائر والممارسة مع جماعة وأمام المألى. (المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية)، إلا أن البعد الاجتماعي في كل من حرية التعبير والحرية الدينية يثير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة حرية التعبير فيما يتعلق بمدى إمكان أن تتوغل هذه الممارسة في الحرية الدينية، فتحدث مساسا بها، فقد نشأت علاقة بالغة الحساسية عندما ظهرت آراء معادية للدين في بعض صور التعبير أبدائها البعض تحت ستار حرية التعبير، ويتجلى ذلك في السنوات الأخيرة من خلال بعض الكتابات أو الرسوم الكاريكاتورية أو الأفلام التي تسئ إلى الدين⁽⁷⁰⁾.

- ونشير في هذا الصدد إلى أنه حتى وإن كان هناك صراع بين الحريتين، فلا ينبغي تغليب إحداها على الأخرى، وإنما يتعين التوفيق بينهما، دون الإخلال بجوهر كل منهما.

كما يتعين استيعاب ما نص عليه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من أن حرية التعبير تلقى بواجبات ومسؤوليات خاصة، مما يجوز معه إخضاعها لبعض القيود بشرط أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة⁽⁷¹⁾، كما أكدت المادة 2/20 من ذات العهد على ضرورة الحيلولة دون التنازع بين حرية

(68) - لمزيد من المعلومات حول طرق التعبير عن الرأي أنظر: خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 178- 181.

(69) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(70) - أحمد فتحي سرور، المرجع نفسه.

(71) - المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.

التعبير والحرية الدينية، فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل حضا على التمييز أو العداوة أو العنف.

وما تجدر الإشارة إليه أن المحكمة الدستورية في إسبانيا أكدت سنة 1981م (القرار رقم 6) على الوضع الاستراتيجي الذي تحتله حرية التعبير في النظام الدستوري وأن الحرية الدينية تعتبر قيذا على حرية التعبير، وفي بولندا استقرت المحكمة الدستورية على أنه في حالة التنازع بين حرية التعبير والحرية الدينية، فإنه من المستحيل مقدما إعطاء أي من الحريتين أولوية على الأخرى؛ وتلتزم السلطات القضائية بتحليل كل حالة على حدة، فالحرية الدينية ليست إلا أحد أشكال التعبير ويجب تحليلها بالرجوع إلى المبادئ العامة التي تحكم حرية التعبير بالمعنى الواسع، ويحل التنازع بين الحريتين بمراعاة مبدأ التناسب، ويبدو أن الوضع مختلف في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ساد التحيز لحرية التعبير، حيث قضت المحكمة العليا الأمريكية بأنه ليس للدولة مصلحة مشروعة في حماية عقيدة دينية معينة، أو حماية كل الأديان، وأنه ليس من وظيفة الحكومات معاقبة من يهاجم عقيدة دينية معينة بالنشر كتابة أو من خلال فيلم معين... (72).

وهكذا، يمكن القول من خلال ما تقدم أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تعتبر شكل من أشكال حرية التعبير عن المعتقد.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع

سنتطرق إلى مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية ثم للصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية فيما يلي:

أولا: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية

إن الإنسان إجتماعي بطبعه، فلا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخرين فهو يجتمع مع بعضهم ليناقش أفكارهم ويتبادل معهم الآراء، وهذا لا يكون إلا بالاجتماع الذي هو وسيلة من وسائل نشر الأفكار والمعتقدات، وتعرف حرية الاجتماع على أنها: «حق الأفراد في أن يتجمعوا في مكان ما، في فترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم في صورة خطب أو ندوات أو محاضرات، أو مناقشات جدلية وتختلف هذه الحرية عن حرية تكوين الجمعيات من حيث الاستمرارية، فالاجتماعات لا تكون إلا لوقت محدود، أما الجمعيات، فإنها جماعات منظمة، لها وجود مستمر تستهدف غايات محددة، ولها نشاط مرسوم مقدما» (73).

كما تعرف أيضا بأنها حق عدد غير محدد من الأفراد في أن يتمكنوا من عقد الاجتماعات المنظمة في مكان وزمان محددين لتبادل الآراء والأفكار بالطرق المختلفة حول موضوع معين (74).

(72) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(73) - أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص 250.

(74) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 34.

وتعرف كذلك بأنها اجتماع عدد من الأشخاص في فترة من الوقت قصرت أم طالت، ليعبروا عن آرائهم بالمناقشة أو تبادل الرأي والدفاع عن رأي معين وإقناع الآخرين به⁽⁷⁵⁾.

من هذه التعريفات نخلص إلى أن حرية الاجتماع تفتقد عنصر الديمومة أي أنها تنقضي بمجرد انتهاء الغرض الذي اجتمع من أجله.

ولقد وردت حرية الاجتماع في الدساتير، والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، فنجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نص في مادته 20 على حق كل شخص في الاشتراك في الاجتماعات في حين، نصت فقرتها الثانية على عدم إرغام أي شخص على الانتماء إلى جمعية ما.

كما تم الاعتراف بالحق في التجمع السلمي من طرف العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وذلك في المادة 21، وفي نفس الوقت أجاز للدولة وضع قيود قانونية على ممارسة هذا الحق شرط أن يصدر بمقتضى قانون وهذا حفاظاً على الأمن القومي والسلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة وحقوق الآخرين وحياتهم.

كما تعرضت إلى هذا الحق كل من الاتفاقية الأوروبية والأمريكية، وكذا الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إن العلاقة الموجودة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحق في حرية الاجتماع وثيقة جداً، فكما يمكن أن يكون الأول نتيجة للثاني، فإنه يمكن للثاني أن يكون نتيجة للأول، فمن يعتقد فكراً أو ديناً معيناً يسعى إلى نشره، ونشر تعاليمه وشعائره والتعريف بها ولم يتأتى ذلك إلا عن طريق الاجتماع مع الآخرين، كما أن هذا الاجتماع يكون سبباً لإعتناق الأفراد لأفكار ومعتقدات لم يكونوا ليدركوها ويعرفوا تعاليمها وشعائرها لولا فرصة الاجتماع بالآخرين ومناقشتهم، فعل سبيل المثال اعترفت الشريعة الإسلامية لغير المسلمين بحريتهم في إجراء المناقشات الدينية بينهم وبين المسلمين، وقد أورد القرآن الكريم قصصاً طويلة تمت بين الأنبياء وأقوامهم، والتي منها مناقشات سيدنا محمد (ص) مع الكفار كقوله تعالى: " فمن حاجك فيه بعدما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين "⁽⁷⁷⁾

وقد روى أهل السير أن الرسول (ص) كان يعرض نفسه على القبائل في المواسم والمناسبات ليدعوهم إلى الإسلام، ويعرفهم بأركان وأسس تطبيقاً لقوله تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "⁽⁷⁸⁾

(75) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 34.

(76) - أنظر المواد: المادة 11 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950، المادة 15 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 11 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، المادة 41 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

(77) - سورة آل عمران، الآية (61).

(78) - سورة النحل، الآية (152).

كما أن هناك من الشعائر مالا يتم إلا بالاجتماع كأداء شعيرة الحج أو صلاة الجمعة بالنسبة للمسلمين، ويعتبر الحق في الاجتماع للأداء الشعائر الدينية من الحقوق المنصوص عليها في معظم المواثيق الدولية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان⁽⁷⁹⁾، إذ نجدها تنص على حق الفرد في ممارسة شعائره الدينية سواء أكان ذلك بمفرده أو مع جماعة.

الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم

سنحاول التطرق إلى أهمية التعليم، وتكريسه كحق في المواثيق الدولية أولاً، ثم إلى الصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ثانياً.

أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية

يعتبر التعليم من أهم وأول الوسائل التي ساعدت على قيام الحضارات، بإعتباره العامل الرئيسي الذي بموجبه قسمت دول العالم حالياً إلى دول متطورة وأخرى متخلفة بالنظر إلى عدم إمتلاكها للمعلومة والتكنولوجيا التي يطورها العلم.⁽⁸⁰⁾

كما يعمل التعليم على تنمية الوعي والروح الإجتماعية، والتي تتمثل في حسن التعامل مع الآخرين، ومعرفة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها الفرد تجاه نفسه والآخرين، مما يؤهله لأن يكون عضواً مفيداً في بناء المجتمع في مختلف ميادين الحياة، فضلاً عن ذلك فإن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، التعصب، العنف، الاستعباد والتمييز، لذا يعد ضرورة ملحة، يلزم التشجيع على إعتقاد أساليب منهجية وعقلانية لتعزيزه وحمايته.

ويعد الحق في التعليم من الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، فمنذ وطئت قدم الإنسان الأرض وهو في حالة تعليم، بل أن التعليم بدأ مع الإنسان قبل أن يهبط الأرض⁽⁸¹⁾، قال تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات، والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»⁽⁸²⁾.

وإنطلاقاً من إدراك الغرب لأهمية التعليم جاءت مسألة إلزاميته لاسيما في بعض الدول الأوروبية منذ أكثر من قرن ونصف، وكانت من أوائل الدول التي طبقت ذلك الدنمارك، وذلك منذ سنة 1817م، وقد حذت العديد من الدول الأوروبية حذو الدنمارك نتيجة لنجاحها في إتباع منهج التعليم الإلزامي، ومما لا

(79)- أنظر مثلاً: المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م، المادة 1/1 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م، المادة 1/9 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرية الأساسية لعام 1950م، المادة 1/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م، المادة 2/30 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م.

(80)- كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر - بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 2003، ص 278

(81) - أحمد رشاد طاحون، المرجع السابق، ص 263.

(82) - سورة البقرة، الآيات (31-33).

شك فيه أن ما حققته الدول المتقدمة من تطور في جميع الميادين كان سببه الخطط التعليمية المدروسة، لذا فإن إهتمام الأمم المتحدة بموضوع التعليم كحق أساسي للإنسان لم يتأتى صدفة، وإنما كان نتيجة تجربة أثبتت نجاحها وأهميتها للبشرية كافة⁽⁸³⁾.

لذلك فقد أكدت الاتفاقيات الدولية على الحق في التعليم باعتباره من الحقوق الأساسية للإنسان، فقد جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التعليم في مراحله الأولى إلزاميا، فنصت المادة 26 منه على أنه لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزاميا مع ضرورة تعميم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

كما أقرت المادة 13 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في التعليم، ويتضح من نص هذه المادة (8/2/13) أنها تلزم الدول ليس فقط بضرورة إتاحة تعليم ابتدائي مجاني للجمع، ولكنها تشترط إلزاميته أيضا، إلا أن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لم تكتف بمجانية التعليم الابتدائي فحسب، بل أشارت في تعليقها العام رقم 13 (21) بشأن المادة 13 من العهد إلى أن: «الدول الأطراف مطالبة بالأخذ تدريجيا بمجانية التعليم الثانوي والعالي»⁽⁸⁴⁾.

وقد كرست إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م هذا الحق في مادتها 28 حيث نصت على:

"1- تعترف الدول الأطراف في الإتفاقية بحق الطفل في التعليم، وتحقيقا للإعمال الكامل لهذا الحق تدريجيا وعلى أساس تكافؤ الفرص، تقوم بوجه خاص بمايلي:

أ- جعل التعليم الإبتدائي إلزاميا ومتاحا مجانا للجميع.

ب- تشجيع تطوير مختلف أشكال التعليم، سواء العام أو المهني، وتوفيرها وإتاحتها لجميع الأطفال واتخاذ التدابير المناسبة مثل إدخال مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية عند الحاجة إليها.

ج- جعل التعليم العالي، بمختلف الوسائل المناسبة متاحا للجميع على أساس القدرات.

د- جعل المعلومات والمبادئ الإرشادية التربوية والمهنية متوفرة لجميع الأطفال وفي متناولهم.

هـ- إتخاذ التدابير لتشجيع الحضور المنتظم في المدارس والتقليل من معدلات ترك الدراسة.

2- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لضمان إدارة النظام في المدارس على نحو يتمشى مع كرامة الطفل الإنسانية ويتوافق مع هذه الإتفاقية.

3- تقوم الدول الأطراف في هذه الإتفاقية بتعزيز وتشجيع التعاون الدولي في الأمور المتعلقة بالتعليم، وبخاصة بهدف الإسهام في القضاء على الجهل والأمية في جميع أنحاء العالم وتيسير الوصول إلى

(83) - صالح بن عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة

العبيكان، الرياض، ط1، 2004، ص 169.

(84) - محمد يوسف علوان و محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 310.

المعرفة العلمية والتقنية وإلى وسائل التعليم الحديثة، وتراعى بصفة خاصة احتياجات البلدان النامية في هذا الصدد.

ولم تكثف الإتفاقية بتقرير حق الطفل في التعليم بل حددت مجموعة من الأهداف من تعليم الطفل⁽⁸⁵⁾.

كما لم تغفل الإتفاقيات الإقليمية النص على هذا الحق في مواد مستقلة فنجد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نص على هذا الحق في مادته 17/1، والبروتوكول الثاني لإتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (بروتوكول سالفادور) في مادته 13 والبروتوكول الإضافي الأول للإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في مادته 2 والمادة 17 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

وبالتالي يتعين على الدول الأطراف في هذه الإتفاقيات أن تحترم مبدأ عدم التمييز في التعليم لجميع الأشخاص المقيمين في أراضي الدولة بما في ذلك الأجانب وهذا بغض النظر عن وضعهم القانوني، وهذا ما أكدته المادة 3/هـ ومن إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم والمادة الثانية من إتفاقية حقوق الطفل، ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع العلم أن إتفاقية اليونسكو لا تجيز إبداء أي تحفظ على أحكامها⁽⁸⁶⁾.

ثانيا: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يهدف النظام التعليمي في مختلف الدول إلى تنمية معارف الشخص ومداركه الدينية والدينية، وإكتساب الفرد لمثل هذه المعارف لاسيما الدينية له تأثير إيجابي على ممارسته لدينه، إذ يسهل عليه ذلك معرفة وتعلم مختلف الشعائر والطقوس التي يتطلبها دينه.

وتختلف العلاقة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف الدولة، والنظام الذي يحكم منظومتها التعليمية، فإذا تبنت الدولة دينا معينا، فإنها ستكرس التعليم لتوجيه الأفراد إلى تعلم مختلف تعاليم هذا الدين وشعائره، فالدول الإسلامية مثلا والتي تعتبر الدين الإسلامي هو دين الدولة نجدها تحرص في برامجها التعليمية على تخصيص مواد لتعليم أبنائها شعائر دينهم من صلاة وحج وأحكام الصيام، الشيء الذي يجعل من التعليم أداة هامة في الحفاظ على هذه الشعائر واستمرارها عبر الأجيال.

أما إذا اتخذت الدولة من الدين موقفا محايدا كالدول التي تتبنى العلمانية فيفترض فيها أن لا تميز في تعلم مختلف الأديان، إذ من حق كل شخص أن يتعلم تعاليم وشعائر دينه أو معتقده، دون إجباره على تعلم تعاليم وشعائر دين آخر غير مقتنع به.

كما تجدر الإشارة إلى أن انضمام معظم الدول إلى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان يلقي على عاتقها إلزاما بنشر حقوق الإنسان وإشاعة إحترامها، ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق شرط مسبق للتمتع الفعال بها ولممارستها والدفاع عنها، ومن ثم فإن الحرمان من التعليم قد يمنع التمتع الفعال بحقوق

(85) - المادة 29 من إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م.

(86) - المادة 9 من إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960م.

الإنسان والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذا فتعليم حقوق الإنسان إلزام أساسي يجب على الدول القيام به تمهيدا لوضع حقوق الإنسان المكرسة دوليا موضع التنفيذ.

المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد كانت حقوق الإنسان وحرياته موضع اهتمام التشريعات السماوية، واهتمام رجال الفكر والفلسفة، منذ بدء الخليقة عبر العصور المختلفة، ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم هذه الحقوق لارتباطه بالناحية المعنوية للإنسان، إلا أن التمتع بهذا الحق لم يكن على وتيرة واحدة في كل العصور، بل تباين التمتع به باختلاف مستوى ممارسة الحقوق وكفالتها في كل عصر وسنحاول فيما يلي التطرق إلى وضع ممارسة هذا الحق في العصور القديمة والوسطى (المطلب الأول)، ثم في العصر الحديث (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم الحقوق إذ منذ وجد الإنسان وهو يتعبد، وبالتالي عرف الإنسان القديم ممارسة هذا الحق منذ أن وطأت قدماه الأرض، ذلك أن الدين فطرة في النفس البشرية، وقد اختلف التمتع بهذا الحق، إذ لم يكن على ذات المستوى في العصور القديمة والوسطى وسنتعرض إلى ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة

لقد نشأت حقوق الإنسان وحرياته مع نشأته، وتطورت مع تطور الحضارات، ففي البداية لما كان الإنسان يعيش بمفرده كان يخشى على حقوقه وحرياته من الحيوانات المفترسة والطبيعة فقط، غير أن كون الإنسان اجتماعي بطبعه، راح ينشد حياة الجماعة لتوفير حاجاته، فتكونت بذلك المجتمعات البشرية، ومن ثمة بدأت الاعتداءات على حقوقه، وحرياته من الأفراد تجاه بعضهم البعض، إضافة إلى أن أصحاب السيادة والمتمثلون في زعماء القبائل راحوا يفرضون بعض القيود على أفراد هذه القبائل (87).

* وسنتعرض فيما يلي لدراسة وضع هذا الحق في بعض الحضارات القديمة.

أولا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية

يرجع تاريخ الحضارة اليونانية إلى عام 1200 ق.م تقريبا، وتميزت هذه الحضارة بالفكر الفلسفي والسياسي (88)، لذلك تعد المهد الأول للديمقراطية المباشرة حيث كان يحق للشعب أن يشارك في

(87) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته -ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها-، دار الثقافة، عمان، 2005، ص 30.

(88) — هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1، 2003، ص 41.

الحكم، فقد اعترفت بالحقوق السياسية للمواطنين إلا أن ذلك كان لطبقة معينة من الناس⁽⁸⁹⁾. دون أن يكون للأفراد الحرية المدنية مثل الحرية الشخصية، وحرية العقيدة⁽⁹⁰⁾. ولم تكن تعرف المساواة كمبدأ إنساني حيث كان المجتمع اليوناني قائماً على السلطة والقوة، والعنف، والرق، وانتهاك حقوق الإنسان، فكان السكان منقسمين إلى ثلاث طبقات طبقة الأشراف (الحكام، القضاة، الكهنة)، طبقة أصحاب المهن (لهم حق المواطنة)، والطبقة المحرومة (الفلاحين، الفقراء) التي تم استثناءها من المشاركة في الحكم، وكان نتيجة لظهور الرواقية التي نادى بالمساواة وبتحرير الأفراد من القوانين الوضعية أن ظهرت مدرسة الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل البشر وتسمى على القوانين الوضعية⁽⁹¹⁾.

وقد عبر الفقيه **دوفوجي** عن وضع حقوق الإنسان في ظل الحضارة اليونانية بما يلي: «إن الحرية لم يناد بها ولم يسمع بذكرها في فترة من التاريخ أكثر ما نودي أو سمع بها تاريخ الديمقراطية اليونانية القديمة، ومع ذلك فقد كانت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها - أي أنها كانت سلطة استبدادية...»⁽⁹²⁾.

وقد ظهرت نظم قانونية واجتماعية وسياسية، وظهرت نظريات لفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، وقد نادى أفلاطون بسيادة الدولة المطلقة، بينما أرسطو رأى بأن الحياة التي ينشدها ليست لكافة الأفراد بل للمواطنين اليونانيين فحسب، وذهب إلى أن التجار، والصناع، والزراع، والعبيد، لا يتسلم أحد منهم منصب ديني لأن الآلهة لا تفهم إلا لغة المواطنين⁽⁹³⁾. وقد خلت الديانة الوثنية للحضارة اليونانية من الناحية الروحانية والمعنوية، وقامت ثقافة هذه الحضارة على الشعر والغناء والرياضة والفلسفة، وهو ما انعكس على عبادتها للآلهة حيث كانت تخلص لها العبادة بالرقص والغناء⁽⁹⁴⁾.

ولئن غاب كل ذكر لدى الفلاسفة اليونانيين للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فإنه بإمكاننا أن نستنتج مما ورد في الأدب اليوناني أن هذا الحق ظل مطلباً موجود في أعماق النفس البشرية المستعدة للانتهاك قانون الحاكم، والتعرض للعقاب من أجل إقراره حيث لقد دفنت أنتيجون جثة أخيها، وأقامت عليها الشعائر الدينية متحدياً الملك كريون، بل وقائلة له: «كل مظاهر قوتك وعظمتك ليست سوى الضعف نفسه أمام قوانين الله الخالدة غير المسطورة»⁽⁹⁵⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية

(89) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(90) — هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 43.
(91) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(92) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32.
(93) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32-33.
(94) — إسماعيل يحيى رضوان، «المرجعية الفلسفية للحريات العامة»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 121-122.
(95) — محمود أبو زيد، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 15-16.

دامت الحضارة الرومانية 14 قرناً من تأسيس مدينة روما في القرن 8 ق.م إلى القرن 6 بعده، وكان واقع حقوق الإنسان وحرياته خلال هاته المدة الزمنية الطويلة غير ثابت، ففي البداية عرفت روما نظام الطبقات، فكان العبيد والفقراء محرومون من حقوق المواطنة، كما أحدث التوسع الروماني التمييز بين المواطن الروماني وغيره من رعايا الإمبراطورية، وهو ما وضع له الإمبراطور الروماني عام 212 حداً حيث نشر مرسوم أعطى فيه لرعايا الإمبراطورية صفة المواطنة، وخضع الجميع لقانون واحد فنشأ "قانون الشعوب" المرتكز على فكرة القانون الطبيعي، وكان المفكر سيسرون (106-43) ق.م أول من وضع هذه الفكرة، كما دعى إلى إزالة كل تمييز بسبب اللغة أو العقيدة أو العرق⁽⁹⁶⁾، والمقصود بفكرة القانون الطبيعي: "مجموعة المثل العليا والتي تكتشف بواسطة العقل والتي تعتبر القاعدة للمشرع الوضعي لأنها تحمي حقوق الإنسان الفردية وحرياته"⁽⁹⁷⁾.

وقد كان الفتح الروماني للبلاد الآسيوية، والإفريقية سبباً في نقل بعض مذاهبهما الدينية إلى روما، فاشتهرت فيها بعض أسماء المعبودات مثل إيزيس "Isis"، ميترا "Mithra" وكان وصف هذه الديانات إضافة إلى الديانات المحلية مجالاً لأقلام الكتاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد، فكتب مثلاً فارون "Varon" عن الشعائر والعبادات الرومانية فكان التعبير عن التسامح تعبير غير محرر، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم آنذاك، وهي أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين، بل يشتركون في عبادات متنوعة من عدة ديانات باعتبار أنها جميعاً رموز لحقيقة واحدة، وهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره، وهو معنى التسامح بل يدل على الانحلال، وعدم الركون إلى دين معين⁽⁹⁸⁾.

ولم تكن الحضارة الرومانية حضارة وثنية، ولكنها عرفت سيطرة الكنيسة التي كانت تتدخل في الشؤون السياسية، والعسكرية واستغلت روما تعاليم الكنيسة لفتح البلاد والتوسع غير أن قياصرة الرومان نادوا بضرورة أن تكون السلطة الدينية للكنيسة، أما السلطة الدنيوية تكون لهم، وبذلك اقتسموا السلطات مع البابا ونشأت مقولة «أعطي ما لله الله وما لقيصر لقيصر»⁽⁹⁹⁾.

وكانت مهمة الدين هي تأمين رضا الآلهة عن طريق تقديم القرابين وتأدية الطقوس، وإقامة الاحتفالات الدينية، وكان تقديم القرابين يتم على أيدي جماعة الكهنة، وقد كان للحبر الأعظم مكانة سياسية عالية، حتى أن قيصر 64 ق.م اختير رئيساً للدين الروماني، ومكنه منصبه هذا من السيطرة على الشؤون الدينية، وفي عصر الإمبراطور أغسطس 29 ق.م أغلق معبد جانوس مما يدل على نهاية الحرب، وفي العام الموالي جدد الإمبراطور 82 معبداً، وشيد معابد جديدة كان أعظمها معبد "أبولو" إله النور والثقافة، ونتج عن احتكاك اليونان بروما تعلم هذه الأخيرة أن تنسب ألقاب الشرف المقدسة إلى

(96) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 43-44.

(97) – Hyam Maroue, Libérés Publiques, 1^{ed}, Entreprise Universitaires d'Etude et de Publication, 1992, p. 14.

(98) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 18.

(99) – إسماعيل يحيى رضوان، المرجع السابق، ص 122.

الأفراد، وعبادة الإمبراطور الذي كان موضع تقديس في المدن الرومانية، والبلاد التي يسيطر عليها الرومان، وكان عيد الموتى الذي يقع في شهر فبراير من كل عام، هو عيد الأرواح، وكان يحتفل به في نطاق الأسرة غالباً أكثر مما يحتفل به في مكان عام⁽¹⁰⁰⁾.

ولما جاءت المسيحية انتشرت في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين البشر أمام الخالق، ومع بداية ضعف الإمبراطورية انتشرت بين مختلف طبقات المجتمع الروماني، وقد تعرض المسيحيون في بداية عهدهم إلى اضطهاد من قبل الساسة الرومان، غير أنهم أحدثوا رجة قوية في الإمبراطورية الرومانية، ويظهر تأثير المسيحية من خلال توحيد الآلهة، وعبادة آلهة واحدة على شاكلة آلهة المسيحيين، وعلى هذا الأساس كان الإصلاح الديني الذي بادر به الإمبراطور أورليان "Aurélien" (270-275) م حيث وحد الآلهة في عبادة الشمس، وهذا التوحيد للآلهة مهد الطريق لقسطنطين الذي اعترف بالمسيحية عام 313م، وأصبحت دينا تمارس شعائره كباقي الديانات الأخرى⁽¹⁰¹⁾.

وباعتناق قسطنطين الديانة المسيحية في بداية القرن 4 م أصبح للمسيحيين مركز مساو لمركز الوثنيين الرومان، وأصبحت للكنيسة سلطة مدنية، فأخذ المسيحيون على عاتقهم مهمة أباطرة الرومان السابقة في انتهاك الحرية الدينية، حيث شرعوا باضطهاد اليهود أولاً، عندما أصدر قسطنطين قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي يمارس عبادته علناً، أو يدعو نصرانيا إلى اليهودية، وبإحراق كل نصراني يهود، وفي عام 319 م جعل الإمبراطور ثيودوسيوس المسيحية الدين الرسمي للدولة، وبدأ اضطهاد الوثنيين حيث أصدر قانوناً عام 395 م يقضي بإعدام الوثنيين على إلحادهم، ومنعت عبادة الأوثان⁽¹⁰²⁾. وخلال هذه الفترة غيرت المسيحية مفاهيمها التي سادت في بداية ظهورها حيث كانت تنادي بحرية الاعتقاد، وأنه لا إكراه في الدين غير أن ذلك تغير لما أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية والأولى في الإمبراطورية، حيث منعت كل الديانات الأخرى واعتبرتها ديانات مارقة، وطرحت مسألة تقسيم الولاء بين السلطة الزمنية (القيصر)، والسلطة الدينية (الكنيسة)⁽¹⁰³⁾.

وقد كانت الكنيسة تحاسب الأفراد على آرائهم المعارضة لها، وأخذت السلطة الرومانية من جانبها في سن قوانين صارمة ضد الوثنيين المارقين الذين لا يعتنقون ما تراه السلطة الدينية، وفي عام 508 م، حظرت الإمبراطورية المناقشة في القضايا الدينية، وكل من يعارض ما تقرره السلطة الدينية أو يناقشه يتعرض لحكم بالنفي، كما حظرت على اليهود فتح معابد جديدة لهم، أو الزواج من المسيحيات، ويعاقب بالإعدام كل من يهود مسيحي⁽¹⁰⁴⁾.

(100) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 91-93.

(101) – ياسين فوزي بوللوي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008، ص 129-136.

(102) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 44-45، 176.

(103) – ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 136.

(104) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 45.

وهكذا يمكن القول أن العصور الرومانية شهدت أفضع حالات الانتهاك لحرية العقيدة خاصة بعد انتشار المسيحية التي شكلت قلق لأباطرة روما مما دفعهم إلى مقاومة تعاليم الكنيسة واضطهاد أتباعها⁽¹⁰⁵⁾، حيث رغم الاختلاف الذي نلمسه عند المؤرخين فيما يخص المسيحية في بدايتها إلا أنه يوجد إجماع على أن أتباع المسيح لحقهم الكثير من الاضطهاد، والتنكيل مع الإمبراطور "تيتباروس"، وبعده مع "نيرون" (64م)، و"تراجان" (106م)، و"ديسيوس" (249م)⁽¹⁰⁶⁾، و"دوقليانوس" (305م)، الذي وصل الأمر به إلى اضطهاد المسيحيين، وأصدر أوامر بهدم كنائسهم، وإحراق كتبهم المقدسة واعتبارهم مدنسين، كما أسقط عنهم حقوقهم المدنية، ثم اعتبر نفسه إلههم، وأمر بعبادته، وتأليهه ونتيجة لرفضهم ذلك أمر بإحراقهم على نار بطيئة، وهلك فيها الكثيرون، لذلك سمي هذا العهد بعصر الشهداء عند المسيحية⁽¹⁰⁷⁾.

ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية

لم يعبد المصريون القدامى إلها واحداً، وإنما كان لكل مدينة إله يحميها، ثم تطورت دياناتهم، فاشتركوا في تقديس بعض المعبودات كإله الحرب، إله الحب، إله الشمس، واعتقدوا أن الإله يظهر لعباده في شكل واضح، وكان الأكثر شيوعاً أن يتصوروا الإله في هيئة حيوان، ثم عبد المصريون النيل لأنه يهب مصر الحياة، كما عبدوا الأجرام السماوية مثل إله الشمس ويدعى (رع) الذي اعتبر في وقت ما الإله الأعظم الذي يسيطر على كل البشر⁽¹⁰⁸⁾.

ولما انتقلت عاصمة الدولة إلى "طيبة" عبد المصريون الإله "أمون رع" ورفعوا مكانته فوق كل الآلهة، وأقاموا له المعابد في جميع البلاد، وتركوا بذلك عبادة إله الشمس إلا أن كهنة عين شمس أخذوا ينشرون أفكار ضد "أمون رع" ويدعون لعبادة إله الشمس وعندما تولى "أمنحتب الرابع عشر" البلاد أمر بتشييد معبد ضخم لإله الشمس، ونشر العقيدة الخاصة بهذا الأخير، ثم أمر أن تكون عبادة "آتون" هي الدين الرسمي للدولة، وأن يتركوا ما عداه من الآلهة⁽¹⁰⁹⁾.

وقد فرض الملك عبادة "آتون" وتقديسه، وألغى جميع الأعراف المتعلقة بتقديس وطقوس غيره من الآلهة⁽¹¹⁰⁾، لدرجة أن كل فرد دخل "أمون" في اسمه كان عليه تغييره، وهو ما فعله الملك نفسه، حيث تبرأ من اسمه "أمون حتب" وأصبح اسمه "أخن آتون"، وصيغت لآتون ترانيم تعبدية وتسابيح تشيد بقوته واعتبروه الحاكم للعالم بأكمله، وكان هذا الدين يرمي للقضاء على فكرة تعدد الآلهة⁽¹¹¹⁾.

وقد ادعى "أخن آتون" الألوهية، وبعد وفاة هذا الأخير قامت حركة تهدف لإعادة ديانة "أمون"، وحاول خلفه مقاومة هذه الحركة فكان مصيره العزل، ثم جاء "توت عنخ آمون"، الذي ألغى ديانة

(105) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(106) - ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 131.

(107) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(108) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 120-121.

(109) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع نفسه، ص 121-122.

(110) - العربي بن الشيخ، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007، ص 85.

(111) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 122.

"آتون" كديانة رسمية للدولة وأعلن حرية العبادة واعتنق عبادة "آمون"، وغير اسمه وانتقل إلى طيبة التي عادت العاصمة إليها، واستردت عبادة "آمون" مكانتها. أما في عهد ملوك الأسرة التاسعة عشرة فقد انتشرت عبادة الإله "ست" وعبدت الحيوانات، واعتبرت آلهة، وشيدت لها معابد خاصة. أما في عهد الإغريق دخلت لمصر عبادة الأبطال وكان لقدماء المصريين قبور يحجون إليها ويقدمون لها، وتلاشت كل هذه المعبودات عندما أدخل "بطليموس الأول" إلهه الجديد باحتفال بهيج وراجت عبادته وأصبح إله لكل المصريين⁽¹¹²⁾.

ويرى علماء التاريخ أن الدولة الفرعونية القديمة قد قامت عام 3200 ق.م وكان الحكم فيها ملكي، يقوم على فكرة ألوهية الملك المتمثل في فرعون، وبالتالي لم يتمتع الأفراد بحرياتهم بل كان عليهم طاعة الملك، وفي الدولة الفرعونية الوسطى (2134 ق.م زالت فكرة الملك الإله الذي لا يحاسبه البشر، نتيجة الثورة الشعبية⁽¹¹³⁾، أما في الدولة الفرعونية الحديثة (1570 ق.م عاد الحكم إلى ما كان عليه في القديم، ولقب الحاكم بالفرعون، واجتمعت في يده السلطات الدينية والزمنية وأدعى الألوهية وهو ما ورد في قوله تعالى: «أنا ربكم الأعلى»⁽¹¹⁴⁾.

وبالرجوع إلى الآيات القرآنية يتبين أن حرية العقيدة لم تكن مكفولة للأفراد إلا في حدود ما يسمح به فرعون، ودليل ذلك ما ورد في القرآن عندما أعلن السحرة إيمانهم برب موسى، قال لهم فرعون كما جاء في قوله تعالى: «قال أنتم له قبل أن أذن لكم»⁽¹¹⁵⁾. فتعرضوا لعذاب شديد كما بينه قوله تعالى: «لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين»⁽¹¹⁶⁾.

وهكذا نتيجة لكون السلطة المطلقة كانت لفرعون، لم يكن الأفراد يتمتعون بالحقوق والحريات إلا ما يقرره لهم فرعون. وكان هذا حال كل العصور التي مرت بها مصر سواء العصر الفرعوني، أو حكم اليونان البطالمة، أو العصر الروماني حتى دخول الإسلام⁽¹¹⁷⁾.

ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت أن الدين لدى المصريين القدامى يمثل محور الحياة وهو ما انتبه له الإسكندر المقدوني، لما دخل مصر بلباس الكهنة المصريين وصلى في معبد الكرنك، وذبح القرابين للآلهة، فاحترمه المصريون، ورحبوا به في بلادهم مع أنه كان أجنبيا وغازيا لأرضهم⁽¹¹⁸⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن مصر الفرعونية قد عرفت حرية العقيدة، فقد روى هيرودوت أن أحد ملوك مصر وهو "أمازيس" سمح لليونانيين إقامة معابد خاصة بهم يمارسون فيها طقوسهم الدينية

(112) - أحمد إسماعيل يحي، المرجع نفسه، ص 122-124.

(113) - لقد تعرضت مصر في نهاية الدولة الفرعونية الوسطى لغزو الهكسوس. ووقت خلال هاته الفترة أحداث قصة سيدنا يوسف عليه السلام، وقد تغير حال الشعب لما آلت الوزارة إليه، وبعد وفاته اشتد ظلم الهكسوس للمصريين، فثاروا على حكمهم وعاد الحكم مرة أخرى وطني فرعوني وهو بداية الدولة الفرعونية الحديثة أنظر في ذلك:

- هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 46-49.

(114) - سورة النازعات، الآية (24).

(115) - سورة الشعراء، الآية (49).

(116) - سورة الأعراف، الآية (124).

(117) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 62.

(118) - ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 37.

الخاصة، دون تدخل أو رقابة تفرض عليهم، وكان "أمازيس" محبا لليونانيين فقد وهب للوافذين منهم إلى مصر مدينة "نوقراطيس" ليسكنوها، أما الذي لم يرغبوا في الاستقرار فيها بل يفيدون إليها للسياحة فحسب فقد أعطاهم أراض حتى يقيموا عليها معابد وهياكل لآلهتهم، وكان أكبر هذه المعابد وأشهرها معبد "الهيليونيوم" (119).

وقد كان للمصريين فتوحات كبيرة، وعلى قدر سعتها اتسعت صدورهم لمختلف العقائد فتركوا لكل إقليم حريته في تقديس ما يشاء، واتخاذ ما يشاء من الرموز الموضعية، وامتدت روح التسامح هذه لمدارسهم الفلسفية الدينية التي عملت على التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات بافتراض ارتباطها ببعضها البعض (120).

وعند ظهور المسيح عليه السلام دخل الشعب المصري النصرانية، وترك المعتقدات القديمة إلا بعض الطقوس كتقديم عروس النيل التي أبطلها الإسلام (121).

ومن كل ما تقدم نستخلص أنه لا توجد حضارة تخلو من معابد، ودور معينة، يجتمع فيها الناس للعبادة وممارسة الشعائر والطقوس الدينية وهو ما يتفق عليه علماء الأنثروبولوجيا والحضارة والتاريخ وتتجلى أهمية العامل الديني في التراث الفكري والديني في الحضارات القديمة في شكل مخطوطات، وأساطير، ونقوش (122).

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى

إن الحديث عن حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه المرحلة، يتطلب بيان وضع هذه الحرية في كل من الحضارتين الأوروبية والإسلامية لأن هاتين الحضارتين تجسدان مرحلة العصور الوسطى، وتقومان في أساسهما على الرسالتين السماويتين: المسيحية والإسلام. لذا سنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية

لا يوجد هناك اختلاف في أن ظهور المسيحية كان حدثاً تاريخياً كبيراً في العصور الوسطى وفي هذه الحقبة التاريخية، كان الاهتمام منصبا حول الموضوعات الدينية، أما المواضيع السياسية فكانت تعالج في علاقتها بالسلطة الدينية وممثلها، وقد انتشرت المسيحية في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين الأفراد أمام الله (123).

وقد ساعد انتشار الدين المسيحي في أوروبا على تلطيف العلاقات بين الممالك الأوروبية وعلى تشكيل أسرة أوروبية مسيحية، تحت الزعامة الروحية الباب الكاثوليكي، وعلى الرغم أن المسيحية كانت ديانة تبشر بالمساواة، وتتضمن الكثير من المبادئ الإنسانية، فإنها مع ذلك كانت عقبة في سبيل نشوء

(119) - محمد السعيد عيد الفتاح، المرجع السابق، ص 48.

(120) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 10.

(121) - العربي بن الشيخ، المرجع السابق، ص 90.

(122) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 28.

(123) - ياسين فوزي بوللو، المرجع نفسه، ص 129.

وتطور القانون الدولي، نظرا لأن استناد العلاقات الدولية في ذلك الوقت إلى الرابطة المسيحية دفع الأسرة الأوروبية المسيحية إلى رفض الاعتراف بالشعوب غير المسيحية ولعل أوضح دليل على ذلك الحروب الصليبية⁽¹²⁴⁾.

وفي سنة 1493م قام البابا "الإسكندر السادس" بتقسيم الأراضي التي كانت قد اكتشفت بين إسبانيا والبرتغال بصفته ممثل الله على الأرض، « له حق التصرف في تلك الأجزاء من الكرة الأرضية »⁽¹²⁵⁾. وبذلك كانت روح السيطرة على العالم ما اتسمت به تعاليم الكنيسة.

وقد وضع القديس بولس أصول الطاعة الواجبة للحكام من خلال رسالته التي وجهها للرومانيين L'Epître aux Romains، حيث ربط بين طاعة الله وطاعة السلطة الزمنية القائمة على خدمة الله، ومن يرفض سلطة الحاكم يكون كمن يرفض سلطة الله، ويقول القديس بولس كما جاء في توراة القدس « أنتم أيها الخدم، اخضعوا لسادتكم بكل مهابة، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لأولي العنف أيضا »⁽¹²⁶⁾.

وقد غلبت فكرة القانون الطبيعي الصبغة الدينية، وأرادت الكنيسة تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية لتمكين سلطان البابا على سلطان الملوك⁽¹²⁷⁾، وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي الرواقية التي تبناها رجال الكنيسة أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها المسيحية في العصور الوسطى، ولذلك نادى المسيحيون بالمساواة بين الأفراد فالطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أرجاء العالم⁽¹²⁸⁾.

ولقد اشتد الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بسبب التنارع على السلطة من جهة، ومن جهة أخرى اشتدت سيطرة الإقطاع على الشعب، وأصبح الفرد مجرد عبد للكنيسة، ولأمراء الإقطاع، وأصبح محروما من أية حقوق أو حريات فردية⁽¹²⁹⁾.

ولعل ما ميز أوربا في هذه الفترة فيما يتعلق بحرية العقيدة فقدانها لكل مظهر من مظاهر التسامح الديني، فبعد أن انتهى المسيحيون والكنيسة من القضاء على غير المسيحيين بدأوا باضطهاد المسيحيين أنفسهم الذين يعارضون مذهب البابا في روما وهو المذهب الكاثوليكي كما حدث مع الألبين في جنوب فرنسا حيث اتهمهم البابا "إينوشنتي" بالكفر، وأعلن عليهم الحرب فقتل منهم 20 ألف دون أن يستثنى النساء والأطفال والقساوسة وكان ذلك عام 1208م، مما أدى إلى قيام ما عرف بمحاكم التفتيش على يد البابا "جريفوريوس التاسع" في مدينة تولوز الفرنسية في عهد لويس التاسع ملك فرنسا، حيث قرر رجال الكنيسة الكاثوليكية بعد اجتماعهم إنشاء محكمة يمثل أمامها كل من أتهم في دينه الكاثوليكي وكل من كان على دين أو معتقد مخالف لجماعة الكاثوليك مثل اليهود والبروتستانت، وقد

(124) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 64.

(125) - محمود اللبابيدي، «نظام الإسلام السياسي»، في مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957، ص 786.

(126) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(127) - وهيبه حبوش، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشريعة الإسلامية، رسالة

ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 16.

(128) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(129) - وهيبه حبوش، المرجع السابق، ص 17.

أثارت هذه المحاكم الرعب في أوروبا بأكملها، حيث تم إنشاؤها في إسبانيا كذلك لاضطهاد بقايا المسلمين فيها، والذين تعرضوا للتعذيب والقتل⁽¹³⁰⁾.

ولقد أدت مفاصد الكنسية الكاثوليكية في روما، وتعسفها في استخدام سلطتها الدينية إلى ظهور حركة تطالب بالإصلاح الديني في أوروبا المسيحية⁽¹³¹⁾، كما دعت إلى إقرار الحريات السياسية، وتحرير المجتمعات من سلطة البابا والكنسية، ومن سلطة الحاكم الإمبراطوري⁽¹³²⁾.

وهكذا فقد انقسمت الدول الأوروبية إلى قسمين فريق يضم الدول الموالية للكنيسة ويدافع عن مصالحها، ويعمل على إبقاء الوحدة المسيحية الكاثوليكية والفريق الآخر يناضل في سبيل الحرية الدينية والاستقلال عن النفوذ الكنسي، ودخل هذان الفريقان في حروب دينية متواصلة، ومن أهم التطورات التي أنجزت على هذا الانقسام:

- اتفاق الأمراء المسيحيين على حصر القضايا الدينية في الإطار المحلي الوطني

- تنظيم العلاقات الخارجية على أسس علمانية⁽¹³³⁾.

ولقد تبنت الدول الأوروبية أول مرة في معاهدة الصلح المشهورة بمعاهدة أوجيزبرج سنة 1555 مبدأ تبعية المواطن لدين حاكمه الذي أصبح أساس النظام الأوروبي بعد معاهدة وستفاليا⁽¹³⁴⁾، والتي وقعت فيها جميع الدول الأطراف على مبدأ كل من يحكم يحدد ديانة رعاياه، بحيث يمنع على أي دولة أخرى التدخل في هذا الأمر، وينظر حالياً لهذا المبدأ على أنه البذور الأولى التي أرست مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول⁽¹³⁵⁾، «وهكذا لم تعد العلاقات الخارجية بين تلك الدول تستند إلى رابطة الوحدة الدينية وإنما أصبحت تحكمها فكرة السيادة التي تتمتع بها كل دولة من تلك الدول»⁽¹³⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن نضال الشعب الإنجليزي في ثورته ضد الملك "جون" والتي انتهت بتوقيع الملك على ما يسمى بالعهد الأعظم (الماجنا كارتا) في عام 1215م، قد استمر حتى أصبح الملك يملك ولا يحكم، وقد أثرت هذه الأحداث في المجتمع الفرنسي لذلك منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تظهر في فرنسا كتابات سياسية ضد النظام الاستبدادي، وتدافع عن حقوق الأفراد وحرياتهم، وسمي هذا العصر الذي أنتج هذا الفكر بعصر الأنوار⁽¹³⁷⁾.

(130) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 60-61، 176.

(131) – مجيد خذوري، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني-، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 78.

(132) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61.

(133) – حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 65.

(134) – حمادو الهاشمي، المرجع نفسه، ص 66.

(135) – Henry Kissinger, La nouvelle puissance américaine, traduit par odile Demange, Fayand, Paris, 2003, p.263.

(6) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 66.

(137) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61-62.

وقد شهدت أوروبا في أواخر العصور الوسطى ظهور الثورة الصناعية، والكشوفات الجغرافية، واتساع التجارة، وكثرة المدن مما أدى إلى بداية زوال النظام الإقطاعي وبدء نمو الطبقة الوسطى التي تبنت الديمقراطية السياسية ومنها حقوق الإنسان وحياته⁽¹³⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أن أوروبا عانت من الإرهاب، والقمع الفكري، وتعد فترة القرون الوسطى خير مثال على ما عانتها هذه الشعوب من القمع باسم الكنيسة التي كانت تفرض رأيها بالقوة باسم الدين، كما طبقت عقوبات قاسية على كل من يخالف رأيها، وكانت تهدد بالإعدام كل من يعتنق دينا غير المسيحية أو يرفض اعتناق النصرانية⁽¹³⁹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية

جاء الإسلام في أوائل القرن 17 م كآخر رسالة سماوية، وباعتباره دينا عالميا كان من البديهي أن يتناول مسألة حقوق الإنسان وحياته، ويجعلها من الموضوعات الجوهرية، وكان موقفه هذا بمثابة فتح جديد في تاريخ البشرية حيث أزال فكرة الاعتقاد بالوهية الأفراد الذين أضفوا على أنفسهم صفات القدسية، ورفع عن الناس المعاناة مما أشعرهم بالكرامة الإنسانية وكان له الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية، ووضع الأساليب التي تمكن الأفراد من ممارسة حقوقهم وحياتهم⁽¹⁴⁰⁾.

لذا فالإسلام هو الدين الأول الذي ضمن للناس بغض النظر عن ألوانهم، وألسنتهم، وأديانهم حرية الاعتقاد بعد أن كانت الشعوب تدين بدين ملوكها مجبرة⁽¹⁴¹⁾. وقد أقرها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة⁽¹⁴²⁾. وعمل على صيانتها وحمايتها لأبعد الحدود⁽¹⁴³⁾، واشترط للدخول فيها دخولا صحيحا أن يكون على أساس من الحرية والاختيار، فالحرية شرط أساسي بإجماع المسلمين لصحة الإسلام⁽¹⁴⁴⁾.

وقد بلغت الشريعة الإسلامية في إقرارها لحرية الاعتقاد الحد الذي تجاوزت بها مرتبة الحقوق لما اعتبرتها ضرورات إنسانية لا يجوز التنازل عنها⁽¹⁴⁵⁾. وبذلك وصلت رعاية الإسلام لهذه الحرية مستوى رفيعا لم يصله تشريع غيره قديما وحديثا، ولم يعرف له مثيل في القارات الخمس ولم يحدث أن إنفراد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

(138) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع نفسه، ص 62.

(139) - صالح بن عبد الله الراجحي، المرجع السابق، ص 108.

(140) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 54.

(141) - يوسف حسين، "حقوق الإنسان الأساسية" في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 62.

(142) - صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، في مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد 1، 2003، ص 143.

(143) - شهاب سليمان عبد الله، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص 104.

(144) - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 138.

(145) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 56.

(146) - محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى)، ص 75.

إن الإسلام الذي أقر حرية المعتقد يقر أصالة بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبناء المعابد لارتباط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالأصل الأول، والأساسي وهو مرتبط أيضاً بالاعتراف بشرعية الآخرين، مرتبط بالتعايش السلمي الذي يدعوا إليه الإسلام، ومرتبط بالأمن والحماية التي أعطى المسلمون عليها عهوداً لغيرهم، وأي خلل في ذلك يكون بعيداً عن تعاليم الإسلام وروحه⁽¹⁴⁷⁾.

وعليه فإن إقرار حرية الاعتقاد والتي تعتبر الأصل والأساس يستتبع بالضرورة إقرار حرية ممارسة الشعائر الدينية بحيث لا يجوز فصل إحداها عن الأخرى، مما يعني تكاملهما حيث أن ثانيهما تمثل مظاهر أولاهما، باعتبارها انتقالاً بالعقيدة من مجرد الإيمان الداخلي إلى التعبير عنها عملياً⁽¹⁴⁸⁾.

لذلك عرفت حرية العقيدة في الفقه الإسلامي بأنها: «ترك الاختيار لكل إنسان في التدين، بأي دين شاء، وإقامة شعائر ذلك الدين بالكيفية المقررة فيه، بما يتفق مع عقيدته، وهذا يستتبع احترام بيوت العبادة»⁽¹⁴⁹⁾.

وتقوم حرية الدين أو المعتقد في الإسلام على ثلاثة عناصر أساسية:

1- منع الإكراه على اعتناق عقيدة معينة:

يلزم الإسلام أتباعه، والدعاة إليه احترام حق الغير في اعتقاد ما شاء، والعمل طبقاً لعقيدته، وينكر منطق العنف المادي أو الإكراه المعنوي كأساس، أو سبيل لدعوة الناس لاعتناقه⁽¹⁵⁰⁾. فقد أقر الإسلام لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه من أحد، فليس لأحد أن يحمل غيره على ترك عقيدته أو يحمله على اعتناق غيرها، أو يمنعه من ممارسة شعائر عقيدته⁽¹⁵¹⁾، ذلك أن القرآن الكريم أقر هذه الحرية صراحة، ومنع الإكراه على اختيار المعتقد، وأساس ذلك قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽¹⁵²⁾.

ومعظم أئمة التفسير يرون أن سبب نزول هذه الآية ما أخرجه ابن جرير الطبري عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قلت نزلت: «لا إكراه في الدين» في رجل من النصارى من بني سالم يدعى "الحصين" كان له ابنان، وكان هو مسلماً، فقال للنبي (ص): «ألا استكرهتهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية، وفي رواية أخرى: أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي (ص) فقال: «يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر». فنزلت هذه الآية فخلاهما⁽¹⁵³⁾.

(147) - قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003، ص 102.

(148) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 140.

(149) - وهبة الزحيلي، «الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 46.

(150) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 105.

(151) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 92.

(152) - سورة البقرة، الآية (256).

(153) - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص

وقد تناولت العديد من الآيات حرية الاختيار منها قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽¹⁵⁴⁾، وقوله تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»⁽¹⁵⁵⁾. وقوله عز وجل: «ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»⁽¹⁵⁶⁾.

والإكراه في الدين لا يجوز للأسباب التالية:

- 1- النص الصريح مثل قوله: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽¹⁵⁷⁾.
 - 2- الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ولا ابتلاء دون حرية الاختيار.
 - 3- تنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها من حيث كونها عنصرا نفسيا من المحال تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه، فالإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء⁽¹⁵⁸⁾.
 - 4- الإكراه على الدين يقهر النفس البشرية ويذلها، ويقتل الشخصية الإنسانية بعد تحطيمها، ويورث في القلوب الأحقاد والضغائن.
 - 5- الإكراه على الدخول في الإسلام يؤدي إلى خلق مجتمع مكره على إتباع منهج لا يعتقده بقلبه، بل أقربيه فحسب بجوارحه الخارجية، وهذا يعني تكوين أفراد منافقين، مما فيه خطورة على أمن الدولة الإسلامية، لأن ولاء هؤلاء الأفراد لن يكون للدولة الإسلامية وإنما لأعدائها⁽¹⁵⁹⁾.
- وهكذا استقر في التاريخ واقع البعد عن الإكراه على الإسلام، «وقد روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله تعالى بعث محمد (ص) بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إلي قريب، قال عمر: اللهم أشهد، ثم تلا: «لا إكراه في الدين»⁽¹⁶⁰⁾.

2- تفكير غير خاضع للتقليد:

إن الأساس في الاعتقاد هو الاقتناع العقلي القائم على التفكير، لذا فالقرآن يعتمد في إقناع الناس بالإسلام على استشارة تفكيرهم، قال تعالى: «قل أنظروا ماذا في السموات والأرض»⁽¹⁶¹⁾. وقوله: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»⁽¹⁶²⁾، ويقول الإمام محمد عبده: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين وأن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به»⁽¹⁶³⁾.

(154) – سورة الكهف، الآية (29).

(155) – سورة الغاشية، الآية (21-22).

(156) – سورة يونس، الآية (99-100).

(157) – سورة يونس، الآية (99).

(158) – محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987،

ص 116.

(159) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 16-17.

(160) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 146-147.

(161) – سورة يونس، الآية (101).

(162) – سورة محمد، الآية (24).

(163) – محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 78.

وقد نهى الإسلام على تقليد الآباء والأجداد وأصحاب السلطة والنفوذ تقليداً أمياً⁽¹⁶⁴⁾، حيث قال تعالى: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ»⁽¹⁶⁵⁾ وقوله عز وجل: «وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»⁽¹⁶⁶⁾.

3- أن يكون حراً بمقتضى دينه:

فلا يمنعه اضطهاد من الظهور بدينه، وإقامة شعائره⁽¹⁶⁷⁾، وقد بلغ التشريع الإسلامي الغاية في تقرير الحرية الدينية للناس عامة مسلمين وغير مسلمين من أهل الكتاب –اليهود والنصارى- وكفل لهم حرية ممارسة شعائرهم، وطقوس دياناتهم، رغم إدانته للانحرافات التي وقع فيها أهل تلك الديانات⁽¹⁶⁸⁾، وبذلك ففي البلاد الإسلامية للمشرك البقاء على شركه، وللإهودي حرية ممارسة شعائره والتمسك بعقيدته، وللمسيحي كذلك من غير اعتراض من أحد، سواء أدى شعائره بطريقة سرية أو علنية، وله أن يتعلم بمدرسته ما يشاء ويكتب ما يشاء، ويقارن بين عقيدته وغيرها من العقائد لكن ذلك كله في حدود النظام العام للدولة الإسلامية⁽¹⁶⁹⁾، ومراعاة شعور المسلمين.

وقد حرص الرسول (ص) على تطبيق هذا المبدأ عملياً بنفس مضمونه المقرر نظرياً، وهو ما قد تم بالفعل سواء في عهد الرسول (ص) أو بعده، والأمثلة عديدة على ذلك منها ما جاء في كتابه لنصارى نجران، وعهد عمر بن الخطاب لأهل البلقاء⁽¹⁷⁰⁾.

ولقد قرر الإسلام لحماية حرية العقيدة طريقتين:

1- إلزام صاحب العقيدة نفسه على حماية عقيدته، والدفاع عنها، حتى ولو اضطر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر إذا عجز عن حماية نفسه⁽¹⁷¹⁾، لقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيهِمْ كُنْتُمْ، قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا، فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصْرًا.»⁽¹⁷²⁾.

2- إلزام الناس على احترام حق الغير في اعتقاد ما شاءوا، وترك ما يريدون، فليس للإنسان أن يكره غيره على تغيير عقيدته، واعتناق عقيدة معينة، أو إيذائه بسبب أدائه لعبادته⁽¹⁷³⁾.

وهذه الطريقة الثانية تؤكد أن الإسلام قد كفل حرية ممارسة الشعائر الدينية وعمل على حمايتها من خلال إلزام الناس على عدم إيذاء الشخص بسبب أدائه لعبادته واحترام حقه في ذلك.

(164) – وهبة الزحيلي، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، المرجع السابق، ص 38.

(165) – سورة الزخرف، الآية (22).

(166) – سورة البقرة، الآية (170).

(167) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 139.

(168) – عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990، ص 123.

(169) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138.

(170) – ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979، ص 448.

(171) – عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى)، ص 339.

(172) – سورة النساء، الآية (97).

(173) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138-139.

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث

تعد الحرية الدينية أول الحريات التي أعتُرف بها للإنسان في العصر الحديث، فحركة الإصلاح الديني للتححرر من نير الكنيسة الكاثوليكية قادت إلى حروب واضطهادات كثيرة أدت في النهاية إلى الأخذ بحرية الفرد في الاعتقاد بدين أو بمذهب يؤمن به وحرية في مباشرة شعائره الدينية، ومن أهم تلك الحروب حرب الثلاثين عاما التي انتهت بإبرام معاهدة وستفاليا عام 1648م⁽¹⁷⁴⁾.

وتعد هذه المعاهدة الأولى من نوعها لمعالجة بعض جوانب حقوق الإنسان، حيث تناولت حرية ممارسة العبادات داخل أقاليم الدول الموقعة على الاتفاقية⁽¹⁷⁵⁾.

وفي الحقيقة لم يكن القانون الدولي الوضعي يعرف شيئا عن حرية المعتقد قبل القرن (16) م، وهذه الحرية لم تتأكد إلا في القرآن (19) م، في شكل امتيازات للمسيحيين في دول عديدة على رأسها تركيا، وغاية ما سجلوه كتاب القانون الدولي الوضعي الأوائل حول هذه الحركة أن الاختلاف في الدين لا يجب أن يكون سببا لمشروع في إشعال الحروب دون أية إشارة لهذه الحرية في مؤلفاتهم، وفي القرن (17) م، نشأت حرية الاعتقاد في أمريكا الشمالية وعلى الخصوص في مستعمرة "Rhode island" في حين يمكن الإشارة إلى فعل التسامح في أوروبا الذي بدأ يسود بريطانيا باعتباره شكلا بسيطا لحرية ممارسة الشعائر الدينية، ويعود الفضل في تهيئة الجو لميلاد هذا المبدأ إلى فلاسفة القرن (18) م، وخاصة في فرنسا، وهكذا أعلنت الثورة الفرنسية (1789م) وبالتزامن مع إعلان الاستقلال الأمريكي للمرة الأولى في تاريخ أوروبا حرية المعتقد بجميع أثارها، ومما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في مادته العاشرة:

«Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre Public...»⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تأثر واضعو الإعلان -كما سبق القول- بفلاسفة القرن (18)م، وفي طليعتهم جون لوك، وجان جاك روسو، وفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم فولتير مونتيسكو، واستمدت الثورة الفرنسية مفاهيمها من مبادئ وأفكار هؤلاء الفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة والعقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية⁽¹⁷⁷⁾، فقد اعتبر كرومويل هذه الحرية أساسية من قواعد الدستور الذي أراد أن يضعه، بينما

(174) - أنظر:

- مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

- علي خليل إسماعيل الحديثي، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999، ص 28.

(175) - سهيل حسين الفتلاوي، حقوق الإنسان - موسوعة القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 37.

(176) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 203.

(177) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 138.

يعلن فاتنيل وهو من أنصار مدرسة القانون الطبيعي أن الحرية الدينية هي حق طبيعي وغير قابل للاعتداء عليه⁽¹⁷⁸⁾.

ونظرا لأن فلاسفة القرن (18)م قد انتصروا على الاستبداد السياسي الذي كان يمثله الملوك، والأباطرة، والاستبداد الديني الذي كانت تمثله الكنسية فقد أصبح شعارهم: «أقتلوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»، وفي مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين، تبلورت فلسفة حقوق الإنسان الغربية، ويمكننا أن نجمل أهم ما انتهى إليه الفكر الغربي في هذه المسألة في:

1- الدين صلة روحية بين العبد وخالقه، ولا علاقة له بالتشريع، والتربية، والفن؛

2- سيطرة العلمانية أو اللادينية أو فصل الدين عن الدولة في جميع مناحي الحياة؛

ولقد أشار صراحة إعلان الثورة الفرنسية 1789م: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب أرائه، حتى الدينية، شرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون»، وبذلك أخضع الفكر الغربي ممارسة الشعائر الدينية لشرط عدم الإخلال بالنظام العام، وجعلها في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام، وكان من المنطقي أن يتطور مفهوم حرية المعتقد على أساس أن هذا المفهوم جزء من الفلسفة العامة لحقوق الإنسان، فأصبح يعني: «حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء أو ألا يكون مؤمنا بأي دين»⁽¹⁷⁹⁾، كما يعني: " أن الفرد حر في اعتقاد أي دين يشاء، وحر في ممارسة الشعائر الدينية، وحر أيضا في تغيير ديانته"⁽¹⁸⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن معاهدة فيينا لعام 1815م تعتبر خطوة هامة إذ أنها ضمنت الحرية الدينية، ولئن كانت معاهدة فرساي 1919م قد جعلت من حماية الإنسان التزاما على الدول المنهزمة دون المنتصرة، فإن النظام الذي جاءت به كان له أثر هام فيما يتعلق بحماية الإنسان في بعض الدول من خلال معاهدات الصلح، أو ما يسمى بمعاهدات الأقليات التي نظمت قواعد مساواة الأقليات مع الأغلبية أمام القانون، وكفالة الحرية الدينية، وممارسة العادات والتقاليد⁽¹⁸¹⁾.

وبذلك أقرت معاهدات الأقليات التي أبرمت في ظل عصبة الأمم حق الأقلية في التمتع بحرية الدين، أو المعتقد في إطار من التسامح الديني، ومثال ذلك النص على حرية العقيدة للأقلية اليهودية في بولندا، وكذلك الأقلية غير المسلمة في تركيا، ومن جهتها نصت المادة 2/2 من اتفاقية فرساي على حق الرعايا البولنديين في التمتع بممارسة الديانة والعقيدة الخاصة بهم، ولكن بشرط ألا يخل ذلك بالنظام العام، وحسن الآداب⁽¹⁸²⁾.

(178) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

(179) - محمد دراجي، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامه المحافظة على الدين"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 141-142.

(180) - Hyam Maroue, op. cit, p. 72-73., voir aussi :

- Robert Charvin, Jean-Jacques Sueur, Droits de l'homme et libertés de la personne, 2^{eme} édition, Litec, 1997, p. 201.

(181) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 48-49.

(182) - تنص المادة الثانية من المعاهدة على:

ونتيجة لإصرار الأمريكيين على ضرورة بناء السلم على مبدأ احترام حقوق الإنسان، فقد اهتم الرئيس فرانكلين روزفلت بحقوق الإنسان على نحو ما جاء في الرسالة التي بعث بها إلى الكونغرس الأمريكي في 06 جانفي 1941م، ومن بين ما جاء فيها حرية كل شخص في التعبير الإلهي⁽¹⁸³⁾.

ويمكن القول أن حرية المعتقد أو الدين في الفكر الغربي الحديث أصبحت تدور حول:

1- حق الفرد في اعتناق أي دين أو مذهب أو عقيدة جديدة أو قديمة دون تدخل الدولة وهو ما يترتب عليه الحياد المطلق للدولة في مسائل العقائد والأديان من جهة، وإعطاء الحرية التامة للكنيسة في التنظيم، ووضع قواعدها الداخلية بشرط عدم تعارضها مع النظام العام من جهة أخرى⁽¹⁸⁴⁾، وعدم تدخل الدولة في الجانب الروحي هو ضمان لمختلف الديانات المعترف بها⁽¹⁸⁵⁾، وعليه فإن حق الاعتقاد يتضمن مبدأ الحياد الذي يترتب على الدولة اتجاه الاعتقادات المعنوية، حيث أن هذا الواجب يستطرد كل مقاربات سلطة الدولة حول شرعية الاعتقادات الدينية⁽¹⁸⁶⁾.

2- حرية ممارسة الشعائر، والطقوس الدينية داخل أماكن العبادة وخارجها؛

3- الحرية في التعبير عن العقيدة والديانة، والدعوة لها ضمن أسس حرية الرأي؛

4- حرية الشخص في ترك دينه وتغييره بدين آخر، أو ترك الدين مطلقا إلى الإلحاد؛

5- عدم إجبار الأطفال على اعتناق دين الأبوين؛

6- عدم التمييز بين الناس بسبب دياناتهم أو اعتقاداتهم تطبيقا لمبدأ المساواة؛

7- فصل الدولة عن الدين الذي ينحصر في العلاقات الشخصية⁽¹⁸⁷⁾.

وسنتناول فيما يأتي أهم المواثيق الدولية والإقليمية (الفرع الأول)، وكذا بعض الدساتير التي كرس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية (الفرع الثاني).

«Tous les habitants de la Pologne auront droit au libre exercice, tant Public que privé de toute foi religion ou croyance, don't la Pratique ne sera pas incompatible avec l'ordre Public et les bonnes moeurs».

(183) – أنظر في ذلك:

- عمار رزيق، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة قسنطينة، 1998، ص 12.

- نعيمة غالية، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية -التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية-"، في مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد 2، 2007، ص 164.

(184) - Robert Jacques, Libertés et droit Fondamentaux, 5^{ème} édition, Dalloz, 1994, p. 284.

(185) - Idem, p. 286.

(186) - Frédéric Sudre, Droit européen et international des droit de l'homme, 9 édition, puf, p. 511.

(187) – محمد دراجي، المرجع السابق، ص 142.

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية والإقليمية

لقد عُنيت المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية بحقوق الإنسان وحرياته العامة ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باعتباره من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها والاعتراف بها، لذا سنتعرض لهذا الحق في كل من المواثيق العالمية ثم الإقليمية فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية

هناك العديد من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان تناولت الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعضها:

1- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945م:

يعد ميثاق الأمم المتحدة الوثيقة الدولية الأولى، ذات الطابع العالمي أو شبه العالمي التي تضمنت النص على حقوق الإنسان وحرياته،⁽¹⁸⁸⁾ فبعد انتهاء الحرب العالمية II كان من الضروري على الشعوب أن تبحث عن وسيلة تحافظ بها على الأمن والسلم، وتكفل للبشرية حقوقها وحرياتها⁽¹⁸⁹⁾. ولذلك صدر ميثاق الأمم المتحدة في يوم 1945/06/26م، وأصبح نافذاً بمجرد المصادقة الدولية عليه اعتباراً من يوم 1945/10/25م ودخلت حقوق الإنسان دائرة القانون الدولي الوضعي وأصبحت لها قيمة عامة بالنسبة لجميع الدول الأعضاء في المجتمع الدولي، إذ يشير الميثاق في العديد من مواده إلى التزام الدول الأعضاء بالعمل مجتمعة، أو على أفراد بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة لتقرير الالتزام العالمي والواقعي لحقوق الإنسان⁽¹⁹⁰⁾.

وقد بينت المادة الأولى أهداف الأمم المتحدة وجعلت من بين أهدافها «... وعلى تعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز»، كما تم الإشارة إلى موضوع حقوق الإنسان في المادة 13 من الميثاق: «... الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز».

كما نصت الفقرة ج من المادة 55 من الفصل التاسع على: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين...»، وأخيراً نصت المادة 76 في الفقرتين (ج، د) منها على التشجيع على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية...». وبذلك يؤكد ميثاق الأمم المتحدة في أكثر من مادة مبدأ المساواة ومنع التمييز العنصري بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين.

(188) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 52.

(189) – أحمد هنية، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، العدد 3، 2003، ص 44.

(190) – أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 44.

كما يتضح من نص المادة 55 من الميثاق أن النص على عدم التمييز في المعاملة بين الأفراد هو نوع من الحماية للجميع دون النظر للجنس أو اللغة أو الدين، حيث أن المساواة في التعامل هي مقصد من مقاصد الأمم المتحدة، تسعى بأجهزتها على العمل لتأكده فالجميع سواسية، ولا تمييز لإنسان على آخر، فالجميع له كافة الحقوق والحريات طالما انطبق عليه وصف الإنسان، فلا عبرة بالإقليم الذي يقطنه أو اللغة التي يتحدث بها أو الدين الذي يعتنقه، فمعيار الإنسانية هو الحكم⁽¹⁹¹⁾.

على أن نصوص الميثاق ظلت صفتها القانونية ولمدة طويلة من الزمن محل شك في الأوساط الفقهية، وأهم ما يؤخذ على الميثاق هو أنه جاء خالياً من أي تعريف لمضمون الحقوق والحريات الأساسية الواجب ضمانها، وخالياً كذلك من النص على آلية للرقابة على مدى احترام تلك الحقوق والحريات، وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته الأمم المتحدة في بناء القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽¹⁹²⁾. فقد فشلت في حل العديد من المشاكل الدولية العالقة ولم تستطع منع الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في العالم⁽¹⁹³⁾.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:

أمام النقائض والانتقادات التي وجهت إلى ميثاق الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان وقصد تدارك النقص، قام المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في أول دورة له بإصدار قرار تم على أثره إنشاء لجنة لحماية حقوق الإنسان والتي قامت بوضع مسودة الإعلان العالمي، وهو المشروع الذي أحالته عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة وصوتت عليه بالإجماع في 10 ديسمبر 1948م⁽¹⁹⁴⁾.

وتضمن الإعلان ديباجة وثلاثين مادة، ويقوم على مرتكزات أساسية تنبع منها كافة حقوق الإنسان هي الحرية، والمساواة، وعدم التمييز والإخاء⁽¹⁹⁵⁾.

وقد أحدث الإعلان تأثيراً قوياً في العالم حتى أصبح أشهر من الأمم المتحدة، وأكثر منها تأثيراً على المجتمع الدولي، وعلى التشريعات الوطنية في العديد من الدول، ورغم تعريفه لحقوق الإنسان وتحديداتها، فإن الجدل مازال قائماً حول القيمة القانونية والصفة الإلزامية لهذا الإعلان، فهو لا يتضمن ضمانات لصالح الأفراد ولا جزاءات ضد الدول وبذلك يعد عديم القيمة من الناحية القانونية، رغم تمتعه بقيمة أدبية، ومهما يكن فالإعلان يعتبر خطوة هامة في طريق تعزيز وحماية حقوق الإنسان⁽¹⁹⁶⁾.

(191) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 38.

(192) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 14، 16.

(193) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 45.

(194) - أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 46.

(195) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 56.

(196) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 46.

وقد نصت المادة الثانية من الإعلان على أن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع لاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين...».

كما أوجب الإعلان أن يكون لكل شخص حرية الدين، وبذلك يكون الإعلان قد كرس هذه الحرية فنص عليها في المادة الثامنة عشرة منه والتي جاء فيها: « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير الديانة أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم، والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك سرا أم مع جماعة».

ويتبين من هذا النص أن الإعلان حرص على التأكيد على حرية الإنسان في الفكر وإعماله، في جميع مناحي الحياة، والحق في الفكر والوجدان يرتبط بحقوق أخرى هي نتاجه منها حرية الدين، أي حرية الإنسان في أن يعتنق الدين الذي يقتنع به عقله وفكره، لكون العقيدة أمرا داخليا معنويا، ويترتب على هذا الحق وتلك الحرية الحق في تغيير الدين أو المعتقد، أي للشخص الحق في اعتناق دين ما ثم يحيد عنه ويعتق غيره يرى فيه قناعاته، كما له حرية إظهار دينه أو عقيدته وذلك بالتعبد والممارسة بإقامة الشعائر الدينية سواء أكان أدائها في مجموعات أو بصفة فردية، وسواء في العلنية أم في الخفاء بما لا يتعارض مع القيود التي توجبها القوانين⁽¹⁹⁷⁾.

غير أن نص الإعلان على حق الشخص في تغيير دينه يقتصر على غير المسلم، ذلك أن غير المسلم يستطيع أن يغير دينه مهما كان هذا التغيير، أما في الدول الإسلامية فإن المسلم لا يستطيع أن يغير دينه إلى دين آخر، ذلك لأن هذا التغيير يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

لهذا فمفهوم الحرية الدينية في الدول الإسلامية هو حق ممارسة الشعائر الدينية أو تغيير المذهب داخل الدين الواحد، وليس تغيير الدين من الإسلام لغير الإسلام⁽¹⁹⁸⁾.

وتحريم الإسلام على المسلم تغيير دينه ينطلق من رغبة الإسلام في المحافظة على الأسرة المسلمة من الانحلال بفعل الاختلاف الديني بين أعضائها، ومن هنا فإن مبدأ حرية العقيدة يمكن تقييده لأسباب متعددة، فممارسة هذه الحرية ليست مطلقة إنما يمكن فرض قيود مشددة وضوابط صارمة لأي اعتبارات يمكن إثارتها لتبرير ذلك⁽¹⁹⁹⁾.

3- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 م: ⁽²⁰⁰⁾

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان من الضروري التفكير في وسيلة أكثر ملائمة لضمان وحماية حقوق الإنسان، وهي الاتفاقيات على اعتبار أنها المصدر التقليدي الذي من شأنه أن ينتج آثار قانونية ملزمة للدول متى تم التصديق عليها⁽²⁰¹⁾.

(197) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 30-31.

(198) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 158-159.

(199) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 97.

(200) - فيما يتعلق بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية أنظر:

- عمار رزيق، المرجع نفسه، ص 48-59، 75-78.

وكان نتيجة ذلك أن اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م ثلاث موثيق بشأن حقوق الإنسان ذات أهمية بالغة في تاريخ القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهي الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، بالإضافة إلى البروتوكول الاختياري الأول والملحق بالاتفاقية الثانية⁽²⁰²⁾ ولكن الأمر تطلب عشر سنوات أخرى لتصبح الاتفاقيتين نافذتين⁽²⁰³⁾، ودخلت الاتفاقية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية حيز التنفيذ في 23 مارس 1976م⁽²⁰⁴⁾، وهي تتألف في ديباجة وثلاث وخمسين مادة.

إن حرية المعتقد تعتبر من الحريات الفكرية، وعبر عنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بحرية التفكير والوجدان والدين، ولقد نص هذا العهد على الحق في حرية العقيدة والعبادة في المادة 18 منه على أن:

1- « لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حده.

2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين، أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية لأولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعتهم الخاصة».

لقد جاءت الفقرة الأولى من هذه الاتفاقية شبه مطابقة المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فضلا عن ذلك فإنها احتوت على ثلاث فقرات أخرى ميزتها عما ورد في المادة 18 من الإعلان، حيث بينت بشكل مفصل حق الفرد في حرية اعتناق الدين أو المعتقد الذي يختاره دون أي إكراه بمعنى أن حرية الدين أو المعتقد لا يجوز تقييدها وهذا وفقا للمادة 2/18، كما نصت على ذلك المادة 2/4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وبعد أن تم النص في الفقرة الأولى من المادة 18 على حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده جاءت الفقرة الثالثة من نفس المادة وأعطت الحق للدول الأطراف في المعاهدة التحلل من بعض فقرات

(201) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(202) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 47.

(203) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(204) – سعد الشرقاوي. "التمييز وحماية الأقليات في الميثاق الدولية والإقليمية"، في مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، العدد 61، 1991، ص 22.

تلك المادة في حالة الضرورة، والتي تهدف لحماية الأمة وصيانة مصالحها لكن مع الإلحاح على مسألة عدم إخضاع حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقد إلا للقيود التي يفرضها القانون.

أما الفقرة الرابعة فقد أكدت على احترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تماشياً مع معتقداتهم الخاصة. ويجد هذا الحق جذوره في المبدأ الذي أكد عليه إعلان حقوق الطفل الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1989/11/20م، والقاضي بأن مسؤولية تربية الأولاد وتعليمهم يرجع في المقام الأول إلى الوالدين حيث ينبغي عليهما ممارسة هذا الحق بما يحقق المصلحة الفضلى للطفل⁽²⁰⁵⁾. كما تناولت هذا الحق المادة 2/1/5 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م⁽²⁰⁶⁾.

ونشير في هذا الصدد إلى أن الدول بموجب اتفاقيات حقوق الإنسان ملزمة بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة ما سواء في التعليم العام أو الخاص، فإذا كان التعليم العام قد اشتمل على تدريس دين معين أو عقيدة معينة تكون هذه الدولة قد انتهكت حق الآباء في حصول أبنائهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم ما لم تنص القوانين المطبقة في هذه الدولة على بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء، غير أن هذا الحق للآباء مقيد بعدم جواز اختيار الآباء تعليمًا لأبنائهم يناقض حقوق الإنسان⁽²⁰⁷⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أنه يتفرع عن حرية الفكر والوجدان والدين حق الاستنكاف الضميري وهذا الحق يستمد ضمناً من نص المادة (18) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ويتمتع الشخص بموجب هذا الحق برفض أداء الخدمة العسكرية، أو بأية التزامات قانونية مشابهة تخالف معتقداته أو ديانته، وقد أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تطبيقها العام رقم 66 (48) بشأن المادة (18) من العهد أن حق رفض أداء الخدمة العسكرية يستمد من المادة (18) من العهد. على أساس أن استخدام القوة بغرض القتل يمكن أن يتعارض بشكل كبير مع حرية الوجدان والحق في إظهار الدين أو العقيدة، وقد تم الاعتراف بهذا الحق من قبل العديد من الدول في قوانينها لذلك لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً على أساس طبيعة معتقداتهم الدينية أو غير الدينية التي تمنعهم من القيام بالخدمة العسكرية الإجبارية⁽²⁰⁸⁾.

(205) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274.

(206) – أنظر: محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(207) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274، 313.

(208) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، ص 273-274.

كما رأت هذه اللجنة أنه يجوز للدول الأطراف بموجب المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المطالبة بخدمة ذات طابع عسكري، وخدمة وطنية بديلة في حالة الإستنكاف الضميري على ألا تنطوي هذه الخدمة على تمييز⁽²⁰⁹⁾.

4- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981م:

نظرا لتعدد الموضوع الذي تعالجه المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وللإعتبارات السياسية اللصيقة به لم يصبح محلا لإتفاقية دولية حتى الآن، وبعد 20 سنة من مناقشات وكفاح وعمل شاق تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بدون تصويت عام 1981م إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد⁽²¹⁰⁾، بموجب قرارها 55/36⁽²¹¹⁾، ونشرته في 25 نوفمبر 1981م⁽²¹²⁾.

وقد أشارت ديباجة الإعلان على تشجيع الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحياته الأساسية للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو الدين، ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان جميعها تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والدين والمعتقد، وأن إهمال وانتهاك هذا الحق قد جلب على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا وآلاما بالغة، حيث يتخذ هذا الحق كوسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ويؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب، وأنه من الواجب احترام الحق في حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة كاملة، مع تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين أو المعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام هذا الحق لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها التي لها صلة بهذا الموضوع، وكذا أغراض ومبادئ هذا الإعلان إذ تؤمن بأن هذا الحق يجب أن يسهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة والصداقة بين الشعوب والقضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري. وقد تضمن هذا الإعلان 8 مواد⁽²¹³⁾.

وقد جاء في المادة الأولى منه:

- 1- « لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر، والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهرًا أو سرًا.
- 2- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

(209) - لمزيد من المعلومات حول الخدمة البديلة أنظر:

- أمير فرج يوسف، موسوعة حقوق الإنسان - طبقا لأحدث الإتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة من الأمم المتحدة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص334-338.

(210) - "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، ص1، متوفر بالموقع: www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

(211) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

(212) - سعاد الشرفاوي، المرجع السابق، ص 31.

(213) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

3- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما يفرضه القانون في حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية».

كما تنص المادة الثانية على أن:

« **1-** لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أية دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

2- في مصطلح هذا الإعلان، تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، أي ميز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

- أما المادة السادسة (06) من الإعلان فقد بينت الحريات التي يشملها الإعلان وتتعلق بحرية العقيدة والعبادة وقد جاء فيها:

« وفقا للمادة (01) من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة (03) من المادة المذكورة يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد -فيما يشمل- الحريات الآتية-

1- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما وإقامة وصيانة أماكنهم لهذه الأغراض.

2- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

3- حرية واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

4- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

5- حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

6- حرية إلتماس مساهمات طوعية، مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات.

7- حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة لهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

8- حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

9- حرية إقامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي».

ونشير إلى أن الإعلان نص في مادته (03) بأن التمييز على أساس الدين أو المعتقد يشكل إهانة للكرامة الإنسانية وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان

والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان بوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسليمة بين الأمم⁽²¹⁴⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أنه ومع افتقار هذا الإعلان إلى الطبيعة الإلزامية إذ لا يتضمن النص على آلية للإشراف في تنفيذه إلا أنه ما زال يعتبر أهم تقنين معاصر لمبدأ حرية الدين أو المعتقد⁽²¹⁵⁾.

5- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 نوفمبر 1989م اتفاقية حقوق الطفل بقرارها 25/44، ودخلت حيز التنفيذ في 02 سبتمبر 1990م، وقد صادقت على الاتفاقية 191 دولة مع إبداء العديد من الدول التحفظات، وتعد هذه الاتفاقية أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان انضماماً حيث انضمت إليها كل دول العالم باستثناء دولتين هما الصومال والولايات المتحدة الأمريكية، ويعد إبرام الاتفاقية خطوة هامة نحو حماية حقوق الطفل⁽²¹⁶⁾.

وتضم الاتفاقية مقدمة و 54 مادة مقسمة إلى ثلاث أجزاء:

وقد نصت المادة 14 من الاتفاقية على:

«1- تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.

2- تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين وكذلك، تبعاً للحالة، الأوصياء الشرعيين عليه في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة.

3- لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون واللازمة لحماية السلامة العامة والنظام أو الصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين»⁽²¹⁷⁾.

وخلاصة القول أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يتيح للطفل الحق في اعتناق أي دين أو تغيير دينه لأي دين آخر، وفي نفس الوقت لا يهدر حق الآباء والأوصياء القانونيين في توجيه أطفالهم خاصة في مرحلة ما قبل 18 سنة، بشرط أن يمارس الطفل حقه في اعتناق أي دين وممارسة شعائره الدينية وطوقه في حدود القانون، وما وضعه من قيود لصالح النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو السلامة العامة، وهي قيود ترد على جميع الأنشطة الإنسانية في إطار أي مجتمع منظم في العالم. ونظراً لأن نص المادة 14 من الاتفاقية يخالف الشريعة الإسلامية فقد تحفظت الدول الإسلامية عليه عند التصديق على هذه الاتفاقية باعتبار ذلك واجبا عليها⁽²¹⁸⁾.

(214) – أنظر بقية مواد الإعلان 4، 5، 7، 8 في : محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(215) – "حرية الدين أو المعتقد"، المرجع السابق، ص 2.

(216) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004، ص 69، 72.

(217) – لنص الاتفاقية كاملاً أنظر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989.

(218) – منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 116.

وعلى سبيل المثال تصديق الجزائر على هذه الاتفاقية جاء مرتبطا بتصريحات تفسيرية أوردتها بشأن العديد من المواد فبالنسبة للتصريح التفسيري بشأن المادة 2/1/14 من الاتفاقية نجد أن الحكومة الجزائرية تصرح بأنها تفسر هذه الفقرات آخذة في الاعتبار الأسس الرئيسية للنظام القانوني الجزائري، وعلى وجه الخصوص الدستور الجزائري، الذي ينص في مادته الثانية على «أن الإسلام دين الدولة» وينص في مادته 35 على أنه: «لا مساس بحرية المعتقد وحرمة الرأي»، وكذلك القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 جوان 1948م والمتضمن قانون الأسرة والذي ينص في مادته (62) على ضرورة تربية الولد على دين أبيه⁽²¹⁹⁾.

هذا وقد دعت المادة الثلاثون (30) من الاتفاقية على ضرورة احترام حق الطفل المنتمي إلى المجموعات والأقليات الإثنية أو الدينية أو اللغوية أو السكان الأصليين في التمتع بممارسة مظاهر ثقافته واستعمال لغته والقيام بشعائره الدينية وفي هذا تشجيع على تأسيس المعاهد التعليمية الخاصة التي تتيح لأطفال هذه الطوائف والأقليات ممارسة حقهم السابق بحيث تحل هذه المعاهد محل المعاهد النظامية التي تقيمها الدولة، بما يمكن الأطفال من التمتع بممارسة معالم ثقافتهم المختلفة⁽²²⁰⁾.

ونشير إلى أن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م قد تناول هذا الحق للطفل والخاص بحرية الدين أو المعتقد في مادته الخامسة (4/3/1/5)⁽²²¹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق الإقليمية

لقد اهتمت المنظمات الإقليمية بحقوق الإنسان لذا صدر عنها مواثيق واتفاقيات إقليمية تعترف فيها بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وقد عالجت هذه المواثيق والاتفاقيات الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

1-الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية لعام 1950م:

وقعت دول مجلس أوروبا في 04 نوفمبر 1950م على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ودخلت حيز التنفيذ في 03 سبتمبر 1953م، وانضم إلى الاتفاقية جميع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، وتتكون الاتفاقية من مقدمة و59 مادة، بالإضافة إلى عدة بروتوكولات مضافة للاتفاقية⁽²²²⁾.

(219) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 86.

(220) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 152.

(221) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(222) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 33-34.

وقد نصت على حرية الدين أو المعتقد المادة التاسعة (09) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيث جرى نصها على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو بالاجتماع مع الآخرين بصفة علنية، أو في نطاق خاص.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانتها أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحياتهم».

يتضح من خلال الفقرة الأولى لهذه المادة أن هذا الحق العام "حق الاعتقاد" يحمي الخصوصية الذاتية للفرد في مجال الاعتقاد الشخصي والإيمان الديني أمام أية محاولة للتقييد والحد، إذ يعتبر المشرع الأوروبي أن الحرية الدينية "أحد العناصر الهامة المساعدة على تشكيل هوية المؤمنين ومفاهيمهم عن الحياة"⁽²²³⁾.

لكن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وإن لم تنص على تقييد حرية الدين أو المعتقد، إلا أنها في فقرتها الثانية من ذات المادة (9) أخضعت حرية إعلان الدين لمجموعة من القيود.

ونلاحظ أن هذه المادة جاءت تكريسا للعلمانية السائدة في أوروبا، وهذا راجع للخلفية التاريخية للحياة الأوروبية التي عانت من ويلات الكنيسة وتدخل رجال الدين في الحياة العامة بجميع مجالاتها وما نتج عن ذلك من ظلم وبطش مما أدى إلى اندفاع المجتمعات الأوروبية للتخلص من هذا الوضع وكسر هذه القيود سواء كانت دينية، أو أخلاقية، أو غير ذلك، والاتفاق على نقل فكرة العلمانية من النظرية إلى الجانب الواقعي التنظيمي المرتبط بالجزاء المفروض على كل شخص يخالف أحكام هذه الاتفاقية⁽²²⁴⁾.

2- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م:

صدرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في سان خوسيه في 1969/11/02م في إطار منظمة الدول الأمريكية ودخلت حيز التنفيذ في 18 يوليو 1978م وهي ملزمة فقط للدول الأطراف وتتألف الاتفاقية من مقدمة و 82 مادة.

ولقد تعرضت المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لحرية الضمير والدين والمعتقد حيث نصت على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقده أو تغييرهما وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه، أو معتقده ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سرا وعلانية.

(223) - Frédéric Sudre, op. cit, p. 510

(224) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 102.

2- لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقداته أو في تغييرهما.

3- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء والأوصياء حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفرُوا لأولادهم أو القاصر من الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقا لقناعتهم الخاصة».

3- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:

تمت المصادقة على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في القمة المنعقدة بالعاصمة الكينية نيروبي سنة 1981م، بعد مناقشات واسعة داخل المنظمة، ودخل الميثاق حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م بعد أن وافق عليه أكثر من نصف الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، ويتكون الميثاق من ديباجة و68 مادة.

وقد أكد الميثاق على ضرورة إزالة كافة أشكال التفرقة ولاسيما تلك القائمة على أساس الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، وواجب النهوض بحقوق وحريات الإنسان والشعوب وتوفير الحماية اللازمة لذلك، كما أكد الميثاق على التمسك بكافة المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي أقرتها المنظمة⁽²²⁵⁾.

ولقد حرص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان على التأكيد على حق الشعوب الإفريقية في حرية العقيدة وممارسة الشعائر، حيث نصت المادة الثامنة من الميثاق على أن: «حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام».

4- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م:

لقد كان أول مشروع لميثاق حقوق الإنسان في العالم العربي في 1971م، وقد تم عرضه على الدول لإبداء تعليقاتها بشأنه، وبالفعل وبعد تلقي تعليقات 8 دول، قامت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان بإعداد مشروع جديد للميثاق في 1985م، والذي أخذ بعين الاعتبار الملاحظات والتعليقات التي أرسلتها الـ 8 دول المشار إليها، لكن مجلس الجامعة رفض هذه النسخة الجديدة للمشروع، وظهر مشروع جديد تم تحضيره في القاهرة في 1993م من قبل اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان لكن الغريب هو أن المشروع "أعاد حرفيا" الديباجة. والـ 39 مادة الواردة من ذي قبل في مشروع 1985م،

(225) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 89.

كل ما حدث هو تغيير ترتيبها وإضافة 4 مواد جديدة إليها (هي المواد: 40، 41، 42 و 43)، وهذه المرة قام مجلس الجامعة العربية بتبني هذا المشروع في 15 سبتمبر 1994م⁽²²⁶⁾.

- لكن ما حدث هو أن مشروع 15 سبتمبر 1994م لم توقع عليه سوى دولة واحدة وهي العراق (لكنها لم تصادق عليه)، كما لم تنضم إليه أي دولة عربية، لذا قامت اللجنة العربية الدائمة (وهي المؤهل الوحيد فيما يتعلق بمشروعات حقوق الإنسان) خلال دورتيها الاستثنائيتين (جوان وأكتوبر 2003م) "بعصرنة" الميثاق حتى يصبح أكثر إقناعاً للدول العربية، وبرأي الأستاذ نبيل معماري، فإن هذه العصرنة تعد تراجعاً إلى الوراء مقارنة بما كان عليه مشروع 1994م (يعتبر مشروع 2003م هو نسخة جديدة لمشروع 1994م). لذا يبدو أن نسخة 2003م قد لا تكون أكثر إقناعاً من ميثاق 1994م، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن رفض المصادقة على مشروع 1994م قد برر من قبل عديد من الدول العربية مثل: (الإمارات العربية، البحرين، عمان، السعودية، الكويت، اليمن، السودان) بارتباطها بالشرعية الإسلامية، ومن ثمة فإنه بتبني إعلان دكا (1983م) وإعلان القاهرة (1990م) حول حقوق الإنسان في الإسلام، حصلت هذه الدول على مبرر جديد لرفض الميثاق في صورته المعاصرة (2003م)⁽²²⁷⁾.

وبعد مناقشات مستفيضة مع عدد من الخبراء العرب، وعبر لجان جامعة الدول العربية تم إقرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان في القمة العربية الـ 16 المنعقدة بتونس في قرارها رقم 270 المؤرخ في 23 ماي 2004م، وقد دخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في نفس تاريخ إقراره (2004/5/23م) بعد أن صادفت عليه 7 دول (هي الأردن، لبنان، البحرين، سوريا، فلسطين، ليبيا، ودولة الإمارات) ويعد الميثاق العربي في صيغته الجديدة لعام 2004م أكثر تقدماً من صيغة مشروع 1994م إلا أن المفوضية السامية لحقوق الإنسان تحفظت عليه في بيان لها صدر يوم 30 جانفي 2008م بسبب الإشارة الخاصة بالصهيونية⁽²²⁸⁾.

يحتوي هذا الميثاق على 53 مادة وجاءت ديباجته مؤكدة على خصوصية حقوق الإنسان في الوطن العربي باعتباره مهد الديانات، وموطن الحضارات كما أشارت إلى أن احترام حقوق الإنسان معيار أصالة المجتمع وأدانت العنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكاً لحقوق الإنسان، كما أبرزت أهمية ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام⁽²²⁹⁾.

(226) – Lique des Etats Arabes/ Le Caire, 15 September 1994, in Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droit.shumains.Org/biblio/TEXTArab.doc>

(227) – Nabil Maamari, «Les droits de l’homme dans le cadre régionale Arabe », dans le cite : www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari.pdf

(228) - عبد القادر أنيس، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوقع بالموقع: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

(229) – عبد الكريم عوض خليفة، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص 153.

- وقد نص الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته 30 إذ جاء فيها: «1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.

2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا»

- ويتضح من خلال هذه المادة أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان كفل حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية وقد جاءت صياغة هذه المادة قريبة من صياغة المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع اختلاف في عدم إيراد الميثاق للفقرة الثانية الواردة في العهد، وكذا إكتفى في الفقرة الأولى منه بإقرار حرية الفكر والعقيدة والدين، ولعل السبب في ذلك أن مفهوم الحرية الدينية في الدول العربية يختلف عنه في الدول الغربية.

- كما نصت المادة 25 من الميثاق على أنه "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى الأقليات من التمتع بثقافتها، واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق".

والملاحظة أن محتوى هذه المادة لا يختلف عن محتوى المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ويكون بذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان قد أقر للأقليات التمتع بحرية ممارسة شعائرها الدينية وفقا للقانون.

5- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990م:

لقد تم إجازة هذا الإعلان في المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية المنعقد في القاهرة في الفترة من 31 جويلية- 4 أوت 1990م، وقد جاء في ديباجته أن الموافقة على إصدار ذلك الإعلان الذي يمثل إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان، هي تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة، تهدف إلى تأكيد حرية الإنسان وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية، والإيمان بأن الحقوق والحريات في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد تعطيلها أو خرقها أو تجاهلها، وأصبحت رعايتها عبادة وإهمالها والعدوان عليها منكراً في الدين⁽²³⁰⁾.

(230) - محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص

وقد نص هذا الإعلان عن عدم التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني، وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى⁽²³¹⁾، كما جاء في المادة العاشرة منه أن: «الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد»، ويتضح أن هذه المادة تتعلق بحرية الاعتقاد فلا يجوز إكراه أي إنسان على اعتناق فكر أو دين ما حتى لو كان دين الإسلام، وفي الوقت نفسه من حق كل إنسان أن يعتقد ما يشاء من فكر أو دين مع الأخذ بعين الاعتبار الأحكام الإسلامية التي لا تجيز للمسلم أن يترك دينه، وإلا اعتبر مرتداً، وفي هذا الخصوص تختلف القواعد الإسلامية عن اتفاقيات حقوق الإنسان.

لكن هذه المادة جاءت غامضة في صياغتها، ذلك أنه قد يفهم منها أنها تمنع فقط ممارسة الإكراه على المسلم لتغيير دينه حيث نصت على أن الإسلام دين الفطرة ثم عادت لتمنع حمل الإنسان على تغيير دينه بمعنى الإسلام، لذلك كان من الأفضل أن تكون صياغة المادة كالآتي: «لكل إنسان حرية الاعتقاد والعبادة دون إكراه». ولا يوجد في هذا النص المقترح أي تعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية التي تحظر على المسلم ترك دينه، ذلك لأنه من المعلوم أن حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني حرية الارتداد⁽²³²⁾، كما أن هذا النص المقترح فيه تكريس لحرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية التي تم إغفالها في نص المادة العاشرة من الإعلان، والتي غالباً ما تثار الإشكاليات حولها.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية

يعتبر دستور الدولة هو قانونها الأسمى الذي يوضح شكل الدولة، وهيكلها، ونظام الحكم فيها، والسلطات العامة، واختصاصاتها، وحقوق الأفراد، وحررياتهم الأساسية، والضمانات الدستورية لهذه الحقوق وتلك الحريات، فهو بذلك الوثيقة الأساسية التي تلتزم بها، وتعمل على أساسها كافة السلطات في الدولة، التشريعية والقضائية، والتنفيذية، وهذا السمو للدستور جاء نتيجة لطريقة وضعه، وإجراءات تعديله لذلك لا يجوز للمشرع الوطني أن يخالف أحكام الدستور في نصوص القوانين، وإذا حدث ذلك قضى بعدم دستوريته، وهي بذلك لا معنى لها⁽²³³⁾.

ونظراً لكون حرية الدين أو المعتقد أعلى القيم المرتبطة بشخص الإنسان، فكان من المؤكد أن يكون مكانها الطبيعي صلب الدساتير، وهو ما درجت عليه الدول باختلاف نظمها وقد استفادت هذه الحرية من موقعها في صلب الدساتير أن انسحبت عليها ذات الحماية التي تؤمن بها الشعوب لمواثيقها الدستورية⁽²³⁴⁾.

(231) – المادة (01) من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.

(232) – وائل أحمد علام، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999، ص 250.

(233) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 45-46.

(234) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية – دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 49.

وستتعرض فيما يأتي إلى تكريس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية، وكذا بعض الدساتير الأجنبية.

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق المكرسة في معظم الدساتير، لذا سنتطرق فيما يلي لدراسة نصوص بعض الدساتير العربية والإسلامية التي ورد فيها النص على هذا الحق.

1- الدستور الجزائري:

تنص المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1989م المعدل عام 1996م على أنه: «لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي»، أي أنه يحق لكل فرد أن يعتنق أي دين أو معتقد، كما له الحق في أن يمارس الشعائر الخاصة بدينه أو معتقده، وذلك لأن العبادة هي من الحقوق والحريات الأساسية⁽²³⁵⁾.

على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الأسس القانونية الرئيسية للنظام القانوني الجزائري وخاصة الدستور الجزائري قبل وبعد تعديله عام 1996م والذي أكد مرة أخرى في مادته الثانية على أن: «الإسلام دين الدولة»، ولنا أن نبحت عن طبيعة الحرية التي استهدفها المشرع الدستوري من خلال إقراره لمبدأ حرية المعتقد في مادته 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م.

ويمكن الإجابة على ذلك من خلال تفحص وثيقة التعديل الدستوري لسنة 1996م⁽²³⁶⁾ حيث ورد في ديباجته في الفقرة الرابعة أن المكونات الأساسية للهوية الثقافية الوطنية هي الإسلام والعروبة والأمازيغية⁽²³⁷⁾ مع إقرار الإسلام دين الدولة في مادته الثانية، أما المادة 3/9 تجعل على عاتق المؤسسات الدستورية واجب عدم الإتيان بتصرفات منافية للخلق الإسلامي وثورة نوفمبر 1954م، في حين تشترط المادة 2/73 التدين بالإسلام ديناً في كل مترشح لرئاسة الجمهورية، بالإضافة إلى المادة 76 المتعلقة باليمين الدستورية، حيث من أولى واجبات رئيس الجمهورية والتي جاء بها على أساس تدريجي للواجبات المقررة في نص اليمين الدستوري احترام الدين الإسلامي. وكذا المادة 4/3/173 المتعلقة بمراجعة الدستور، وإقراره بكيفية صريحة عدم المساس بالإسلام كدين للدولة والعربية كلغة رسمية وطنية.

(235) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 90.

(236) – أنظر المادة 36 والمادة 2 من التعديل الدستوري لعام 1996 تجد أن هناك تناقض.

(237) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 99.

ومن خلال ما تقدم وبالنظر إلى محتوى هذه المواد نجد أن المشرع الدستوري استهدف تدعيم الدين الإسلامي عقيدة وأولويته على حساب الحرية، وهو ما يرتب التزامات على الدولة الجزائرية بوجوب توفير الحماية اللازمة له.

وما يلاحظ في هذا الدستور هو تراجع الحرية الدينية المقررة للأفراد مقارنة بدستور 1963م، ذلك أن المشرع كفل للأفراد حق مزاوله شعائرهم الدينية حسب المادة 04 منه والتي تنص على أن: «الإسلام هو دين الدولة، وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام أرائه، ومعتقداته والممارسة الحرة للشعائر الدينية»⁽²³⁸⁾.

وبذلك نجد أن المادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م، لم تنص صراحة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولكن ذلك لا يعني أن الجزائر لا تكفل هذه الحرية، وإنما النص على حرية المعتقد تستتبع بالضرورة حرية ممارسة الشعائر الدينية، وما يدل على ذلك صدور الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر، ذلك أنه يجب مراعاة العادات والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، وخصوصياته الثقافية، فلا يجوز في بلد يعتنق الإسلام دينا الدعوة إلى الإلحاد أو إنكار أحكام الدين الإسلامي.

2- الدستور السوري:

لقد حرص الدستور السوري على إقرار حرية العقيدة والعبادة حيث نصت المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م على:

«1- حرية الاعتقاد مضمونه، وتحترم الدولة جميع الأديان.

2- تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام».

3- الدستور اللبناني:

تنص المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م على أن: «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضا للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

نلاحظ من خلال هذه المادة أن الدستور اللبناني جعل حرية الاعتقاد مطلقة، ويفسر ذلك بكون لبنان بلد طائفي، وبالتالي فإن حرية العقيدة في لبنان تستتبع حرية الشخص في تغيير دينه أو مذهبه، لذلك فإن قانون 7 جانفي 1951م المتعلق بتغيير وثائق الأحوال الشخصية نص في مادته 41 على: «أن كل طلب يختص بتغيير المذهب أو الدين يوقعه الطالب ويقدمه إلى قلم الأحوال الشخصية في وزارة الداخلية لأجل تصحيح القيد، ويضم إليه شهادة من رئيس المذهب أو الدين الذي يرغب في اعتناقه،

(238) – أنظر المادة 04 من دستور 1963 والمادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996.

فيستدعيه موظف الأحوال الشخصية، ويسأله بحضور شاهدين عما إذا كان يصر على طلبه، فإذا أصر نظم الموظف محضرا بذلك على الطلب نفسه، ثم صحح القيد».

وتكريسا لحرية الاعتقاد يحمي قانون العقوبات حرية ممارسة الشعائر الدينية حيث يفرض عقوبات على كل من يمس بها غير أنه رغم هذا التكريس لحرية المعتقد الديني، وممارسة الشعائر الدينية في لبنان لا بد من الإشارة إلى الآثار السيئة التي يفرضها الواقع الطائفي، حيث يخضع اللبناني في حياته السياسية والاجتماعية لقوانين خاصة تختلف باختلاف الانتماء الطائفي والمذهبي، وهذا الواقع المتناقض أساسا مع الحرية ذاتها، والذي يمنح القوانين المذهبية أولوية في كثير من الأمور الهامة المتعلقة بحياة الفرد يشكل خرقا لمبادئ العدالة والمساواة، ولا ينسجم مع الهدف السامي للحرية الدينية، والتي بدل أن تكون حافز للتقدم تصبح عائقا أمام مسيرة هذا التطور⁽²³⁹⁾.

ولذلك ونتيجة لعيوب النظام الطائفي، وما تعرض له الشعب اللبناني نتيجة الحرب الأهلية، ظهر من يدعو إلى إتباع العلمانية، غير أن رجال الفكر والسياسة والأحزاب اختلفوا في مدى تطبيق فكرة العلمانية، فذهب أغلبهم إلى اتباعها في المجال السياسي فحسب، وإلغاء الطائفية باعتبار ذلك من ضرورات الديمقراطية الصحيحة التي توجب المساواة بين المواطنين في تولي المناصب العامة على أساس الاستحقاق دون تمييز بسبب الدين، ولا احتكار بسبب الانتماء الطائفي⁽²⁴⁰⁾.

4- الدستور الباكستاني:

قرر دستور دولة الباكستان عدم جواز تعارض أي قانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وسرد تحت عنوان المبادئ التي يجب أن تصب في قوانين أهم المبادئ التي يجب أن يقوم عليها النظام الباكستاني من بينها:

حرية اعتناق، وممارسة، ونشر الديانات، والمذاهب الدينية، وتعلمها أو تعليمها، أو إدارة مؤسساتها⁽²⁴¹⁾.

نلاحظ من خلال ما ورد في الدستور الباكستاني فيما يتعلق بعدم جواز تعارض القانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي الوقت ذاته حرية اعتناق الديانات أنه يجوز التحول إلى دين آخر بشرط أن لا يكون في ذلك ردة، ذلك أن هذه الأخيرة تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهي تكون بالنسبة للمسلم فقط، لأن غير المسلم لا يعتبر مرتد إذا بدل دينه.

5- الدستور المصري:

صدر الدستور المصري الحالي في 28 سبتمبر 1971م، وتضمن حقوق وحرريات المواطنين، ومن بينها المساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التمييز، أو التفرقة العنصرية⁽²⁴²⁾، وقد تناولت المادة

(239) – عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 317-318.

(240) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 178.

(241) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 54.

46 منه مبدأ حرية العقيدة، وممارسة الشعائر الدينية، وقد نصت على: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

ويلاحظ تواتر الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، منذ أول دستور مصري (1923م) حيث نصت مادته (12) على أن حرية العقيدة مطلقة، أما المادة (13) منه نصت على أن الدولة تحمي حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام والآداب.

وينتضح من نص المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م أن المشرع اعترف بالحرية الدينية لجميع المصريين مسلمين وغير مسلمين، وهذه الحرية تشمل حرية الاجتماع لممارسة الشعائر الدينية كالمناسبات الدينية مثل الأعياد⁽²⁴³⁾.

غير أن هذا النص يثير التساؤل، فهل خلو دستور 1971م من النص على الضوابط المفروضة على حرية ممارسة العبادات يعني إطلاق هذه الحرية شأنها شأن حرية الاعتقاد؟.

لقد عرض هذا التساؤل على المحكمة الدستورية العليا، وتضمنت إجابتها تحديد المقصود بحرية الاعتقاد من جهة والمقصود بحرية ممارسة الشعائر الدينية من جهة أخرى وكان ذلك بمناسبة الطعن على القرار بقانون رقم 263 لسنة 1960م والمتعلق بحل المحافل البهائية، ووقف نشاطها، وتتلخص وقائع هذه القضية في صدور قرار بقانون (المشار إليه سابقاً) بحل المحافل البهائية وذلك نتيجة إنكارهم لمبادئ الإسلام ونقدهم سائر الأديان السماوية، حيث قام البهائيون بوضع شريعة خاصة بهم تخالف أحكام الإسلام في الصوم والصلاة، ونظام الأسرة، كما أنكروا أن محمداً (ص) هو خاتم النبيين وادعوا النبوة، وادعوا أنهم رسل يوحى إليهم من الله عز وجل⁽²⁴⁴⁾.

ويمكن أن نستخلص من حكم المحكمة العليا عدة مبادئ منها أن حرية الاعتقاد المطلقة والمكفولة دستورياً ودينياً حسب تعديل المادة (2) من الدستور في ماي 1980م هي العقائد السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، والإسلام)، وانتهت المحكمة إلى اعتبار البهائية ليست دين سماوي معترف به، وعليه لا يكفل الدستور هذه الحرية، كما لا يكفل حرية ممارسة شعائرها، أما من حيث ممارسة الشعائر الدينية فقد فسرت المحكمة نص المادة (46) بمقارنته مع النصوص المماثلة له في الدساتير السابقة، حيث أن هذا النص يطلق حرية ممارسة الشعائر الدينية في حين النصوص السابقة تقيدها بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب العامة⁽²⁴⁵⁾، بأن هذا الإغفال لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة ممارسة الشعائر الدينية حتى ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب، حيث أن المشرع اعتبر أنه حتى وإن لم يتم

(242) – قدرى عبد الفتاح الشهاوى، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 579.

(243) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(244) – عبد الحفيظ الشيمي، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى)، ص 282.

(245) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع نفسه، ص 283.

النص على هذا القيد صراحة، فهو أمر بديهي، وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن أغفل النص عليه⁽²⁴⁶⁾ وقد انتهت المحكمة إلى أن القرار الذي نص على حل المحافل البهائية لا يتعارض مع الدستور وخاصة في مادته (46).

وهكذا وضعت المحكمة الدستورية العليا تنظيم لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، فبالنسبة للأولى كفلت في إطار الشرائع السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، واليهودية)، أما بالنسبة للحرية الثانية فقد وضعت على عاتق المشرع ضرورة التوفيق بين ممارسة هذه الحرية من جهة وبين مبادئ دستورية أخرى كالنظام العام، والآداب العامة، وحقوق الآخرين من جهة أخرى⁽²⁴⁷⁾.

كما يجب الإشارة إلى أن المشرع الدستوري أقر في المادة (19) منه أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام⁽²⁴⁸⁾، مما يدل على أن المشرع وضع آلية فعالة لرعاية الحرية الدينية⁽²⁴⁹⁾. كما أنه من ناحية أخرى يحترم الطوائف غير الإسلامية ويتجلى ذلك في خضوع غير المسلمين لشرائعهم الخاصة بهم في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية⁽²⁵⁰⁾.

6- الدستور الأردني:

لقد كفل دستور المملكة الأردنية الصادر عام 1952م في المادة (14) منه حماية الدولة لحرية ممارسة شعائر الأديان، والعقائد الموجودة في الأردن وذلك طبقاً للعادات المرعية في هذه الدولة، إذا لم تكن متعارضة مع النظام العام والآداب⁽²⁵¹⁾، حيث نصت المادة 14 على أن: «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب».

وحرية ممارسة الشعائر الدينية مثلها مثل باقي الحقوق والحريات التي ورد النص عليها في الدستور الأردني ليست مطلقة وإنما مقيدة بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة، غير أن ما نص عليه الدستور الأردني بأن «دين الدولة الإسلام» والذي يعتبر دين الأغلبية للشعب، لا ينقص من الاحترام الواجب للأديان الأخرى الموجودة في الأردن، حيث يبقى أصحاب هذه الأديان يتمتعون بحريتهم في الاعتقاد والعبادة شريطة عدم مخالفتها للنظام العام للدولة الأردنية.

وتفعيلاً لهذه الحرية المكرسة في الدستور، فقد نص قانون العقوبات الأردني على حمايتها وفرض عقوبات على كل من يعتدي على حرية ممارسة الشعائر الدينية⁽²⁵²⁾.

7- الدستور العراقي:

(246) – محمد السعيد عيدا الفتاح، المرجع السابق، ص 142.

(247) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع السابق، ص 284-285.

(248) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(249) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(250) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(251) – هاني سليمان الطعيمات، "مركز الأجانب دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي"، في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 25، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، العدد 2، 1998، ص 335.

(252) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109.

لقد تضمن الدستور العراقي الصادر في 1970/07/16م النص على حرية العقيدة والعبادة⁽²⁵³⁾، فجاءت المادة 25 تكراراً لما سبقها من أحكام واردة في الدساتير العراقية بدءاً من دستور 1925م حيث كفلت حرية الأديان وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين وألا ينافي الآداب والنظام العام.

كما أن مشروع دستور جمهورية العراق لعام 1990م لم يقدم أي جديد حيث قضت المادة 62 منه بكفالة حرية الأديان، وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين، وألا يتنافى مع المصلحة العامة والنظام العام والآداب⁽²⁵⁴⁾.

ونشير إلى أن المادة 7/أ من قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية تنص على أن: «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»⁽²⁵⁵⁾، أما الدستور العراقي الحالي لعام 2005م فقد نص على حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته (43) إذ جاء فيها:

«أولاً: - أتباع كل دين أو مذهب أحرار في:

أ- ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية.

ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون.

ثانياً: - تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها»⁽²⁵⁶⁾.

ويلاحظ أن هذه المادة قد كفلت حرية ممارسة الشعائر الدينية لأتباع كل الديانات والمذاهب، كما نصت على حماية أماكن العبادة. غير أن هذه المادة لم تورد أي قيد على هذه الحرية بالمقارنة مع الدساتير السابقة، واكتف المشرع الدستوري بالتأكيد على دور القانون في تنظيم الحقوق والحريات في المادة 46 التي جاء فيها: «لا يكون تقييد ممارسة أي من الحقوق والحريات الواردة في هذا الدستور أو تحديدها إلا بقانون أو بناءً عليه، على أن لا يمس ذلك التحديد والتقييد جوهر الحق والحرية». ويتبين من هذه المادة كذلك أن المشرع الدستوري العراقي لم يحدد القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ويكون بذلك قد أعطى سلطة واسعة للمشرع الوطني لضبط وتحديد هذه القيود بما يتماشى مع المجتمع العراقي. وهذا من شأنه أن يطرح مسألة التوسع في فرض هذه القيود.

(253) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(254) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 113.

(255) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 318.

(256) - ونشير إلى أن المادة 42 من دستور 2005م العراقي نصت على أن: "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة"، أما المادة 41 منه فقد جاء فيها أن "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون".

وما يمكن قوله هو أن المشرع الدستوري العراقي قد ضمن إلزامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال النص عليه في صلب الدستور، وهنا يأتي دور القضاء باعتباره حامي الحقوق والحريات حتى يتمكن الأفراد من التمتع بها لكن غياب الاستقرار السياسي ومن خلاله الأمني جعل هذه الحقوق والحريات خالية من محتواها، لذلك على الشعب العراقي أن يلعب دوره باعتباره الضمانة الحقيقية لتجسيد هذه الحقوق والحريات على أرض الواقع، ولعل ما فعلته الشعوب الغربية لتحقيق التمتع بحقوقها وحرياتها خير برهان على ذلك⁽²⁵⁷⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية

سنحاول فيما يلي التطرق إلى نصوص بعض الدساتير الأجنبية التي كرست الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

1- دستور الولايات المتحدة الأمريكية:

يمنح الدستور الأمريكي حماية للممارسات الدينية بوجه عام، وقد ورد ذلك في ما يسمى ببند حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحظر إقامة دين رسمي للدولة في التعديل الأول للدستور وقد سن هذا التعديل الذي يضمن أيضاً حرية التعبير والتجمع في عام 1791م مع التعديلات التسعة الأخرى التي تتألف منها وثيقة الحقوق⁽²⁵⁸⁾، وجاء في هذا التعديل أنه: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة. أو من حق الناس في الاجتماع سلمياً. وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

وجاء في توضيح بيلتاسون رئيس المجلس الأمريكي للتربية لنص هذا التعديل أنه: "قامت دول عديدة بإعلان أحد الأديان ديناً (رسمياً) معتمد للبلاد، ودعمته بأموال الحكومة لكن هذا التعديل يمنع الكونغرس من إقامة دين ما أو اعتماده رسمياً في الولايات المتحدة، وقد فسر على أنه يمنع تأييد الحكومة أو دعمها للمعتقدات الدينية، وبالإضافة إلى ذلك لا يجوز للكونغرس إقرار قوانين تحد من العبادة، وحرية الكلام والصحافة، كما لا يحق للكونغرس منع الناس من مطالبة الحكومة برفع الجور الذي يلحقهم من معاملتها غير المنصفة وقد فسرت المحكمة العليا التعديل الرابع عشر على أنه يعني تطبيق التعديل الأول على الولايات فضلاً عن الحكومة الفدرالية، وجميع الحقوق التي يوفر لها هذا التعديل حماية لها حدود، فضمن حرية العبادة مثلاً لا يعني أن على الحكومة السماح بجميع الممارسات الدينية، ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر كان بعض أعضاء طائفة «المورمون» يعتقدون أنه من

(257) – علي عبد الرزاق الزبيدي وحسان محمد شفيق، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 68-69.

(258) – Brain J, "The Démographis of Faith" U. S Département of State/ August 2008/ Volume 13/ November 8, p.13, In : <http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html>.

واجب الرجل الدينية أن يكون له أكثر من زوجة واحدة، وقد قضت المحكمة العليا بأن على أعضاء هذه الطائفة أن ينصاعوا للقوانين التي تحرم تلك الممارسة»⁽²⁵⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن صائغو نص التعديل الأول – وبخاصة جيمس ماديسون- كانوا واعين لحقيقة كون الاختلافات الدينية في أوروبا قادت إلى قرون من النزاعات العنيفة، كما عارضوا أيضا السياسات التي اتبعتها بعض الولايات الأمريكية في ذلك الوقت لفرض قيود على طوائف دينية معينة لصالح كنائس تقرأها أو توافق عليها الولاية، وكان ماديسون بشكل خاص يعتقد أن وضع القيود على حرية العبادة، وجهود الحكومة لإيجاد تماثل ديني ينتهكان حقوقا فردية أساسية، وحسب ماديسون يمكن للمعتقد الديني أن يزدهر بشكل أفضل في بيئة تحمي فيها الحكومة الحرية الدينية، ولكنها لا تدعم المؤسسات الدينية، ويشكل هذان الهدفان أساس بنود التعديل الأول المتعلق بالدين، ورغم ذلك كان هناك اختلاف مهم حول المعنى الدقيق لهذا التعديل، وكانت النتيجة أنه تم ترك الأمر إلى حد كبير للمحاكم لكي تحدد المعنى الدقيق للنص الخاص بـ «إقامة دين وحرية ممارسة الدين»⁽²⁶⁰⁾.

إن الاختلاف المتعلق بحرية الممارسة الدينية شكل جدال كبير، في حين أن المحاكم كانت تقرر باستمرار أن البند يحمي جميع المعتقدات الدينية، إلا أنها تعاملت مع الممارسات والنشاطات بشكل مختلف، وبشكل عام أيدت المحاكم باستمرار أن التعديل الأول لا يعطي للناس المنتمين إلى أي دين حرية مطلقة لتجاهل القانون، غير أن بعض الأحكام منحت استثناءات خاصة لمجموعات دينية من بينها أقليات دينية فعلى سبيل المثال أيدت المحكمة العليا الأمريكية في عام 1943م حق شهود يهوه برفض المشاركة في الاحتفالات الإلزامية لتحية العلم على أساس معتقداتهم الدينية⁽²⁶¹⁾.

وفي الحقيقة فإن كفالة هذا التعديل لحرية ممارسة الشعائر الدينية هي جزء من كفالة حرية الرأي والتعبير، وذلك تماشيا مع مبدأ فصل الدين عن الدولة، وكما يحرص الدستور الأمريكي على حماية هذه الحرية فإن المحكمة العليا كذلك وسعت من نطاق الحرية الدينية⁽²⁶²⁾، حيث أدخلت في معناها بالإضافة إلى حرية العقيدة والعبادة، حرية الدعاية الدينية ففي عام 1938م أصدرت حكما ببطلان قرار إداري يمنع توزيع منشورات دينية تبشيرية من دون إذن سابق، وفي عام 1948م قضت المحكمة بجواز استخدام مكبرات الصوت، والقول بعدم استخدامها إلا بموافقة سابقة من الإدارة هو إجراء مخالف للقانون، وأكدت أن الجهة الإدارية لا تملك سوى تنظيم الساعات التي تستخدم فيها تلك المكبرات، ومكان استخدامها، ومدى ارتفاع صوتها⁽²⁶³⁾.

كما أن المحكمة في أحد أحكامها بصدد الدين. قالت أنها «أمة متدينة» وأنها تكفل حرية العبادة بالشكل الذي يختاره الأفراد، والملاحظ أن هذه الحماية المقررة لحرية الدين وممارسته ليست موجهة

(259) – الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987، ص 45.

(260) – Brain J, Op. Cit, p.13.

(261) – Idem, p.13- 14.

(262) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55- 56.

(263) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

للعقائد الدينية في مضمونها، بقدر ما هي موجهة لحرية الأفراد في الاعتقاد، وهذه الحماية لحرية الاعتقاد يخرج عنها الدين تطبيقاً لمبدأ العلمانية، وهكذا نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تحمي جميع المعتقدات الدينية من السخرية منها غير أنها لا تملك حماية المعتقدات والأديان من حرية الرأي والصحافة ذلك أن المقصود بالحماية حرية الأفراد، وليس الدين في حد ذاته⁽²⁶⁴⁾ ولذلك لا توجد حماية بنفس المستوى للدين في مواجهة حرية الرأي والتعبير، وعلى هذا الأساس لم تسمح المحكمة العليا عام 1952م بإخضاع عرض فلم سينمائي لموافقة الرقيب الذي يمكن أن يرفض عرض الفلم متى عده خارقاً للمعتقدات الدينية⁽²⁶⁵⁾.

2- الدستور الفرنسي:

إن مقدمة الدستور الفرنسي لسنة (1958م) تبين أن الشعب الفرنسي يعلن رسمياً ارتباطه بحقوق الإنسان، وكذا مبادئ السيادة الوطنية مثلما حددها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م، والذي أكدته وأتمته ديباجة دستور (1946م)، ويرجع هذا الحكم إلى أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، ومقدمة دستور 1946م أصبحتا جزءاً لا يتجزأ من دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م⁽²⁶⁶⁾.

وقد نصت المادة العاشرة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (1789م) على أنه: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب آرائه حتى الدينية، بشرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون».

أما مقدمة دستور 1946م، فقد منعت الإضرار بأي شخص في عمله بسبب مبادئه أو آرائه أو معتقداته⁽²⁶⁷⁾.

بالإضافة إلى أن دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م، أعلن بوضوح في مادته الأولى على أن فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية، اجتماعية، وتكفل المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الجنس أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات.

- وهكذا يتضح مما سبق أن الحرية الدينية تجد أساسها في الدستور الفرنسي الحالي، وهذا الأخير تبنى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م ومقدمة دستور سنة 1946م كما أن العلمانية التي نصت عليها المادة الأولى من الدستور الفرنسي تجد تطبيقها في مجال الحرية الدينية من خلال فكرة حيادية الدولة تجاه كل المعتقدات والعبادات في الدولة الفرنسية، وتظهر هذه الحيادية عن طريق التزام قانوني مزدوج حيث يتمتع الأشخاص العموميون عن التدخل في مجال العقائد، والشعائر الدينية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يقومون بمنح القائمين على هذه العقائد،

(264) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55-56.

(265) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

(266) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 104.

(267) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 56-57.

والشعائر الدينية أية معونات قد تبدو لهم أنها بمثابة قطع للحيادية الدينية، حتى وإن كانت هذه المساعدات مخصصة لجزء بسيط من ممارسة العبادات الدينية⁽²⁶⁸⁾.

ويمكن الإشارة إلى أنه منذ أن أعلنت فرنسا بأنها دولة علمانية بموجب القانون الصادر في 1905م يلاحظ أن السلطات الإدارية أصدرت قرارات تقيد من خلالها الحرية الدينية، ويبقى المجلس الدستوري في فرنسا هو الملجأ الذي يوفر نوعاً من الحماية لهذه الحرية⁽²⁶⁹⁾.

3- الدستور الإنجليزي:

على الرغم من أنه لا يوجد في إنجلترا دستور مكتوب، غير أن ذلك لا يترتب عليه إهدار حق من الحقوق، أو حرية من الحريات المنصوص عليها في إعلانات حقوق الإنسان، بالإضافة إلى أن العهد الأعظم لسنة 1225م، ووثيقة الحقوق لسنة 1688م كل منهما تعتبر وثيقة تعبر عن مبادئ تضي عليها ظروف إصدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها، كما أن الحريات العامة كحرية العقيدة وغيرها من الحريات أصبحت متأصلة في نفوس المجتمع الإنجليزي⁽²⁷⁰⁾.

وعليه فقد تم إقرار الحرية الدينية في إنجلترا، حيث لا تعتبر ممارسة أي ديانة أو إنكار الدين جريمة، غير أنه يعد جريمة من جرائم النشر القذف في حق دين معين، كما أن الممارسة العلنية للشعائر الدينية المختلفة تعد أمراً مسموحاً به ولا دخل للعقيدة الدينية في ممارسة الحقوق المدنية والسياسية. وهكذا استقر الحال بإقرار الحرية الدينية والمساواة في إنجلترا⁽²⁷¹⁾.

4- الدستور الألماني:

لقد نص الدستور الألماني على أن حرية الاعتقاد، وكذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مضمونة، ولا يجوز المساس بها، وكذلك حرية القيام بالشعائر الدينية مكفولة⁽²⁷²⁾، وعليه فإن المادة (04) من الدستور الألماني تضمن حرية المعتقد والإيمان La liberté de conscience et de croyance وقد نجم عن هذا التزاوج نظام معقد يحمي في الوقت ذاته الممارسة الدينية، وحرية المعتقد لكل إنسان سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن⁽²⁷³⁾.

5- الدستور الإيطالي:

كفل الدستور الإيطالي لجميع المواطنين الإيطاليين حق ممارسة عقيدتهم الدينية والإعلان عن شعائرها بصورة علنية أو غير علنية بشرط ألا يخل ذلك بالآداب العامة المرعية⁽²⁷⁴⁾، حيث نص على:

(268) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 105.

(269) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

(270) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 57.

(271) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149- 150.

(272) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

(273) – Louis Favoreu et autres, Op.Cit , p.225.

(274) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

«الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرًا أو علانية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة»⁽²⁷⁵⁾.

6- دستور أستراليا:

لا يوجد ميثاق عام للحقوق والحريات في أستراليا، غير أن الدستور كفل الحرية الدينية حيث نص على أنه: «لا يصدر الإتحاد أي قانون يؤسس دينًا أيا كان أو يفرض التقيد بدين أو يمنع الممارسة الحرة، ولا يطلب اجتياز أي امتحان ذي طابع ديني كشرط للأهلية لتقلد مناصب أو مهام عامة تحت سلطة الإتحاد»⁽²⁷⁶⁾.

من خلال هذه المادة يلاحظ أن الدستور الأسترالي كفل مبدأ الحياد في القضايا المتعلقة بالحرية الدينية على المستوى الاتحادي، ولكن الحماية القانونية التي يوفرها هذا النص لهذه الحرية محدودة باعتبارها تسري على السلطة التشريعية للإتحاد دون السلطات الأخرى وخاصة التنفيذية والقضائية، بالإضافة إلى ذلك فإن الحماية الدستورية تسري على الإتحاد فقط، ذلك أن الولايات والأقاليم من الناحية القانونية تتمتع بحرية التصرف في مجال الحرية الدينية بما في ذلك فرض القيود⁽²⁷⁷⁾.

كما أن هذا النص يمنع إقامة دين ما، أو اعتماده رسميًا في أستراليا، ويفسر ذلك بأنه يمنع على الحكومة تأييد أو دعم المعتقدات الدينية، ولا يجوز إصدار قوانين تحد من حرية العبادة، أو تميز بين الأفراد في تقلد المناصب أو المهام العامة بسبب معتقداتهم.

وقد أوصت اللجنة الدستورية الأسترالية عام 1988م المكلفة بالاحتفال بالذكرى المئوية للاستيطان الأوروبي بتعديل نص المادة 116 من الدستور السابق الإشارة إليها حتى تصبح الضمانات الممنوحة لهذه الحرية سارية أيضًا في جميع ولايات الإتحاد وأقاليمه، وكانت نتيجة الاستفتاء الذي أجري عام 1988م رفض مسألة مد نطاق الضمانات الممنوحة للحرية الدينية إلى مجمل ولايات الإتحاد وأقاليمه بأغلبية 69% من مجموع الأصوات⁽²⁷⁸⁾.

7- دستور الاتحاد السوفيياتي سابقًا:

نص دستور الإتحاد السوفيياتي لسنة 1977م على أن: «تضمن لمواطني الاتحاد السوفيياتي حرية الاعتقاد، أي الحق في اعتناق أي دين، وأداء الشعائر الدينية، أو القيام بالدعاية الإلحادية»⁽²⁷⁹⁾. وهذه المادة أعادت روح المادة 124 من دستور 1936م وبشكل جديد والتي نصت على: «لضمان حرية العقيدة الدينية، تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيياتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرية الدعاية الإلحادية».

(275) – المادة 19 من الدستور الإيطالي الصادر سنة 1947.

(276) – المادة 116 من دستور أستراليا.

(277) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 150.

(278) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع نفسه، ص 150.

(279) – المادة 52 من دستور الإتحاد السوفيياتي سابقا الصادر في عام 1977.

ويتضح من نص المادة 52 من دستور 1977م على أنها جاءت متناقضة فبدايتها تناقض نهايتها، حيث أن بداية المادة تنص على ضمان حرية المعتقد، وهو ما يقتضي حرية الفرد في ممارسة هذا الحق، وتمكينه من ذلك بكل الوسائل، أما نهاية المادة فتتص على حرية الدعاية الإلحادية بمعنى حرية المعارضين للأديان بممارسة مختلف نشاطاتهم وبمختلف الوسائل المدعومة من الحكومة، والحزب الشيوعي لاحتقار الدين⁽²⁸⁰⁾، والتصدي لكل ما من شأنه أن ينمي الشعور الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعاقة ممارسة الشعائر الدينية من خلال الإرهاب الفكري، والإعلامي بهدف القضاء على الأديان. وعلى ممارسة شعائرها في النهاية، وذلك تماشياً مع الفلسفة التي قام عليها النظام الروسي وهي الفلسفة المادية الجدلية⁽²⁸¹⁾.

وبذلك على الرغم من الاعتراف الوارد في هذه المادة بحرية ممارسة الشعائر الدينية فإنها لم تكفل حرية الدعاية الدينية، بل كفلت حرية الدعاية اللادينية، فالمشرع السوفييتي أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين، وقد أدى إطلاق الدعاية الإلحادية إلى المساس بجميع الأديان ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن الفلاسفة الشيوعيين يحتقرون الأديان حيث يقول لينين أن الدين "أفيون الشعوب" كما أن الحكومات السوفييتية دأبت على محاربة الأديان فيوضح أحد قادة الحزب الشيوعي "زينوفيف" موقف الحزب الشيوعي من الدين، والقومية، والأسرة، في أحد تقاريره المقدمة إلى مؤتمر الحزب الشيوعي قائلاً: «إن العقبات الرئيسية التي تعترض طريق الثورة العالمية هي الدين، والقومية، والأسرة ولذلك لابد من قمع الأديان، وتحويل الروح الوطنية والقومية إلى فكرة اشتراكية، أما الأسرة فإنها ستصبح بالصيغة الاشتراكية»⁽²⁸²⁾.

كما يمكن الإشارة إلى ما نشرته صحيفة "بونج بلشفيك" حول ذات الموضوع إذ تقول: «أن الوسائل التعليمية ليست الطريقة المثلى التي يمكن بها القضاء على المعتقدات الدينية بل لا بد من اتخاذ إجراءات حاسمة بحظر مزاولة الشعائر الدينية»⁽²⁸³⁾.

ومن هنا يتضح سر وقوف روسيا إلى جانب صرب يوغسلافيا في حملة التطهير العرقي ضد مسلمي البوسنة وكوسوفو وهكذا فالإتحاد السوفييتي السابق، لم يعترف بالحرية الدينية بالمعنى الحقيقي على الرغم من تكريسها في صلب الدستور، وإنما في الحقيقة اعترف بالإلحاد وشعارهم في ذلك "لا إله والحياة مادة" فالشعب السوفييتي خاضع للحزب الواحد ومن يعارض سياسة هذا الحزب يستحق أقصى العقوبات.

(280) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 106.

(281) – هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 180.

(282) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 107-109.

(283) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 108.

وهكذا بعد التطرق إلى حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض المواثيق الدولية والإقليمية وبعض الدساتير الوطنية، نلاحظ أن هذه الحرية تم الاعتراف بها، ومكرسة في معظم الإعلانات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان وكذا في جل الدساتير الوطنية، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة.

غير أنه رغم هذا التكريس والاعتراف بها لا تزال مجتمعات عديدة تعاني من صراعات دينية، وطغيان دين من الأديان على غيره، حيث أن بعض الدول تنص في صلب دساتيرها على دين محدد للدولة، مما يعتبره البعض يشكل تمييزاً ومساساً بحقوق الطوائف الأخرى وحرّياتها، في حين يعتبره آخرون حفاظاً على الخصوصية الثقافية والدينية لكل مجتمع، فلا يعقل مثلاً في دولة مسلمة الاعتراف بحرية تغيير الدين لأن ذلك من شأنه أن يحدث هوة كبيرة بين النص الدستوري والواقع الاجتماعي، مما يجعل هذا الاعتراف يهدد النظام العام للدولة من خلال المشاكل التي ستثور، لذلك تلجأ الدول إلى التحفظ على بعض مواد المواثيق والإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تتعارض مع خصوصية مجتمعاتها، كما أنه لا يمكن أن تفرض الأقلية رأيها على الأغلبية، لأن الأمر يقتضي خضوع الأقلية لرأي الأغلبية دون المساس بحقوق وحرّيات هاته الأقلية.

ولتفادي كل هذه الأمور تلجأ بعض الدول إلى فصل الدين عن الدولة، وتطبيق مبدأ المساواة على الجميع دون تمييز بين دين وآخر أو بين المواطنين والأجانب وهو ما فعلته الدول التي يركز نظامها على مبدأ العلمنة مثل: فرنسا، فنجدها تركز على الجانب المادي وتغفل الجانب الروحي، مما أدى إلى تذبذب في التمتع بهذه الحرية.

كما تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذا التكريس لحرية ممارسة الشعائر الدينية في صلب الدساتير تأتي التشريعات وتفرغ النص الدستوري من محتواه ويعتبر قانون حظر الرموز الدينية خير مثال على ذلك وهو ما سيتم التطرق إليه في القیود.

الفصل الثاني

حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة

الشعائر الدينية

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس من الحريات العامة المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لحرية العقيدة، بل هو حق مقيد طبقاً لنصوص الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان،

والدساتير الوطنية، لأن القول بممارسة الأفراد لهذا الحق على هواهم، وكما تمليه عليهم مصالحهم الذاتية الضيقة يعني اختفاء الدور التنظيمي للدولة، وانتشار الفوضى والاضطراب في العلاقات الاجتماعية، لذا لا بد من وجود ضوابط قانونية تحدد الأطر التي يستطيع الإنسان داخلها، ممارسة هذا الحق، دون أن تتجاوز هذه القيود الأهداف التي وضعت من أجلها باعتبار هذا الحق من الحقوق المحمية.

وعليه، فإن ممارسة هذا الحق تخضع لضوابط معينة تأخذ بعين الاعتبار المحافظة على النظام والاستقرار الداخلي للدولة، وكذا الحالات الإستثنائية التي يمكن لهذه الدولة أن تتعرض فيها لأخطار مفاجئة، ومع أن هذا التنظيم يشكل تقييدا واضحا في أغلب الأحيان، إلا أنه يبقى ضروريا للمحافظة على هذه الحقوق والحريات واستمرارها، وحتى لا تعم الفوضى والاضطرابات.

وسنتطرق فيما يلي إلى ضوابط الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المبحث الأول)، ثم في الظروف الاستثنائية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية

لقد نصت مختلف الاتفاقيات، الدولية منها والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا التشريعات الوطنية على اعتبار حرية العقيدة حق مطلق ولا قيود عليها، كونها عقيدة نفسية معنوية، أما حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهي بالرغم من ارتباطها بحرية العقيدة، إلا أنها حق مقيد يحتاج إلى تنظيم لحماية المصلحة العامة للمجتمع بصفة عامة، ولكن في المقابل اشترطت هذه النصوص الإتفاقية توافر شروط حتى يمكن إعمال هذه القيود.

وسنحاول دراسة أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه (المطلب الأول)، ثم مبررات تقييد هذا الحق (المطلب الثاني) فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

تختلف أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف مصدر التقييد (الفرع الأول)، كما أنه يجب لإعمال هذه القيود أن تتوافر مجموعة من الشروط ليتسنى بذلك للدول الانتفاع ببند التقييد (الفرع الثاني) كل ذلك سنتعرض له فيما يلي:

الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إذا نظرنا إلى الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته، سنجد أن معظمها أوردت قيودا على هذه الحقوق والحريات، لذلك تنوعت أشكال هذا التقييد للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهناك

قيود لها صفة دولية، لأنها ترد في صلب الاتفاقيات، العالمية منها والإقليمية، إضافة إلى القيود التي تقررها السلطات العامة في كل دولة وسنتطرق إلى كل ذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتصرف القيود الدولية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى ما ورد عليه من قيود في الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تنظم إليها عادة أغلبية الدول، فضلاً عن الاتفاقيات الدولية التي تضم في عضويتها دولاً محددة والتي تسمى بالاتفاقيات الإقليمية.

1- الأشكال العالمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

لقد تناولت الاتفاقيات والإعلانات العالمية بالتنظيم قضايا حقوق الإنسان وحرياته والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولم تقتصر هذه الاتفاقيات على تأسيس هذا الحق وإقراره، بل إنها وضعت حدوداً معينة لممارسته والتي تتمثل في وضع القيود اللازمة التي يمكن للفرد في إطارها أن يمارس حقه هذا.

*** الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:**

بعد أن قررت المادة 1/29 أنه على كل فرد واجبات نحو لمجتمع الذي تنمو فيه شخصيته، أوردت في فقرتها الثانية قيوداً على الفرد، إذ نصت «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي» وبذلك أوردت هذه المادة قيدين هما:

- يجب أن تكون القيود الواردة على حقوق الإنسان وحرياته قانونية.
 - يجب أن تكون تلك القيود لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق النظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.
- ومن الملاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اكتفى بوضع المعايير العامة التي يسترشد بها المشرع الوطني، دون تحديد مفصل لها.

لكن في المقابل، تضمنت المادة 30 من الإعلان المشار إليه قيوداً على أطراف عديدة يقتضي منع الدولة أو الجماعة أو الفرد من القيام بنشاط أو إتيان عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحرريات الواردة فيه، فالدول لا تستطيع بناءً على ذلك أن تفرض قيوداً في تشريعاتها على حقوق الإنسان وحرياته الواردة في الإعلان إلا بما يحقق المصلحة العامة.

*** العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م:**

تجدر الإشارة إلى أنه عند إعداد مشروع العهد، كانت إحدى العضلات التي واجهت لجنة حقوق الإنسان هي كيفية إيجاد توازن بين تقديم أقوى الضمانات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبين

صياغة مشروع يلقى تأييدا وإقبالا كبيرا من جانب الدول الأعضاء، لذا أجازت نصوص العهدين للدول الأطراف فرض قيود على ممارسة بعض الحقوق وفقا لشروط معينة⁽²⁸⁴⁾.

وبتفحص نصوص العهد نجد أن معظم الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه، لم ترد مطلقة وإنما صيغت بما يسمح بوجود حدود وقيود عليها، ومن ذلك المادة 3/18 المتعلقة بالقيود الواردة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فلم تجز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

ومن جهة أخرى نصت المادة الخامسة (05) من هذا العهد على ضوابط للتفسير للحد من المبالغة في فرض القيود إذ جاء فيها: «1- ليس في هذا العهد ما يمكن تفسيره بأنه يجيز لأية دولة أو جماعة أو فرد، أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف إهدار أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد، أو تقييدها بدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيه.

2- لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان المعترف بها أو النافذة في أي دولة طرف، بموجب قوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف بحجة أن العهد لا يتضمنها أو أنه يحميها بدرجة أقل».

***إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م:**

لقد تكرر النص على فرض قيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذا الإعلان وفقا للمادة 3/1 والتي جاء فيها " لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية ".

والملاحظ أن هذا الإعلان قد كرر نفس ما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 3/18.

***اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:**

لقد نصت اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل بدورها على قيود للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال المادة 14 التي تناولت حق الطفل في حرية الدين أو المعتقد، إذ جاء في فقرتها الثالثة: «لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون والالزمة لحماية السلامة العامة والنظام والصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين».

2-الأشكال الإقليمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية :

(- عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص74. 284)

لقد تناولت المواثيق والاتفاقيات الإقليمية الخاصة بمجموعة معينة من الدول حقوق الإنسان وحيثياته الأساسية والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من أجل النهوض بحقوق الإنسان وحمايتها من الانتهاك، وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعض هذه المواثيق والاتفاقيات.

***الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م :**

لم تأتي الاتفاقية الأوروبية خالية من القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، بل جاءت بقيود صريحة على ممارسة بعض الحقوق والحريات، إذ قررت المادة 2/9: «عدم جواز إخضاع حرية ممارسة الديانة أو المعتقد للقيود، إلا وفقا للقانون، والتي تعد ضرورية في مجتمع ديمقراطي لحفظ الأمن العام وحماية النظام العام أو حماية حقوق الآخرين وحياتهم».

ومن ناحية أخرى، نصت الاتفاقية في المادة 17 منها على أنه «لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أنه يخول دولة، أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المعترف بها، أو بهدف وضع قيود غير تلك المنصوص عليها في الاتفاقية».

والملاحظ أن هذه المادة تقابل المادة 30 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة الخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

***الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان 1969م:**

إذا نظرنا إلى نصوص الاتفاقية الأمريكية، نجدها أوردت كما هي الحال في الاتفاقية الأوروبية بعض القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، وقد أكدت على ذات المبادئ التي قررتها الاتفاقية الأوروبية بخصوص القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، فبعد أن نصت في المادة 2/12 على عدم جواز تعريض أي إنسان لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقده، استدركت الفقرة الثالثة من نفس المادة بأن أجازت تقييد حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحياتهم، وقد أقرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان نصا خاصا بمضمون القيود الواردة، حيث نصت المادة 30 على أن "القيود المسموح بها بمقتضى هذه الاتفاقية على التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها، وممارستها لا يمكن أن تطبق إلا وفقا للقوانين السارية في إطار المصلحة العامة وتحقيقها للغايات التي من أجلها نص عليها في هذه القوانين".

ويتضح من خلال هذه المادة أن القيود التي ترد على ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها في الاتفاقية لا يجوز تطبيقها إلا بموجب القوانين السارية في إطار المصلحة العامة، وطبقا للغرض الذي فرضت من أجله.

كما أوردت المادة 29 من الاتفاقية ضوابط يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمونة، وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، حيث نصت على أنه:

«أ- لا يجوز تفسير أي نص من نصوص الاتفاقية بما يكون من شأنه السماح لدولة طرف، أو مجموعة من الأفراد أو فرد بإلغاء التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها في الاتفاقية أو بتقييدها بأكثر من القيود التي تم النص عليها في الاتفاقية، أو تقييد أي حق بواسطة تشريع دولة طرف، أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها.

ب- تقييد ممارسة أي حق أو حرية معترف بها، أو تقييد التمتع بذلك الحق أو تلك الحرية بواسطة تشريع دولة طرف أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها...».

ويتبين أن هذا النص يتسم بالعمومية، وعدم التحديد ويقترب من نص المادة 17 من الاتفاقية الأوروبية.

***الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:**

لقد أورد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب قيوداً عامة على الحقوق والحريات التي قررهما، إذ نص في المادة 8 منه على المسوغات الأساسية لتقييد هذا الحق، وحصرها في وجوب احترام القانون والنظام العام.

والواضح أن هذا الميثاق ترك للمشرع الوطني في كل دولة وضع القيود التي يراها ضرورية، حيث لم يحدد كغيره من المواثيق والاتفاقيات المقصود بهذه القيود التي أوردتها. وبذلك يفتح الميثاق الإفريقي المجال لتقييد هذا الحق باعتبار مصطلح النظام العام ذو مفهوم واسع، بل أن بعض الدول الإفريقية تفرض قيوداً على بعض الطوائف الدينية على أساس أنها تمارس بعض المعتقدات غير المشروعة، أو لأنها تعرض الوحدة القومية للخطر، وفي أغلب الحالات يكون فرض مثل هذه القيود له دوافع سياسية⁽²⁸⁵⁾.

***الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 م :**

أما فيما يتعلق بالميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة في تونس سنة 2004م، فإنه لم يخرج هو الآخر عما سارت عليه المواثيق والاتفاقيات السابقة الذكر، إذ جاء في نص المادة 2/30 أنه: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسته شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

ومن جهة أخرى، نصت المادة 43 على الضوابط التي يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمنة وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، إذ جاء فيها: «لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين الداخلية للدول الأطراف

(- نورة بجاوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة 285 الجزائر، 2001، ص 149.

أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صدقت عليها أو أقرتها».

وهذه المادة كذلك تتميز بالعمومية، وينقصها التحديد كما هو الحال بالنسبة للمادة 17 من الاتفاقية الأوروبية، والمادة 29 من الاتفاقية الأمريكية.

ونخلص إلى أن المواثيق والاتفاقيات العالمية والإقليمية تحيل إلى المشرع الوطني مسألة تقدير القيود التي يراها مناسبة للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتكتفي بوضع الضوابط العامة حتى يسترشد بها المشرع الوطني فيما يضعه من قواعد قانونية مقيدة لهذا الحق، وربما يكون هذا المسلك هو الأفضل باعتبار أن المشرع الوطني في كل دولة هو الأكثر دراية بما يصلح من القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات بصفة عامة، فما يصلح في هذا المجتمع، قد لا يصلح لمجتمع آخر، لذا لو كانت تلك القيود محددة وغير عامة لأحجمت معظم الدول عن الانضمام إلى المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وهذا ما يسمى بمرونة القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإعطاء هذا الهامش التقديري للدول يجعلها لا تتردد في الانضمام إلى مختلف الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وفي ذلك ضمان على الأقل للحد الأدنى لاحترام الحقوق والحريات العامة، لكن على المشرع الوطني ألا يفرط في وضع القيود على ممارسة هذا الحق إلا وفق الضرورات الملحة، وبما يحقق المصلحة العامة، لأن القول بافتقار هذه القيود للتحديد واتصافها بالعمومية من شأنه أن يسهل على الدول الأطراف اللجوء إليها في أحوال متعددة، بل وقد تتعسف في فرضها أحيانا أخرى.

ثانيا: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

هناك قيود على الحقوق والحريات العامة تقرها السلطات العامة في كل دولة، وقد تكون هذه القيود دستورية أو تشريعية أو إدارية وهو ما سيتم التطرق إليه فيما يلي:

1- القيود الدستورية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن معظم الدساتير الوطنية، عادة ما تنص على أحكام متعلقة بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وهي لا تكتفي بتعداد تلك الحقوق والحريات وتبيان أهميتها، بل تقوم بوضع المعالم المهمة لممارستها. ومن خلال تفحص نصوص معظم الدساتير، نجد أن المشرع الدستوري كثيرا ما يعالج أحكاما تتعلق بالحرية الدينية، ويحدد بعض القيود المهمة لها ويترك للمشرع العادي وضع قيود أخرى على هذه الحرية، لكن تبعا لرؤية المشرع الدستوري، وتماشيا مع الفكرة القانونية السائدة.

*القيود الواردة في بعض الدساتير العربية:

لقد تناولت معظم الدساتير العربية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وفرضت على ممارسته القيود التي تتماشى مع طبيعة المجتمع العربي وكأمثلة على ذلك نجد أن المشرع الدستوري

الأردني يحمي الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ما لم تكن مخالفة للنظام العام والآداب العامة، وهي نفس القيود التي نص عليها الدستور الكويتي في حين نجد أن الدستور اللبناني، والدستور السوري أوردتا قيد النظام العام فقط، أما الدستور الجزائري، والدستور المصري⁽²⁸⁶⁾، فقد أغفلا الإشارة إلى هذه القيود، غير أن هذا الإغفال لا يعني إباحة ممارسة هذا الحق حتى لو كانت هذه الممارسة مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب العامة، لأن المشرع الدستوري سواء الجزائري أو المصري يعتبر ذلك الأمر بديهياً وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن تم إغفاله، ويتبين ذلك من خلال الواقع ومن خلال الأمر رقم 03-06 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر^(*)، كما قضت المحكمة الدستورية العليا في مصر بأن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يقيد لتحقيق المصلحة العامة خاصة ما يتصل بالنظام العام، والأخلاق وحقوق الآخرين وحررياتهم، وأن لا تخرج هذه الممارسة عن الأديان الثلاثة المعترف بها⁽²⁸⁷⁾.

***القيود الواردة في بعض الدساتير الغربية:**

لقد ذهبت الدساتير الغربية بدورها إلى تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية، فمثلاً قيد المشرع الفرنسي هذا الحق بعدم الإخلال بالنظام العام⁽²⁸⁸⁾، في حين نص الدستور الإيطالي في مادته 19 على حرية ممارسة الشعائر الدينية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة، أما دساتير أستراليا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد نصت على كفالة هذا الحق، دون تحديد للقيود الواردة عليه، لكن في الواقع، لا يمارس هذا الحق على إطلاقه في هذه الدول، بل يخضع للنظام القانوني السائد في تلك المجتمعات، مثلاً يعد الزواج بأكثر من واحدة مخالفاً للنظام العام في القوانين الأوروبية.

2-القيود التشريعية والإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

تتمتع السلطات التشريعية والإدارية بإمكانية وضع قيود على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور وسنتناول ذلك فيما يلي:

***القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

ربما يكون التقييد التشريعي للحريات العامة، ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو الميدان الفسيح للقيود المفروضة على الحريات العامة، باعتبار أن الدستور عادة ما يخول للمشرع

(²⁸⁶) – أنظر المواد: 14 من الدستور الأردني لعام 1952م، المادة 35 من الدستور الكويتي لعام 1962م، المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م، المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م، المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1996م، المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م.

(^{*}) – أنظر: الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 12 مارس 2006م، ص 25-27.

(²⁸⁷) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 162.

(²⁸⁸) – المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

العادي ممارسة هذه السلطة، فالمشرع العادي هو المختص بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة، لأن هذا العمل يدخل ضمن اختصاصه الأصلي وفقا للنصوص الدستورية، لكن هذا لا يعني حرمان السلطة التنفيذية من ممارسة بعض الاختصاصات التقديرية على هذه الحريات بمناسبة قيامها بتنفيذ القانون، وبمعنى آخر عدم مباشرة السلطة التنفيذية للاختصاصات التقديرية من تلقاء نفسها، دون تخويل صريح من قبل المشرع⁽²⁸⁹⁾، ذلك أن أي واجب قانوني لا يمكن أن يقع على عاتق الفرد إلا بنص تشريعي، سواء أكان ذلك بطريق مباشر كأن يحدد المشرع بعض الأفعال المحظورة، ويأمر الناس باجتنابها وإلا تعرضوا للعقاب، أو يكون ذلك بطريق غير مباشر ويمكن ملاحظته لما يخول المشرع السلطة التنفيذية بعض الصلاحيات المقيدة للحريات العامة في نطاق محدد⁽²⁹⁰⁾. وقد أكد ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطن حيث نص على أنه "... كل ما لا يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يمكن أن يجبر أحد على فعل ما لا يأمر به القانون"⁽²⁹¹⁾.

ويمكن تلخيص الأسباب التي دعت إلى الاعتراف للمشرع العادي وحده بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة فيما يلي:

1- إن العمل التشريعي يوصف بأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأمة⁽²⁹²⁾، لذلك لا يتصور أن يتصرف الأفراد فيما يخالف مصالحهم، فعند تصويتهم على التشريعات المقيدة لحرياتهم، فإنهم يدركون أنها ترمي للمصلحة العامة؛

2- تعتبر الإجراءات المعقدة التي تمر بها العملية التشريعية ضمانا أكيدا لحقوق وحريات الأفراد وهذا ما من شأنه أن يقلل من الإفراط في فرض القيود التشريعية على الحريات العامة؛

3- تعتبر خصائص القاعدة القانونية التشريعية (التجريد، العمومية...) ضمانا لعدم انحراف هذه القاعدة القانونية عن هدفها في تحقيق الصالح العام⁽²⁹³⁾.

ومن أمثلة القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية القانون الفرنسي حول الرموز الدينية المؤرخ في 10 فيفري 2004، وهو القانون الذي يحظر تطبيقا للأنكية ارتداء رموز تدل على الانتماء الديني في المدارس والمعاهد الحكومية وهو ما تم النص عليه في المادة الأولى من هذا القانون⁽²⁹⁴⁾.

والملاحظ أن هذا القانون بالغ في تقييده لحرية إظهار الدين، إذ وصل إلى حد المصادرة لها فضلا على أن المشرع الفرنسي يكون بذلك قد أفرغ الدستور الفرنسي من محتواه إذ كفل هذا الأخير

(²⁸⁹) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 195-196.

(²⁹⁰) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 196.

(²⁹¹) - المادة 05 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

(²⁹²) - المادة 06 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789.

(²⁹³) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 197.

(²⁹⁴) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 11،

2004، ص 189-190.

حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد، خاصة وأن الحجاب يعتبر فرضاً على المرأة المسلمة وهو ما نصت عليه الأدلة الشرعية القاطعة، ونستغرب من إصدار المشرع الفرنسي لهذا القانون في بلد يفتخر بأنه معقل للحرية، وأنه أول من علم البشرية أصول هذه الحرية.

أما المشرع العراقي، فقد مارس تقييد هذه الحرية حينما تكون متقاطعة مع النظام العام والآداب العامة وأنها تمس حريات الأفراد والآخرين في المجتمع، ومن ذلك القانون الذي أصدره رقم 105 لسنة 1970م المسمى " قانون تحريم النشاط البهائي " والذي يحظر على كل شخص تحبيذ أو ترويج أو الانتساب لأي محفل أو جهة تعمل على تلقين أو نشر البهائية، ويقضي هذا القانون كذلك بغلق المحافل البهائية في العراق، فضلاً عن العقوبات المقررة لكل من يخالف ذلك. وقد برر المشرع إصدار هذا القانون بأن البهائية ليست من الأديان المعترف بها وهي بذلك مخالفة للنظام العام السائد في العراق⁽²⁹⁵⁾.

***القيود الإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

يقوم التشريع في الأصل بمهمة تحديد الإطار الذي تتحرك فيه الحريات العامة، تماشياً مع ما وضعه الدستور من قيود، غير أنه توجد حالات، يتم فيها تقييد الحريات العامة من خلال قرارات إدارية تصدرها السلطة التنفيذية، ويرجع البعض منح السلطة التنفيذية هذا الاختصاص إلى أن السلطة التشريعية في الواقع لا يمكنها أن تنظم كافة شؤون الحريات العامة وممارستها وتنسيقها وفقاً لمختلف الملابسات والظروف وذلك لوجود عقبات تحول بينها وبين التنظيم الكامل لممارسة الحريات العامة في إطار النظام العام والآداب العامة ومن أهم هذه العقبات.

1- بعد السلطة التشريعية عن الواقع اليومي الذي يعيشه الأفراد؛

2- التعقيدات التي تمر بها العملية التشريعية؛

3- صعوبة انعقاد البرلمان، فإذا طرأت ظروف خارج فترة انعقاده، فلا يمكن معالجتها إلا بعد

انعقاده، فضلاً عما تقدم، فإن الإدارة بحكم وظيفتها مكلفة بحماية النظام العام من خلال نشاطها

الضبطي وهي في ذلك تنفذ التشريعات، لكن، قد يواجه الإداريون ظروفًا متغيرة تقتضي توسعاً

في المعاملة من قبل الإدارة لتحقيق الصالح العام، فتكتسب بذلك الإدارة خبرة أثناء قيامها

بعملها⁽²⁹⁶⁾.

لذلك، فمن الضروري الاعتراف للإدارة باستخدام الوسائل المناسبة لتقييد الحريات العامة، بما يحقق التوازن المطلوب بين تمتع الأفراد بحرياتهم من جهة وتحقيق المصلحة العامة من جهة أخرى، لكن على الإدارة وهي بصدد تقييد الحرية الدينية، ألا تخالف قواعد المشروعية، فإذا أصدرت قراراً إدارياً

(²⁹⁵) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 200-201.

(²⁹⁶) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 202.

لتقييد إحدى الممارسات العبادية، فيلزم أن يصدر هذا القرار ممن يملك الاختصاص في إصداره، وضمن الإجراءات التي رسمها القانون، وألا يخالف محل القرار القواعد القانونية المرعية، كما يشترط أن تبتغي الإدارة من قرارها تحقيق المصلحة العامة، وفي حالة ما إذا أصدرت قرارا يقيد الحرية الدينية لطائفة معينة بلا مبرر، فإن القضاء يوقفها عن ذلك إعمالاً لمبدأ المشروعية وحماية للحرية الدينية⁽²⁹⁷⁾.

وهو ما حدث مثلاً في القضية رقم 538 التي رفعها حنا سليمان جرجس، وادعى فيها أنه أقام بناء خصصه فيما بعد للصلاة مع أخوانه الأقباط الأرثوذكس، وأطلق عليه اسم كنيسة القصاصين وصدر قرار إداري بإيقاف الشعائر الدينية بالكنيسة حتى يصدر مرسوم ملكي، وقد طلب المدعي إبطال هذا القرار الإداري، وفي ديسمبر 1952م أصدر مجلس الدولة المصري حكماً بإلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية عام 1950م بإيقاف الشعائر الدينية بكنيسة القصاصين بالإسماعلية، وقرر الحكم جواز إقامة الشعائر الدينية في أي مكان لهذا الغرض، وأنه لا يحق لوزارة الداخلية وقف تعطيل هذه الشعائر لأنه لا يدخل في اختصاصاتها منع الاجتماعات الدينية وتعطيل الشعائر لمنافاة ذلك للحرية الفردية، ولحرية العقيدة والعبادة، وأنه ليس في القوانين واللوائح ما يمنع حرية الاجتماع لممارسة الطقوس الدينية في مكان مملوك للمدعي، كما ترى المحكمة أن الدستور يحمي هذه الحريات ما دامت لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، لذلك يتعين إلغاء الأمر المطعون فيه⁽²⁹⁸⁾، كما يلاحظ صدور العديد من القرارات من طرف السلطات الإدارية الفرنسية تقيد من خلالها الحرية الدينية⁽²⁹⁹⁾.

الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية

إن القيود التي تفرض على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هي في الواقع وسيلة لتوازن دقيق بين مصالح الأفراد من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، ومن خلال ما ورد في أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، يتبين لنا أن معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان⁽³⁰⁰⁾. تنص على أنه حتى يتسنى للدول الأطراف تقييد هذا الحق يجب أن تتوافر شروط محددة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجوب النص على القيد في القانون

يختلف المجتمع السياسي المنظم عن المجتمع البدائي في كونه يخضع لحكم القانون، فتتنظيم الحركة العامة داخل هذا المجتمع لا يتم إلا من خلال القانون الذي ينظم العلاقات بين أفرادها، وبذلك يتصف القانون بأهمية كبرى ويلعب دوراً متميزاً في تسهيل شؤون الأفراد، وتحديد حقوقهم وواجباتهم بصفة عامة، ويخضع له الحكام والمحكومين على السواء، وتتمتع الدولة بموجبه بصلاحيات واسعة

⁽²⁹⁷⁾ – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 203.

⁽²⁹⁸⁾ – عوض شفيق، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائهم الدينية، 2009/02/12، ص 2. متوفر بالموقع: <https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

⁽²⁹⁹⁾ – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

⁽³⁰⁰⁾ – المادة 2/29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 3/18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة 3/1 من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، والمادة 2/9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والمادة 3/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

تتراوح بين الإكراه والتسامح، إذ لا بد من الإكراه تجاه كل المسائل التي من شأنها أن تهدد أمن الدولة أو المجتمع بالخطر، حيث تفرض السلطة قيوداً صارمة على الحريات العامة للأفراد حفاظاً على كيان الدولة، ويعد القانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه القيود، غير أن هذا القانون الذي يمنح الدولة الإمكانيات الضرورية لأداء مهامها في تسيير الشؤون العامة وتنظيمها، يفرض عليها أيضاً قيوداً تمنعها من انتهاك حقوق الأفراد وحرياتهم⁽³⁰¹⁾.

وتكون الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان هي المسؤولة الأولى عن حماية الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقيات، وهي في هذا الصدد تتمتع بهامش تقديري، أكدت عليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، لذا، فإن السلطات الوطنية للدول الأطراف لها سلطة تقديرية في تحديد الظروف التي من خلالها تبرر إخضاع هذه الحقوق والحريات المقررة إلى قيود تحد من التمتع بها وممارستها، وعلى هذا الأساس، كان من الطبيعي، أن تشترط الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بأن تكون هذه القيود منصوصاً عليها في القانون الساري المفعول داخل الدولة الطرف المعنية⁽³⁰²⁾.

ويمكن القول أن نظرية الهامش التقديري تساهم إلى حد كبير في حل إشكالية التضاد بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية الثقافية والإيديولوجية، إذ تستند هذه النظرية إلى فكرة مضمونها أن التناسب والتكامل بين الأنظمة الوطنية، والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان لا يعينان التماثل بين هذه الأنظمة الوطنية المختلفة للدول الأطراف في هذه الاتفاقيات، وبذلك ينصرف مفهوم الهامش التقديري إلى الحرية المتاحة للدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان لتطبيق وإعمال الحقوق والحريات الواردة فيها، فإن أخفقت في ذلك، تصبح هذه المهمة واقعة على عاتق هيئات الرقابة الاتفاقية⁽³⁰³⁾.

وقد أشارت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إلى نظرية الهامش التقديري صراحة لأول مرة في قضية Handy Side، حيث أوضحت أن اتصال الدول الأطراف المباشر والمستمر بالظروف الموجودة داخلها تجعل سلطات الدولة في مكان أفضل من القضاء الدولي لإعطاء رأي يتعلق بضرورة قيد معين على أحد الحقوق المقررة، وكشفت أحكام المحكمة عن حقيقة أن تطبيق هذه النظرية دفع المحكمة في بعض الحالات إلى الامتناع عن إعلان خرق للاتفاقية بحجة أن سلوك الدولة المشتكى عليها قد ضمن حدود الهامش التقديري المتروك لسلطاتها الوطنية، كما طبقت المحكمة هذه النظرية كذلك في

() - خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005، ص 251-301.
253.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 82.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،³⁰³
ص 91-92.

حال القول بوجود التزامات إيجابية واقعة على عاتق الدول، إذ جعلت المحكمة هذه الالتزامات محكومة بالهامش التقديري للدول⁽³⁰⁴⁾.

ونظرا لأهمية الهامش التقديري، استندت إليه الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في اشتراطها لوجوب النص على القيد في القانون، ونشير في هذا الصدد على أن المقصود بالقانون في اللغة القانونية هو مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع والتي تنظم العلاقات والروابط، ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالفها⁽³⁰⁵⁾.

ويطلق اصطلاح القانون بمفهومه الضيق على القواعد المكتوبة التي تصدرها السلطة التشريعية، أما المعنى الواسع له، فهو القواعد القانونية العامة التي تشمل إلى جانب التشريع، مختلف الأنظمة واللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية في شكل مراسيم وقرارات⁽³⁰⁶⁾.

ويمكن القول بأن الهيئات الاتفاقية للرقابة قد فسرت شرط "وجوب النص على القيد في القانون". تفسيراً واسعاً، فأوضحت أن لفظ القانون لغايات تطبيق هذا الشرط ينصرف إلى النص القانوني النافذ بصرف النظر عن مصدره، فقد يكون تشريعاً أو أنظمة أو لوائح وتعليمات، وقد يكون حكماً قضائياً في حالة الدول الأطراف التي تأخذ بنظام السوابق القضائية، والملاحظ في هذا الصدد أن المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان لم تأخذ بالتفسير الموسع الذي أخذت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وطبقت مفهوماً ضيقاً ومحدوداً للقانون يقتصر على التشريع⁽³⁰⁷⁾.

لكن السؤال الذي أثير بحق من طرف المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان هو هل مجرد ورود القيد في نص قانوني وطني يمنحه الصفة الشرعية؟ وقد وجدت المحكمة أن الإجابة على هذا السؤال تكون بالنفي، وأن وجود قاعدة قانونية في القانون الوطني لإحدى الدول الأطراف لا يكفي لوحده لتشكيل مفهوم "القانون" المنصوص عليه في الاتفاقية، فهناك مواصفات يجب أن يتمتع بها ليصبح جديراً بمقصود الاتفاقية، وقد أوضحت المحكمة هذه المواصفات كما يلي: "يجب أن يكون القانون أولاً معلوماً ومعروفاً، وأن يكون مصاغاً بشكل دقيق، بما فيه الكفاية ليسمح للمخاطبين به أن ينزلوا على مقتضاه"⁽³⁰⁸⁾.

وعليه، فإنه لتحقيق شرط "وجوب النص على القيد في القانون"، يشترط أن يكون القانون دقيقاً ومحدداً ومعلوم الآثار والنتائج، فلا يكفي مجرد النص على جواز التقييد في القانون، بل يفترض أن يعرف

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص178.

() - محمد حسين منصور، نظرية القانون - مفهوم وفلسفة وجوهر القانون، طبيعة وخصائص القاعدة القانونية، مصادر القانون وتطبيقه، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص47.

() - محمد الصغير بعلي، المرجع السابق، ص15.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص88.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص171.

القانون الشروط الخاصة بتقييد الحقوق والحريات بدقة من خلال وضوح الصياغة ولا شك في أن ذلك يساعد الأفراد على معرفة القواعد التي تحكم معاملاتهم والتعرف بالتالي على حقوقهم وواجباتهم لضبط سلوكهم وفق الشروط المنصوص عليها في هذا القانون، ولعل الأمر الأهم هو أن يتمتع المخاطبون بالقانون بالحماية المناسبة في مواجهة التعسف الذي قد يصدر عن السلطات العامة، لذا يجب أن يكون هذا النص القانوني واضح الدلالة لتمكين الأشخاص من التمتع بالحد الأدنى من الحماية والذي يتفق مع فكرة سيادة القانون في مجتمع ديمقراطي⁽³⁰⁹⁾.

غير أن اشتراط الدقة في النص القانوني المتضمن لهذا القيد هو شرط نسبي، ذلك أن المطلوب هو المعقولية لا المطلقية في الدقة، فالقانون ينبغي أن يكون محددا ومفصلا بخصوص الشروط والظروف المبررة للتقييد، وأن لا يهدر جوهر الحق محل التقييد، فالأصل أن يقتصر دور القانون على تنظيم الحقوق والحريات بما يكفل ممارستها وليس الحد منها⁽³¹⁰⁾.

وهكذا، يمكن القول بأنه يشترط في القانون الذي يتضمن القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، أن يكون معلوما ومعروفا ودقيقا ومحددا حتى يعبر عن مقصود القانون الوارد في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

ثانيا: مشروعية الهدف أو الغاية

حتى يكون تقييد الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان للحقوق والحريات القابلة للتقييد مشروعاً، ينبغي على هذه الدول تحقيق غاية أو غرض مشروع من ذلك، فإذا لم يتوفر مثل هذا الغرض يتعذر القول بوجود مبرر يسمح فعلاً بتقييد هذه الحقوق والحريات⁽³¹¹⁾.

والملاحظ أن الغرض المشروع للتقييد والمنصوص عليه صراحة في معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان والمتعلق بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن تتوخى السلطات العامة في الدولة تحقيق أو حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق وحريات الآخرين داخل المجتمع، وبذلك يتبين أن النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تتضمن عددا كبيرا من الأسباب التي تتيح للدول الأطراف تقييد الحقوق والحريات القابلة للتقييد، وأن هذه المبررات (الأسباب) واردة بعبارة وألفاظ فضفاضة وواسعة، وأغلبها يصب في فكرة النظام العام.

ويبدو أن سعة الألفاظ الواردة في هذه الاتفاقيات تفتح الباب أمام الدول الأطراف، لإفراغ هذه الحقوق والحريات المعترف بها من مضمونها عن طريق فرض قيود على التمتع بها وممارستها استجابة لهذه المفاهيم، وبالتالي يسهل على الدول التي تتهم بخرق هذه الحقوق والحريات الواردة في النصوص

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³⁰⁹ السابق، ص82-83 ومحمد حسين منصور، المرجع السابق، ص208.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹⁰ السابق، ص83.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،³¹¹ المرجع السابق، ص171.

الاتفاقية لحقوق الإنسان إيجاد الذرائع والمبررات الداعمة لسلوكها، ومن هذه الناحية تتضح أهمية اشتراط المشروعية في الغاية المتوخاة من وراء التقييد، ونشير في هذا الخصوص إلى أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وجدت ذاتها في بعض الحالات في موضع لا يسمح لها بالبت بسهولة في صحة إدعاءات الدول بوجود حالات تبرر لها تقييد الحق قيد البحث من طرف المحكمة⁽³¹²⁾.

وقد رأت لجنة حقوق الإنسان في 9 نوفمبر 1989م في البلاغ رقم 1986/208م، بيهندر ضد كندا أن شرط قيام المنتمين إلى طائفة السيخ بوضع خوذة واقية للرأس أثناء العمل مبرر بموجب المادة 3/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وذلك دون أن تحدد أسباب التقييد التي أثّرت بالإضافة إلى ذلك لم ترى اللجنة وجود تمييز بحكم الواقع ضد أتباع الديانة السيخية لأن التشريع "يعتبر معقولا ويهدف إلى تحقيق أغراض موضوعية تنسجم مع العهد"⁽³¹³⁾.

وتشير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أن التقييد يجب أن يقوم على أسس تتعلق بالسلامة والنظام والصحة العامة أو الأخلاق أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين، كما يجب أن يحقق هدفا مشروعاً⁽³¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بنطاق أحكام القيود الجائزة، يشدد تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإنسان رقم 22 على أن الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد يجب تفسيرها تفسيراً دقيقاً، فلا يسمح بفرض قيود لأسباب غير محددة فيها، حتى لو كان يسمح بها كقيود على حقوق أخرى محمية في العهد مثل الأمن القومي وسمعة الآخرين، ولا يجوز تطبيق القيود إلا للأغراض التي وضعت من أجلها، كما لا يجوز فرضها لأغراض تمييزية أو تطبيقها بطريقة تمييزية⁽³¹⁵⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2009م على أن الإجراءات التشريعية والإدارية، لا تكون متوافقة بوجه خاص مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، إذا طبقت هذه الإجراءات قيوداً ترمي إلى تمييز علني أو تفرقة تبعاً للدين أو المعتقد، وحتى إن كانت هذه القيود متوافقة مع حقوق الإنسان، يتعين على أجهزة الدولة عدم تطبيقها بصورة تمييزية أو لغرض تمييزي، وذلك مثلاً من خلال استهداف طوائف أو جماعات محددة⁽³¹⁶⁾.

ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي

() – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹² السابق، ص 83، ومحمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

⁽³¹³⁾ – "Civil and political rights, including the question if religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006, p.13.

⁽³¹⁴⁾ – Idem, p.15.

⁽³¹⁵⁾ – Ibid, p.15.

⁽³¹⁶⁾ – "Promotion and Protection of all human rights, civil, political, economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3, A/HRC/10/8, 6 January 2009, p.17.

ويقصد "بضرورة التقييد" مبدأ التناسب، وهو من المبادئ التي طورتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان من خلال ممارستها لوظيفتها، وتقوم فكرة التناسب في مجال تقييد الحقوق المحمية على أساس التوازن العادل بين متطلبات الصالح العام للمجتمع، وبين مقتضيات حقوق الأفراد⁽³¹⁷⁾. وقد كشفت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في الأحكام الصادرة عنها بخصوص الحقوق القابلة للتقييد بوضوح عن مضمون مبدأ التناسب، فأوضحت أن فحص قانونية تقييد أحد هذه الحقوق أو أكثر، يتم من خلال ثلاثة مستويات تتمثل في: مدى استجابة التقييد لحاجة اجتماعية ماسة، ملائمة التقييد لهدف مشروع من الأهداف المذكورة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لهذه الغاية، وكفاية الأسباب المعطاة من قبل السلطات الوطنية لتبرير تدخل كهذا، ويمكن أن يستنتج من هذه الشروط أن تدخل دولة من الدول في أحد الحقوق الواردة في الاتفاقية أو أكثر أو تقييدها لها، قد يكون لغرض مشروع يتعلق بالسياسة الاجتماعية للدولة، غير أن هذا التدخل أو التقييد لا يكون مبررا إذا كانت القيود المتخذة لا تتناسب مع ظروف الحالة وواقعها⁽³¹⁸⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م على أن عبء تبرير فرض القيود على حرية الشخص في الجهر بدينه أو معتقده يقع على عاتق الدولة وبالتالي، فإن حظر ارتداء الرموز الدينية الذي يقوم على مجرد الإفتراض وليس على وقائع يمكن إثباتها، يعد انتهاكا لحرية الفرد الدينية⁽³¹⁹⁾. وكما أكدت كذلك في توصياتها على وجوب احترام مبادئ الملائمة والتناسب احتراماً كاملاً⁽³²⁰⁾.

وقد شددت كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 عند تفسيرها للمادة 3/18 على أن تكون القيود المفروضة متعلقة مباشرة بالغرض المحدد الذي تستند إليه، وأن تكون متناسبة معه⁽³²¹⁾. ونشير في هذا الخصوص، إلى القضية التي عرضت أمام المحكمة الدستورية السويسرية والتي تضمنت طلب أحد أولياء الأمور إعفاء ابنته الطالبة المسلمة من دروس السباحة لأسباب دينية تتمثل في أن العقيدة الإسلامية تنهي الأطفال المختلطين (ذكر وأنثى) من السباحة معاً، غير أن هذا الطلب تم رفضه، وعندما طعن في القرار أمام مجلس التربية في مقاطعة زيورخ، قرر المجلس بدوره رفض الطلب، فرفع الأمر إلى مجلس الدولة في ذات المقاطعة، إلا أن هذا الأخير رفض طلبه، فلجأ إلى المحكمة الاتحادية السويسرية مستندا إلى حرية العقيدة التي تحول دون قبول ابنته السباحة المشتركة مع الطلبة الذكور، وقد استعرضت المحكمة ما نصت عليه المادة 9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع نفسه، ص 173.

(319) – "Civil and political rights...", E/CN.4/2006/5, Op. Cit, p.15.

(320) – Idem, p.19.

(321) – Idem, p.15.

بخصوص حرية العقيدة، وأكدت حقها في أن تقدر بحرية ما إذا كان هناك مساس بهذه الحرية أم لا، ولاحظت المحكمة أن هناك قواعد تنظم شروط الإعفاء من بعض المقررات المدرسية لأسباب دينية، وأنها حددت الأيام التي لا يدرس فيها الطلبة الكاثوليك واليهود، وأن الطلاب الذين يعتقدون أديانا، من حقهم الحصول على الإعفاء من بعض المقررات بناء على طلب ممثلهم القانوني لأسباب دينية، وقالت المحكمة أن المدرسة يجب أن تكفل التماسك داخل الفصول، وأن مراعاة الممارسات الدينية لمختلف الطلاب تخضع للقيود حين يغدو معها مستحيلا توفير تعليم فعال منظم، وذهبت المحكمة إلى أنه وفقا لمبدأ التناسب لا يجوز للمصلحة العامة أن تمس حقا أساسيا ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصالح الخاصة التي تواجهها، وأنه بناء على ذلك، يجب موازنة المصلحة العامة التي تفرض الالتزام بالانتظام في الدراسة مع مصالح الطالب في أن يعيش مع أسرته وفقا لمعتقداته الدينية، ورأت المحكمة في ضوء ذلك، أن التربية الرياضية وإن كانت تمثل جزءا مهما في التعليم الذي توفره الدولة، إلا أن هذا الهدف لا يتعطل تحقيقه بشدة، إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة لأن هذه الدروس تمثل جزءا صغيرا من مقرر التربية الرياضية، وأضافت المحكمة أنه لم يثبت لها أن الإعفاء من دروس السباحة المختلطة سوف يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، أو يضحى بنظام التعليم وفاعليته في المدرسة⁽³²²⁾.

ويتبين من خلال هذه القضية أن المحكمة قد استندت في حكمها الذي أنصف ولي الطالبة لمبدأ التناسب الذي لا يجيز للمصلحة العامة أن تمس بحق أساسي للفرد، ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصلحة الخاصة، وبعد الموازنة بين المصلحتين، رأت المحكمة أن شرط ملائمة التقيد لهدف مشروع غير متوفر في هذه القضية، ذلك أن الهدف المتمثل في الالتزام بالنظام المدرسي لا يتأثر بشدة إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة، خاصة وأن الإعفاء من هذه الدروس ليس من شأنه أن يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، ولا يؤدي إلى التضحية بفاعلية نظام التعليم.

وما تجدر الإشارة إليه، أنه لا يكفي أن تكون القيود متناسبة مع الهدف المشروع المراد تحقيقه ومع ظروفه الحالية، بل أن تكون أيضا " ضرورية في مجتمع ديمقراطي"، أي يجب أن تستجيب لحاجة اجتماعية ماسة وملحة، ولا تحتل التأخير أو التأجيل، وقد أوضحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الحاجة الاجتماعية الملحة يجب أن تكون متفقة مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي⁽³²³⁾.

ولم تعرف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فكرة "المجتمع الديمقراطي"، لكن أجهزة الرقابة المعنية بحقوق الإنسان سعت في اجتهاداتها المختلفة إلى توضيح سمات المجتمع الديمقراطي ومعايير تحديده، فالمجتمع الديمقراطي لغايات تطبيق هذا الشرط هو مجتمع يتسم بالتعددية والتسامح وبروح الانفتاح، كما أوضحت هذه الهيئات أن الديمقراطية لا تعني حصريا سيادة رأي الأغلبية، بل تتطلب إحداث توازن يضمن لجماعات الأقلية معاملة عادلة وحمايتها من أي تعسف قد تتعرض له بسبب وضعها في مواجهة

(- أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000، ص 105-106. ³²²
- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة المرجع ⁽³²³⁾
السابق، ص173.

وضع الأغلبية المهيمن داخل المجتمع، لذلك فإن الحقوق الضامنة للتعددية داخل المجتمع مثل حرية الدين والمعتقد تعد من الضمانات والقيم الأساسية في المجتمعات الديمقراطية⁽³²⁴⁾.

المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد قيدت الشريعة الإسلامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لدواعي معينة، كما نصت مختلف المواثيق والنصوص الاتفاقية، المتعلقة بحقوق الإنسان على المبررات التي بموجبها يقيد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي أخذت بها معظم الدول في تشريعاتها الوطنية، وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق إلى مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية، ثم مبررات تقييد هذا الحق في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

الشريعة الإسلامية

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحرية العقيدة وممارستها، وكفلت ذلك للأفراد، فإن على هؤلاء استعمال هذه الحرية وفق الضوابط الشرعية، تماشياً مع النظام العام داخل الدولة الإسلامية، واحتراماً لمشاعر أهلها وحقوقهم، وبذلك يمكن إجمال مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في عنصرين والذين سنتناولهما بالدراسة على التوالي:

أولاً: حماية النظام العام الإسلامي

لم أجد فيما تيسر لي الإطلاع عليه تعريفاً للنظام العام في الفقه الإسلامي، خلافاً لما هو عليه الوضع لدى فقهاء وشراح القانون، غير أن هذا لا ينفي تناول فقهاء الإسلام لمضمونه، وأهم المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، والتي من خلالها يمكن القول بأن النظام العام يقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة المتعلقة بمختلف مجالات الدولة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأخلاقية وفي مقدمتها الدينية، كما يمكن اعتبار كل الأوامر والنواهي الشرعية الخاصة بتحقيق المصلحة العامة الواردة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ص) بمثابة قواعد متعلقة بالنظام العام، فلا يجوز مخالفتها، لأن كل مخالفة لها تعد مخالفة للنظام العام، فضلاً على أن النظام العام يقوم على مبادئ تتصف بالعمومية والشمولية، والمرونة، وهو ما يجعلها صالحة التطبيق مهما تغير الزمان، والمكان باعتبارها ثابتة الأصل ومرونة التطبيق⁽³²⁵⁾.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع (324) السابق، ص 84.

- لمزيد من المعلومات أنظر: (325)

- محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ص416-417.

كما أن المحافظة على الأخلاق والآداب العامة، تعد من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام العام في الفقه الإسلامي، لذلك أعطاهما التشريع الإسلامي اهتماما كبيرا، فنص على مبادئها ومثلها العليا، وأوجب مراعاة تطبيقها في المجتمع، وحفظها مما قد يخل بها، نظرا لما يترتب على مخالفتها من إخلال ومساس بكيان المجتمع، لذلك قَرَنَها بالجزاء في الدنيا والآخرة وهو ما عزز ضمان تطبيقها وعدم الخروج عن إطارها⁽³²⁶⁾.

وعليه فالنظام العام في المجتمع الإسلامي، يقوم على الدعائم المادية، والدعائم المعنوية، وتحقيق هاتين الدعائتين، يتحقق استقرار النظام العام وباختلالهما يختل نظام المجتمع، وبذلك يتبين أن مضمون النظام العام في التشريع الإسلامي موسعا باتساع تدخلات الدولة الإسلامية التي شملت كل شعب الدين والدنيا، إذ لم تترك مجالا فيه تحقيق مصلحة عامة وضمان استقرار النظام العام من حفظ أمن وسكينة وصحة وآداب الأفراد، إلا وتدخلت بقواعدها وأحكامها الثابتة والصالحة لكل زمان ومكان لتنظيم شؤون هذه الدولة.

وعلى هذا الأساس يكون للإنسان مطلق الحرية، ما لم تصطدم هذه الأخيرة مع الغاية من تقريرها وبالإطار العام للإسلام، وقواعده، وعدم مخالفة النصوص الآمرة، فإذا اختلت المقاصد المشروعة، وأصبحت الحرية مجالا لهدم النظام العام الإسلامي والتأثير على العقيدة، تكون هذه الحرية عندئذ، تعمل على خلاف المقاصد المتوخاة منها لأن حفظ الدين من المصالح الضرورية، وهو مقدم على جميع المصالح⁽³²⁷⁾.

وقد أوجب الإسلام على غير المسلمين احترام النظام العام السائد في الدولة الإسلامية⁽³²⁸⁾، فأهل الذمة بمقتضى عقد الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية ومقابل تمتعهم بحرية ممارسة شعائهم الدينية في الدولة الإسلامية عليهم التقيد بقوانينها التي لا تمس عقيدتهم وحريةهم الدينية، باعتبار أنهم غير مكلفين بالتكاليف التعبدية للمسلمين كالزكاة والجهاد رعاية لشعورهم الديني بحيث لا يفرض عليهم ما هو من عبادات الإسلام، كما يحتفظون بأحكام أحوالهم الشخصية والاجتماعية وإن كان الإسلام يحرمها، كأحكام الزواج والطلاق، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، لكنه لا يتعرض لهم في ذلك بإبطال أو عتاب ما داموا يعتقدون حلها، فإذا جاءوا للإسلام ورضوا بالاحتكام إلى شرعه في أمر من هذه الأمور،

- أبو إسحاق إبراهيم اللحي الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى)، ص 4-5.

- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 1997، ص 28-31، 89.

- أنظر في ذلك⁽³²⁶⁾.

- منير حميد البياتي، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1994، ص 99-102.

- حليلة آيت حمودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 51.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 386⁽³²⁷⁾.

- إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172⁽³²⁸⁾.

يحكم بينهم بحكم الإسلام لقوله تعالى: «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»⁽³²⁹⁾، غير أن بعض الفقهاء يرون أننا مخيرون إذا احتكموا إلينا أن نحكم بينهم بشرعنا، أو نترك، فلا نحكم بشيء لقوله تعالى: «فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ، وَإِنْ تَعَرَّضَ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا، وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»⁽³³⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالنواحي المدنية والجنايئة ونحوها (الدماء، الأموال، الأضرار)، فشأنهم في ذلك شأن المسلمين "لهم مألنا وعليهم ما علينا" وينطبق ذلك على المعاملات المالية والمدنية كالبيع والإيجارات والشركات والحوالة وغيرها من العقود والتصرفات التي تنظم شؤون معاشهم، ويتبادل من خلالها الناس الأموال والمنافع، فما أجازته الإسلام من العقود، فهو جائز، وما حكم بفساده، فهو فاسد عند المسلمين وعند أهل الذمة، إلا ما استثناه العلماء لاعتقاد أهل الذمة حله كالخمر والخنزير على ألا يجاهروا بهما⁽³³¹⁾.

كما يلتزم أهل الذمة وفقا لأحكام النظام الإسلامي بدفع الجزية، وذلك بموجب عقد الذمة الذي يتضمن إقرار الذمي على دينه وعقيدته، وعدم التعرض له بسبب ديانته وحمايته من كل اعتداء سواء أكان داخليا أم خارجيا⁽³³²⁾. حيث يقول ابن قدامة: «ولا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول، والثاني التزام أحكام الإسلام»⁽³³³⁾.

ونشير إلى أن المستأمن وإن كان غير ملزم بالجزية، فإن عليه الالتزام بأحكام النظام الإسلامي التي يحددها بشأنه والتي لا تمس حريته الدينية⁽³³⁴⁾.

وبذلك، يتضح أن الإسلام اشترط على أهل الذمة مقابل حريتهم في العبادة أن يلتزموا بدفع الجزية واحترام النظام الإسلامي للدولة الإسلامية التي يعيشون في كنفها.

ويمكن القول بشكل عام أن الإسلام ورجالاته ضبطا من الناحية العملية حرية ممارسته الشعائر الدينية بما لا يتصادم مع النظام العام في الشريعة، فإشترطا ألا تؤدي هذه الحرية إلى الكفر والضلال، وأن تكون ممارستها بالحكمة، والموعظة الحسنة، وقد قيد الخليفة عمر "رضي الله عنه" مزاولة الشعائر الدينية بما لا يؤدي الآخرين ولا يضرهم ضررا بالغا، فقال لامرأة مسلمة مجذومة تطوف بالبيت الحرام:

— سورة المائدة، الآية (49).⁽³²⁹⁾

— سورة المائدة، الآية (42).⁽³³⁰⁾

— يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994، ص39-41.⁽³³¹⁾

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، في مجلة الحقوق⁽³³²⁾ كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 7، العدد3، 1983، ص315-316.

— موفق الدين بن قدامى وشمس الدين بن قدامة المقدسي، المغني "الشرح الكبير"، ج10، دار الكتاب العربي،⁽³³³⁾

بيروت، 1983، ص611.

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص⁽³³⁴⁾

«يا أمة الله لو جلست في بيتك لا تؤذين الناس»⁽³³⁵⁾. لقد قدر "رضي الله عنه" أن في وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم كلهم إلى عدوى الجذام⁽³³⁶⁾. ويتضح من هذا المثال أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تقيد حفاظا على صحة الأفراد واحترام حقوق الآخرين، فلا بد أن تتم هذه الممارسة في حدود مصلحة الجماعة. كما تجدر الإشارة إلى أن الردة الدينية لها تأثير على النظام العام للدولة الإسلامية وهو ما سيتم توضيحه من خلال ما يلي:

* الردة الدينية وعلاقتها بحماية النظام العام :

تعرف الردة في اللغة بأنها الرجوع عن الشيء إلى غيره، فالمرتد هو الراجع ومنه قوله تعالى: «ولا تتردوا على أديباركم فتتقلبوا خاسرين»⁽³³⁷⁾.

أما اصطلاحا، فهي الخروج من الإسلام إلى الكفر، وقد تم التعبير عن هذا الخروج بالارتداد وهو العودة إلى الوراء بعد أن تقدم بالهداية والرشد⁽³³⁸⁾، والمرتد هو المسلم الذي غير دينه، فلا يعتبر مرتدا من يغير دينه من غير المسلمين، وقد قرر القرآن الكريم عقوبة أخروية لمن يرتد عن الإسلام، حيث يتوعد المرتد بالعذاب الشديد وبالخلود في النار⁽³³⁹⁾. حيث يقول الله تعالى: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»⁽³⁴⁰⁾.

وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا»⁽³⁴¹⁾.

أما فيما يتعلق بالعقاب الديني المقرر للمرتد فقد اختلف الفقهاء في أمره، فمنهم من يرى قتل المرتد حدا لحديث رسول الله (ص) عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله (ص) قال: «من بدل دينه فأقتلوه»⁽³⁴²⁾، وكذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص): «لا يحل دم امرئ مسلم يقول لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽³⁴³⁾.

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145. ⁽³³⁵⁾

— أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 46. ⁽³³⁶⁾

— سورة المائدة، الآية (21). ⁽³³⁷⁾

— محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (بدون معلومات أخرى)، ص 154. ⁽³³⁸⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 152. ⁽³³⁹⁾

— سورة البقرة، الآية (217). ⁽³⁴⁰⁾

— سورة النساء، الآية (137). ⁽³⁴¹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 151. ⁽³⁴²⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 126. ⁽³⁴³⁾

ويرى الاتجاه الآخر أن عقوبة المرتد ليست محددة من قبل الشارع وعليه، فالردة جريمة لا يعاقب عليها بالقتل حدا بل مقرر لها عقوبة تعزيرية، غير أن الاتجاهين متفقان على أن الردة تعتبر جريمة خطيرة⁽³⁴⁴⁾.

ويتفق الرأي الثاني مع ما ذهب إليه الأستاذ محمد شيامي Mohemmed Chiadmi في شرحه للردة على هامش ترجمته للقرآن الكريم حيث قال: "الردة [أي تراجع المسلم أو المسلمة عن دينه (أو دينها)] تعد إثما كبيرا في الإسلام لكن الحكم بالإعدام الواجب بالنسبة إلى هذا العمل لا يتعلق بالإنسان الذي يقوم به كخيار روعي أو لدوافع شخصية. إن حكم الإعدام المذكور في القرآن [84/4] وفي حديث الرسول (ص) "من بدل دينه أقتلوه" [حديث صحيح، رواه البخاري] يتعلق بالمرتدين الذين يستهدفون خيانة المسلمين والتجسس عليهم في حالة النزاع. لقد إعتنق بعض الناس خلال عهد الرسول (ص) الإسلام ظاهريا، بهدف التغلغل في معسكر المسلمين والتجسس عليهم. هذا الصنف من المرتدين هو الذي خصه القرآن في [(217/2)؛ 54/5] بعقوبة الإعدام"⁽³⁴⁵⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن تنفيذ عقوبة المرتد، سواء القتل كما ذهب إلى ذلك الجمهور أو الحبس على رأي الأقلية، ليست متروكة لأفراد المجتمع، بل تتولى هذا الأمر الدولة الإسلامية ممثلة في جهازها القضائي، إضافة إلى أن المتهم بالردة تعطى له فرصة للتوبة قبل تنفيذ العقوبة، وحددها بعض الفقهاء بثلاثة أيام وبعضهم بأقل وبعضهم بأكثر وذهب آخرون إلى أنه لا يستتاب أبدا، وقد استثنى جمهور الفقهاء من الاستتابة الزنديق لأنه يبطن غير ما يظهر، وكذلك ساب الرسول (ص) فقالوا لا توبة له⁽³⁴⁶⁾.

إن الاجتهاد الفقهي ورغم اختلافه في مسألة نوع العقوبة التي يجب تطبيقها على المرتد، يجب استثماره، وعدم الاستغناء عن أي رأي فيه، وذلك من خلال تحديد الردة حيث أن الأقوال، والأفعال المحققة لجريمة الردة ليست على ذات المستوى، إذ قد تختلف أوضاع وأحوال، ومقاصد المرتدين⁽³⁴⁷⁾. وتجدر الإشارة إلى أن منطق الإسلام وفلسفته لا ينطلقان من حيث أن قضية الردة والحكم المترتب عليها تقييد لحرية الفرد بتغيير دينه، وإنما ينطلقان أساسا من واقعة حدثت في صدر الإسلام دبرها اليهود الذين لجؤوا إلى المدينة بعد دخول جميع أهلها العرب إلى الإسلام، فأرادوا التآمر على المسلمين وذلك بدخول بعضهم للإسلام، ثم يرتدوا عنه بغرض زرع الشك في أوساط المسلمين حديثي العهد بالإسلام ولتضليلهم في معتقدهم وجمع المعلومات عن المسلمين لتزويد العدو بها، فكانت طائفة منهم تظهر الإيمان أول النهار ويصلون مع المسلمين صلاة الفجر، وفي آخر النهار يرتدوا إلى دينهم، حيث يقول الله تعالى:»

(344) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.

(345) - Le Noble Coren . Nouvelle traduction française du sens de ses versets, traduit par Mohemmed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007, p. 648.

(346) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 157.

(347) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 153.

وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار، واكفروا آخر النهار لعلمهم يرجعون»⁽³⁴⁸⁾.

وعلى هذا الأساس لم يكن أمام السنة الشريفة في ذلك الوقت لمنع تلك المكائد الخطرة التي تشكل تهديدا لأمن المجتمع واستقراره بواسطة النيل من أسسه العقائدية، إلا أن تطبيق أقصى حد للعقوبة ضد هؤلاء الخونة والمتآمرين، ذلك أن المسلم المرتد هو في حكم من يرتكب خيانة عظمى للإسلام، وأمته وهو في عصرنا الحالي أشبه بالخيانة للوطن إذا بدل الفرد ولائه لوطن آخر وقوم آخر بدل وطنه وقومه ومن هنا تتضح أهمية تطبيق أقصى درجات العقوبة بحق المرتد⁽³⁴⁹⁾.

غير أن المفهوم الغربي جعل حرية تغيير الدين أو المعتقد من صور الحرية الدينية، وهو ما يثير لدى المسلمين قضية شديدة الخطورة تتمثل في الردة، كما أن المفهوم الغربي صور مسألة الحكم الذي رتبته الإسلام على المرتد بأنها مظهر من مظاهر محاربة حرية الرأي والمعتقد وهو ما يتعارض مع تصور المفهوم الإسلامي للموضوع، والذي يربط بين الردة والثورة على المجتمع، ونظام الحكم، ذلك أن الدولة الإسلامية تقوم على العقيدة والخروج عليها بالارتداد عنها خروج على الدولة⁽³⁵⁰⁾.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الردة التي لا تتجاوز فكر صاحبها ولا تتجسد في أقوال وأعمال ظاهرة لا يعاقب عليها في الدنيا، أما التجروء بالتعبير عن ذلك، فليس له هدف إلا زعزعة النظام العام، والعبث بحرمة وهيبته⁽³⁵¹⁾.

وإذا ما تأملنا القوانين والدساتير الوضعية نجد أنها وإن كانت لا تعاقب على تغيير الدين إلا أنها تأخذ بنظرية الشريعة الإسلامية، وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدول الديمقراطية في الغرب كانت تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرها جريمة، ولا تتسامح أبدا في الخروج على أصول معتقداتها السياسية أو أصولها الإيديولوجية ديمقراطية كانت أم غيرها⁽³⁵²⁾.

« ولقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية، فهل توافق على ذلك، وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني؟، فأجاب على الفور: لا بالطبع لأن البرلمان في هذه الحالة المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني، ويقدم ديكتاتورية البلوكتاري التي هي صورة الحكم الشيوعي، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده ذاتها، وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي أقامت عليها الدولة دستورها ومؤسساتها السياسية »⁽³⁵³⁾.

— سورة آل عمران، الآية (76).⁽³⁴⁸⁾

— صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية - دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، المرجع السابق، ص 146-147.

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.⁽³⁵⁰⁾

— حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1،⁽³⁵¹⁾

1995، ص 171-172.

— محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984، ص239.⁽³⁵²⁾

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 145.⁽³⁵³⁾

ولذلك نجد أن الفقرة (3) من المادة (18) من العهد الدولي تجعل حرية المعتقد في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام⁽³⁵⁴⁾.

وبذلك الخلاف بين الإسلام، والقوانين الوضعية خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافاً على ذات المبدأ، فالشريعة تعتبر الإسلام أساس النظام الإسلامي، فتعاقب على الردة لتحمي هذا النظام، أما القوانين الوضعية فإنها لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذاهب الاجتماعية⁽³⁵⁵⁾، فكان من الطبيعي ألا تحظر تغيير الدين وتحظر فقط كل مذهب أو إيديولوجيا مخالفة للمذهب والإيديولوجيا التي أسس عليها نظام الجماعة.

وهكذا، فإن عقوبة المرتد لم ينظر إليها الفقهاء من زاوية قمع حرية الرأي، أو الفكر أو حرية المعتقد بدليل قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽³⁵⁶⁾، كما أن الإسلام أباح للناس أن يفكروا، وألا يعتقدوا إلا ما يعتقدونه الحق، وترك مسألة الاعتقاد للحرية الكاملة، فإذا ارتضاه الشخص بحرية واقتناع ودخل فيه فعليه أن يلتزمه⁽³⁵⁷⁾.

ثانياً: احترام مشاعر المسلمين

إن حرية الإيمان لا تتم حتى يضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائر هذا الدين وإظهار عبادته، وهذه الأخيرة لا تتم حتى يحفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم، وكذا ممارسة شعائرهم، وأن لا يحاول الإضرار بهم أو أن يفسد عليهم دينهم، فإن فعل مثل هذا الأمر، مع ضمان حرية إيمانه وشعائره — يُؤخذ بما أدى به غيره⁽³⁵⁸⁾.

لذلك لا يجوز لغير المسلمين المساس بالشعور الديني للمسلمين الذين يعيشون بين ظهرانهم⁽³⁵⁹⁾. وأن يُراعوا حرمة الدولة الإسلامية التي تكفل لهم الرعاية والحماية⁽³⁶⁰⁾. فلا يجوز لهم التناول على الإسلام والمسلمين وذلك بالامتناع عما فيه غضاظة للمسلمين، أو انتقاص لدينهم، كذكر الله تعالى، أو كتابه، أو رسوله أو دينه بسوء، لأن إظهار مثل هذه الأفعال فيه استخفاف بالمسلمين، وطعن في الإسلام، والذميون لم تعقد لهم الذمة للمجاهرة بمثل هذه الأمور⁽³⁶¹⁾، بل عليهم التمتع بحريتهم الدينية وفق الضوابط المقررة لهم، وغير مسموح لهم بالتعدي على مقدسات المسلمين، لأنهم إن فعلوا ذلك، جاز للحاكم المسلم معاقبتهم لما اقترفوه من إخلال بالنظام العام، وقد ذكر أحد النصاري النبي (ص) بسوء القول بحضرة الصحابي عرفة بن الحارث — رضي الله عنه- فرفع الأمر إلى الوالي عمرو بن العاص

(354) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص142.

(355) — وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص156.

(356) — سورة البقرة، الآية (256).

(357) — محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص153.

(358) — حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص207.

(359) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص172.

(360) — يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص41.

(361) — عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، المرجع السابق، ص322.

– رضي الله عنه–، فقال عمرو: قد أعطيناهم العهد، فقال عرفة: ماعاذ الله أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على سب الله ورسوله، وإنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم مالا طاقة لهم به، وأن نقاتل من ورائهم، وأن نخلي بينهم وبين أحكامهم، إلا أن يأتونا، فنحكم بينهم بما أنزل الله، فقال عمرو: صدقت⁽³⁶²⁾.

ويجب على غير المسلمين في البلاد الإسلامية الامتناع عن إظهار شرب الخمر، وأكل الخنزير، ونحو ذلك مما هو محرم في دين الإسلام، كما يمنع عليهم بيعها للمسلمين لما في ذلك من إفساد للمجتمع الإسلامي، وعليهم عدم إظهار الأكل والشرب في نهار رمضان مراعاة لعواطف المسلمين، وأن كل ما يعتبر منكرا ويكون مباحا في دينهم، عليهم إن فعلوه أن لا يعلنوا به، ولا يظهروا في صورة تحدي لجمهور المسلمين⁽³⁶³⁾.

كما لا يجوز إظهار شعار الكفر في دار الإسلام كإظهار الصليب والأعياد، لأن فيه استخفافا ظاهرا بالملة الإسلامية، وتحديا لأهل الدار، وقد التزموا في الشروط العمرية المباركة بقولهم "ولا نضرب نواقيسنا إلا ضربا خفيفا في جوف كنائسنا"، ويرجع منع ضرب الناقوس لأنه داعي الكفر وأنه من أعظم شعائره، كما أن الآذان عند المسلمين أعظم شعائر التوحيد، وقد كتب عمر بن عبد العزيز أن أمنعوا النصارى من رفع أصواتهم في كنائسهم، فإنها أبغض الأصوات إلى الله عز وجل، وأولها أن تخفض⁽³⁶⁴⁾.

كما منعو كذلك من إظهار أعيادهم كالشعائين والباعوث وهو اليوم الذي يخرجون فيه كما يخرج المسلمون لصلاة العيد، فيمنعون من إظهار الاجتماع، أما إذا قاموا بذلك في الكنائس فلا اعتراض عليه، وتشديد الإسلام على ذلك هو لصيانة الدار وأهلها، والسعي لإزالة الكفر، وقد نهى الإسلام عن حضور أعيادهم واعتبرها الله تعالى زورا لقوله: «والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما»⁽³⁶⁵⁾.

وكذلك عليهم التقيد بضوابط المناقشات الدينية لأنها وإن أباحتها الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعني أن يروجوا للعقائد، والأفكار الهدامة التي تتنافى مع عقيدة الدولة الإسلامية، ذلك أنه ليس من الحرية الدينية استغلال النقاش الديني لنشر الكفر والإلحاد في المجتمع المسلم بدعوى حرية إبداء الرأي في القضايا الدينية⁽³⁶⁶⁾.

الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

القانون الدولي لحقوق الإنسان

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 174.⁽³⁶²⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.⁽³⁶³⁾

– سليم سرار، استيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة

الحاج لخضر، باتنة، 2005، ص 45-47.

– سورة الفرقان، الآية (82).⁽³⁶⁵⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172-173.⁽³⁶⁶⁾

لتوضيح القيود المفروضة على الحق في حرية ممارسة لشعائر الدينية في النظم القانونية، ينبغي معرفة المبررات التي تبرر فرض القيود اللازمة لممارسة هذا الحق. ومن خلال استقراء مختلف النصوص القانونية، سواء ما تعلق منها بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، أم التشريعات الوطنية، نجدها تشير إلى مبررات عديدة، قد يكون بعضها داخلا ضمن البعض الآخر، لذلك سنقتصر على دراسة المبررات الأساسية المتمثلة في حماية النظام العام، حماية الآداب العامة وإحترام حقوق الآخرين وحياتهم.

أولا: حماية النظام العام

حتى نتضح لنا هذه الفكرة جيدا، يجب أولا أن نعرف المقصود من النظام العام، ثم علاقته بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي:

1- تعريف النظام العام:

لم تضع التشريعات تعريفا محددا للنظام العام، رغم إشارة مختلف النصوص القانونية والأحكام القضائية لهذه الفكرة، وورود العديد من تطبيقاتها في مختلف فروع القانون، سواء أكان القانون العام أم الخاص، وذلك نظرا لاتساع مضمون هذه الفكرة ومرونتها، وهذا ما جعل تعريفها يثير جدلا حادا في الفقه، وقد اختلفت وتعددت التعريفات الفقهية والقضائية تبعا لاختلاف وتعدد وجهات النظر في تناولها، ولعل اختلاف هذه التعريفات هو الذي صعب في تحديد وتقييد مدلول هذه الفكرة، غير أن هذا الاختلاف لم يمنع القيام بمحاولات عديدة لصياغة فكرة النظام العام، ووضعها في إطار قانوني محدد، فمن غير المقبول منطقيا ترتيب آثار قانونية على فكرة ينقصها التحديد، مع الإشارة إلى أن جل هذه التعريفات، رغم اختلافها في الألفاظ والعبارات، فإنها تلتقي حول فكرة حماية المصلحة العامة. ولتحديد معنى النظام العام، سنتطرق إلى التعريفات التي وضعها بعض الفقهاء، وإلى ما ذهب إليه الاجتهاد القضائي في هذا الخصوص.

أ- تعريف فقهاء القانون للنظام العام:

بالرجوع إلى فقهاء وشرّاح القانون، نجد بأنه قد وردت عنهم تعاريف عدّة لفكرة النظام العام، وخاصة حين دراستهم لما يميز القواعد الآمرة عن القواعد المكملّة⁽³⁶⁷⁾. - ففي الفقه الغربي، نجد أن الفقيه إسمان Eisman يعرفه بقوله: «قواعد النظام العام هي تلك الموضوعة لحماية المصالح حتى الفردية منها، والتي تعتبر أساسية للمحافظة على سلام وازدهار المجموعة الاجتماعية (Group Social) موضوع الاهتمام»⁽³⁶⁸⁾.

— محمد حسنين، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (367)

1986، ص36.

— مصطفى العوجي، القانون المدني - العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، (368)

ط1، 1990، ص402.

ويعاب على هذا التعريف أنه وإن كان قد تطرق لأهم الأسس التي يقوم عليها النظام العام "حماية المصلحة"، غير أنه تعرض لها بشكل مجمل، حيث جعل المصلحة العامة والخاصة في نفس الدرجة، دون أن يبين أيهما أكثر مساسا بالنظام العام، فإذا كان النظام العام يقوم على أساس حماية المصالح العامة التي تتعلق بالنظام الأعلى للدولة، فإن ذلك لا ينفي القول بأنه يتعلق أيضا ويحمي بعض المصالح الخاصة، لأنه من المصالح الخاصة ما فيه تحقيق للمصالح العامة، ومن المصالح العامة ما فيه تحقيق وحماية للمصالح الخاصة في الغالب (369). كما أن التعريف تعرض لذكر جانب من جوانب النظام العام فقط وهو حفظ سلام وأمن المجموعة في حين النظام العام أعم من أن يقتصر على هذا الجانب.

وعرفه العميد "ذكي" بأنه: " المصلحة الاجتماعية أيا كانت، والتي تمثل النهج المتعارف عليه في دولة معينة" (370).

ويأخذ على هذا التعريف أنه قصر مفهوم النظام العام على المصلحة الاجتماعية التي عرفها بأنها الأسلوب المتبع في دولة ما، إلا أنه لا يمكن حصر مفهوم النظام العام على جانب المصلحة الاجتماعية، بل هي جانب من جوانبه، وهو أوسع من ذلك كما سبق الإشارة إليه.

كما عرفه هيمار "Heimard" بأنه: "مجموعة القواعد الموضوعية من قبل المشرع لحماية المصالح الحيوية في المجتمع" (371).

ويعاب على هذا التعريف حصره لمفهوم النظام العام في النصوص التشريعية، فجعله في إطار ضيق، مع أن النظام العام لا ينحصر مفهومه على ما هو منصوص عليه في القواعد القانونية فقط، بل يؤخذ مفهومه كذلك من الاجتهاد الفقهي والقضائي، إذ قد تصدر المحاكم من القرارات ما فيه إبطال لبعض العقود لمخالفتها للنظام العام، رغم عدم وجود نص قانوني بشأنها، فللقاضي السلطة التقديرية وعليه أن يستلهم المصلحة العامة، ويتقيد بما هو سائد من الآداب ونظم أمته الأساسية، كما عليه أن يأخذ في ذلك الظروف الزمانية والمكانية بعين الاعتبار ليصدر هذه القرارات (372).

أما في الفقه العربي، فنجد أن الدكتور "حسن كيرة" يعرف النظام العام بأنه: «مجموعة المصالح الأساسية الجماعية أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً، دون استقراره عليها» (373).

ويلاحظ على هذا التعريف أنه ذكر أهم أسس النظام العام المتمثلة في المصلحة الجماعية غير أنه لم يحدد طبيعة هذه المصالح الأساسية أو الأسس والدعامات، فمثلاً في الفقه الإسلامي تعد المصالح الدينية

— عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي -مقارنا بالقانون الوضعي-، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، (369) ص152.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 177. (370)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 402. (371)

— حليلة آية حمودي، المرجع السابق، ص 40. (372)

— حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى)، ص 47. (373)

هي الدعامة الأولى التي تقوم عليها بقية المصالح الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

وعرفه زهدي يكن بقوله: «... كل ما يرتبط بمصلحة عامة تمس النظام الأعلى للمجتمع، سواء كانت هذه المصلحة سياسة (مثل أغلب روابط القانون العام)، أو اجتماعية (مثل القوانين الجزائية وما يتعلق بتكوين الأسرة وحالة الأشخاص المدنية والأهلية)، أو اقتصادية (كالقواعد التي تنص على حماية الملكية والقواعد التي تجعل التنافس حراً أمام الجميع)، أو خلقية وهي التي يعبر عنها بقواعد الآداب»⁽³⁷⁴⁾.

وبتحقق هذا التعريف نلاحظ أنه اشتمل على أغلب المصالح التي يقوم على حمايتها النظام العام في الدولة، ولكنه اغفل كغيره من التعاريف الدعامة الأولى، ومقدمة كل المصالح، والتي فيها ثبات القواعد والمبادئ التي يبنى عليها النظام العام في الدولة وهي المصلحة الدينية.

في حين يرى الدكتور توفيق حسن فرج بأن النظام العام هو: «مجموعة الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها كيان المجتمع»⁽³⁷⁵⁾. وهو تقريبا نفس تعريف الدكتور جمال الدين محمد محمود للنظام العام، حيث عرفه بأنه: «مجموعة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في مجتمع معين»⁽³⁷⁶⁾.

والاختلاف بين التعريفين يكمن في كون التعريف الثاني أغفل الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها النظام العام بالمقارنة مع التعريف الأول.

ويرى الدكتور غالب علي الداوودي أن النظام العام يصعب تحديده بدقة إذ لا يوجد له تعريف جامع مانع ومستقر يحدد المقصود به، وذلك رغم محاولات عديدة لضبطه، وعلى هذا الأساس فضل معظم المشرعين عدم إعطاء تعريف محدد له، واكتفوا بتقريب معناه إلى الأذهان وبناء أساسه على فكرة المصلحة العامة وبناء على ذلك رأى الدكتور غالب بأن النظام العام: "هو المصالح الجوهرية الأساسية والمثل العليا التي ترتضيها الجماعة لنفسها، ويتأسس عليها كيانها كما يرسمه نظامها القانوني، سواء أكانت هذه المصالح الأساسية والمثل العليا سياسية أم إجتماعية أم اقتصادية أم خلقية أم دينية، والإخلال بها يعرض كيان الجماعة للتصدع والإنهيار"⁽³⁷⁷⁾.

يتبين من خلال التعاريف السابقة الذكر أن فكرة النظام العام تتسع وتضيق تبعاً لاختلاف الأسس الفكرية التي ينطلق منها كل فقيه، حيث تضيق هذه الفكرة في الدول التي تسود فيها المذاهب الفردية،

— زهدي يكن، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 77-78.⁽³⁷⁴⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، 177.⁽³⁷⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 178.⁽³⁷⁶⁾

١- غالب علي الداوودي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية — دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010، ص 235-236.⁽³⁷⁷⁾

لأنها تطلق الحرية للفرد فلا تتدخل الدولة في أموره، بينما تتسع عندما تغلب المذاهب الجماعية، إذ تصبح الدولة تقوم بشؤون كانت تتركها للفرد⁽³⁷⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أنه رغم اجتهاد الفقهاء في محاولة منهم لوضع تعريف جامع مانع لفكرة النظام العام إلا أن هذه المحاولات لم تحقق غرضها، ذلك أن فكرة النظام العام هي في الحقيقة فكرة يشوبها الكثير من الغموض، ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول: «إن النظام العام يستمد عظمتة من ذلك الغموض الذي يحيط به، فمن مظاهر سموه أنه ظل متعاليا على كل الجهود التي بذلها الفقهاء لتعريفه»⁽³⁷⁹⁾.

ب- تعريف الاجتهاد القضائي للنظام العام:

نتيجة لعدم تحديد المشرع لمفهوم النظام العام بنص تشريعي، فتح ذلك باب الاجتهاد أمام الجهات القضائية لتحديد هذا المفهوم، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وضرورات حماية المصلحة العامة، واحترام القوانين الإلزامية، ومما يلاحظ على هذا الاجتهاد أنه لم يخرج في عمومته عن الإطار الفقهي السابق بيانه⁽³⁸⁰⁾.

غير أن ما يجب الإشارة إليه أن سلطة قاضي الموضوع فيما يتعلق بتحديد ما ينطبق عليه مفهوم النظام العام هي سلطة مقيدة برقابة محكمة النقض، وعليه فإن قاضي الموضوع، يجب عليه الالتزام بتقاليد وعادات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، فلا يجوز له اللجوء إلى مجتمع آخر ليستقي منه مفهوم النظام العام، كما لا يجوز له أن يحدد فكرة النظام العام تبعا لمعتقداته وآرائه الشخصية، خاصة إذا كانت متعارضة مع ما هو مستقر في ذلك المجتمع⁽³⁸¹⁾.

وسنورد فيما يلي بعض الأحكام التي تضمنت مفهوما للنظام العام.

في قرار صادر عن المحكمة الفدرالية السويسرية 1957 اعتبرت فيه هذه الأخيرة "أن النظام العام هو مجموعة القوانين والمراسيم، والقرارات التي تشكل قانون الدولة الوضعي⁽³⁸²⁾".

والملاحظ أن هذا الحكم الذي اعتمدته المحكمة السويسرية فيه تضيق لمصادر النظام العام، حيث حصرت في القوانين والمراسيم والقرارات، وهو ما لم يقبله الفقه الذي اعتبر أن النظام العام لا ينحصر على التشريع فحسب، وإنما يمتد إلى كل ما يعتبر متصلا بالمصلحة العليا للمجتمع، وبالأسس التي يقوم عليها⁽³⁸³⁾.

كما اعتبرت إحدى المحاكم الابتدائية اللبنانية في حكم صادر عنها بتاريخ 1979/11/5م (النشرة القضائية لسنة 1974م، 498) أن: «القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلزام بوجه عام، منشأة المعارف، (378) الإسكندرية، 2003، ص326-327.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (379)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص403. (380)

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (381)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص404. (382)

— مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص404. (383)

تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد الذين يجب عليهم جميعا مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز أن يناهضوها باتفاقات فيما بينهم حتى لو حققت هذه الاتفاقيات لهم مصالح فردية، وذلك لأن المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامة⁽³⁸⁴⁾.

والملاحظ على هذا التعريف أنه رغم تحديده لطبيعة المصلحة المتعلقة بالنظام العام، وهي المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة لمساسها بالنظام الأعلى للدولة، إلا أن قواعد النظام العام أوسع من أن تقتصر على مجرد تحقيق وحماية المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماسة بالنظام الأعلى للمجتمع وتعلو على المصالح الفردية، إذ أن قواعد النظام العام في الدول الإسلامية تعتبر المصالح الدينية والأخلاقية أسمى أسسها وأهدافها ويتبين بذلك أن المحكمة تبنت في حكمها هذا المفهوم الفقهي للنظام العام.

وبذلك تختلف فكرة النظام العام باختلاف المجتمعات والدول والأزمنة من خلال اختلاف الإيديولوجيات السياسية، والاجتماعية والثقافية، فما يعتبر من النظام العام في دولة ما قد لا يعتبر كذلك في دولة أخرى، لذا تعتبر فكرة النظام العام فكرة نسبية من حيث الزمان والمكان، كما أنها فكرة متطورة في المجتمع الواحد تبعا لما قد يحدث من ظروف متغيرة، فمثلا كان تعدد الزوجات أمرا مشروعاً غير مخالف للنظام العام في تركيا سابقاً، لكن يعد اليوم عدم تعدد الزوجات هو من النظام العام في تركيا، وكذا الأمر في العراق إذ كان ذلك مباحاً بصورة مطلقة حتى سنة 1959م، ثم صار ممنوعاً في بعض الحالات ومخالفاً للنظام العام⁽³⁸⁵⁾، إلا أن فكرة النظام العام وإذ كانت متطورة في المجتمع، فإنها يجب أن تكون موحدة داخل المجتمع الواحد، بحيث تكون قوانين الدولة نابعة من مفهوم موحد للنظام العام⁽³⁸⁶⁾.

ونشير إلى أن فقهاء القانون الوضعي قد حددوا صراحة عناصر النظام العام وحصرها في حفظ الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة، والآداب العامة، وعرفت بالعناصر التقليدية لتتوسع بعد ذلك لتشمل مختلف شؤون الحياة، وتعتبر الآداب العامة هي العنصر المعنوي لفكرة النظام العام، أما عناصره المادية فتتمثل في الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة⁽³⁸⁷⁾.

على أن المقصود بالأمن العام كعنصر من عناصر النظام العام هو المحافظة على السلامة العامة باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات اللازمة لمنع كل الأخطار التي تهدد الناس وسلامة أجسادهم وأموالهم، ومصادر هذه الأخطار قد تكون الطبيعة كالزلازل والفيضانات، أو الحيوانات المفترسة أو الموبوءة أو المسعورة، أو الأشياء كالسيارات والآلات، أو طبيعة الحياة الاجتماعية كالتجمهرات،

(384) - مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص 404.

(385) - غالب على الداودي، المرجع السابق، ص 236-238.

(386) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 163.

(387) - يعتبر أول وأقدم نص تشريعي في العالم تعرض لتحديد العناصر المادية لفكرة النظام العام كهدف لنشاط الضبط الإداري، القانون البلدي الفرنسي الصادر في 28 أوت 1791، كما أن القانون البلدي الفرنسي الصادر في 5 أفريل 1884 حدد عناصر النظام العام المادية في مادته 97، أما المشرع الجزائري فقد حددها في المادة 237 من قانون البلدية.

والاجتماعات العامة، وقد تكون الإنسان كظاهرة الإجرام، في حين يقصد بالسكينة العامة اتخاذ كل الإجراءات والأساليب الرقابية اللازمة للقضاء على مصادر وأسباب الإزعاج والقلق التي تهدد الراحة العامة مثل إجراءات محاربة الضوضاء التي تسببها الأجراس والأبواق، وضوضاء الاحتفالات، أما الصحة العامة، فتعني اتخاذ كل الإجراءات والاحتياطات والأساليب الصحية الوقائية لمنع وجود المخاطر الصحية التي تهدد الإنسان في صحته كالأمرض والأوبئة⁽³⁸⁸⁾.

2-علاقة النظام العام بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

عند ذكر مصطلحي الحرية والنظام العام، يبدو أنهما وصفان متضادان، وقد شاع ذلك أول الأمر في الفكر الليبرالي، إذ أظهر أنصار هذا الفكر عداً كبيراً لفكرة النظام العام نتيجة لإساءة استعمال هذه الفكرة لقهر الحرية، وبعد ذلك حاول الليبراليون التوفيق بين هذين المصطلحين، كما أن الفكرة التي شاعت بأن الحرية مقدسة، ويتمتع بها الأفراد بالطبيعة، وقبل الدخول في المجتمع والارتباط معه بالعقد الاجتماعي، كما يرى أصحاب العقد الاجتماعي، قد زالت وحلت محلها فكرة جديدة تنتظر إلى الحرية باعتبارها ذات منشأ اجتماعي، وعليه، فلا يجوز الاعتراف بأية حرية للفرد خارج نطاق الجماعة التي ينتمي إليها⁽³⁸⁹⁾.

ولما كان المجتمع هو مصدر حرية الفرد، كان على هذا الأخير الانصياع لأوامره، لأن في هذا الانصياع تحقيق لدوام حياة المجتمع، واستقراره سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، أما إذا كانت الحرية مطلقة بلا قيود، فإنها ستفقد معناها وتتحول إلى فوضى⁽³⁹⁰⁾.

لذلك، فإن حماية المجتمع تقتضي عدم السماح للأفراد أو المجموعات بالوصول في ممارستهم لحياتهم الأساسية إلى حد تهديد هذا الكيان⁽³⁹¹⁾، فتقيد بذلك حريتهم وفقاً لدواعي النظام العام الذي وإن كان يوجب تقييد الحرية، إلا أن ذلك لا يعني أنه ينتقص منها، بل إنما هو ضروري لممارستها لأن الخروج عنه يجعل هذه الحرية فوضى وتمرد، مما يؤدي بالمجتمع إلى الهاوية، لذا يمكن القول بأن تعارض الحرية مع النظام العام مبالغ فيه، لأن حدوث ذلك التعارض يكون في حقيقة الأمر بين الحرية والسلطة التي تتذرع بحماية النظام العام، فالسلطة هي التي تُقيد هذه الحرية، بل وتصادرها أحياناً، لذلك

— لمزيد من المعلومات عن العناصر المادية للنظام العام، أنظر: (388)

- سليمان محمد الطماوي، الوجيز في القانون الإداري "دراسة مقارنة"، (دون معلومات أخرى)، ص 626.
- عمار عوابدي، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 400.
- مصطفى أبو زيد فهمي، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط 1، 1995، ص 191-195.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 178-179. (389)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 179. (390)

— خضر خضر، المرجع السابق، ص 266. (391)

قيل بأن "النظام العام لا يعني إهدار الحريات أو الانتقاص منها، وإنما هو عنصر أساسي في تعريفها"⁽³⁹²⁾.

وعلى هذا الأساس، يجب وضع الضوابط اللازمة للنظام العام للحيلولة دون تحوله إلى مطية للسلطة لانتهاك الحريات العامة والتي من بينها الحق موضوع الدراسة – إذ أن عملية التمييز بين حماية النظام العام، وبين استغلاله لكبت وقمع الحريات العامة هو أمر في غاية الدقة وبمثابة خيط رفيع، لذا على السلطة عند التعامل مع هذه الحريات أن تتنبه لهذا الخيط الرفيع، وأن تجتنب وضع قيود ليس لها مبرر تكبل بها هذه الحريات بحجة حماية النظام العام⁽³⁹³⁾.

ويعتبر الدكتور **هاني سليمان الطعيمات** أن المقصود بالنظام العام الذي بموجبه تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو ذلك المناخ الديني السائد في المجتمع، والمحكوم بما تؤمن به الجماعة من قيم ومثل عليا اصطلحت على الحياة معا في ظلها، وهي تمثل في ذات الوقت الإطار العام لممارستهم وسلوكهم المجتمعي، فمثلا فكرة النظام العام المقيد لحرية ممارسة الشعائر الدينية في المجتمع المصري تعني ذلك النظام العام للمجتمع الخاضع لأحكام الشريعة الإسلامية، لذلك تمت مصادرة ما من شأنه الإساءة إلى الدين الإسلامي أو تشويهه أو التشكيك في مبادئه من مؤلفات ومطبوعات، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل امتد إعمال قيد النظام العام إلى إصدار الأزهر الشريف لبيان رسمي يدحض المفتريات التي تضمنتها هذه الكتب⁽³⁹⁴⁾، كما تم منع الديانات الوضعية والمذاهب الخارجة عن الأديان السماوية لتعارض وجودها أو الاعتراف بها مع النظام العام السائد في المجتمع المصري والمحكوم بعقيدة عدم السماح بوجود غير الديانات السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، اليهودية)⁽³⁹⁵⁾.

لذلك لم يكن غريبا أن تصف المحكمة العليا المصرية البهائية بالخلل، وتقرر حل المحافل التي يجتمع فيها البهائيون ويمارسون شعائرهم داخلها⁽³⁹⁶⁾.

وقد ذكرت المقررة الخاصة للأمم المتحدة بشأن حرية الدين والمعتقد أسماء جهنجير في تقريرها المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر 2005م، أنها قد طلبت في عام 2005م من مصر تصريحا بزيارة البلاد، لكنها لم تتلق ردا، كما أدرجت المقررة الخاصة في تقريرها حول التبرير المصري الرسمي لعدم الاعتراف للبهائيين والمتحولين عن الإسلام بحقهم في حرية ممارسة العقيدة التعليق التالي:

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 179-180.⁽³⁹²⁾

– أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى)،⁽³⁹³⁾ ص 43.

– من بين هذه الكتب التي تعرضت للدين الإسلامي وللرسول (ص) كتاب سلمان رشدي الذي صدر في لندن أنظر:⁽³⁹⁴⁾ - توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006، ص 274. - سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005، ص 270. www.ar.wikipedia.org/wiki أنظر أيضا للموقع: حرية التعبير

– هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 179.⁽³⁹⁵⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي – دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية⁽³⁹⁶⁾ بالأماكن المقدسة في فلسطين، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001، ص 37.

على الدول أن تكفل للأشخاص الموجودين على أراضيها والخاضعين لسلطتها القانونية، بما في ذلك الأفراد المنتمين لأقليات دينية، ممارسة الدين أو المعتقد الذي يختارونه دون إكراه أو خوف⁽³⁹⁷⁾.

وفي تقريرها المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان في مارس 2006م، كتبت المقررة الخاصة أنها قد أثارت مع الحكومة المصرية مرتين على الأقل في 15 أبريل 2004م وفي 15 ماي 2005م مسألة مطالبة الشخص بإدراج ديانته في بطاقات تحقيق الشخصية وغيرها من الوثائق، وفي رسالتها في شهر ماي إلى الحكومة، أبدت قلقها من كون "الاستمارات الخاصة بطلب الحصول على أوراق إثبات الشخصية تحتوي حاليا على ثلاثة انتماءات دينية للاختيار من بينها وهي الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن أتباع الطوائف الدينية الأخرى أو غير المؤمنين لا يتمكنون من تسجيل ديانتهم أو ترك خانة الديانة خالية"⁽³⁹⁸⁾.

وعلى الرغم مما جاء في مختلف التقارير الدولية بخصوص وضع البهائية في مصر، فقد استقر كل من القضاء الإداري، والجمعية العمومية لقسمي الفتوى، والتشريع بمجلس الدولة على أن حال البهائية لا يجوز القياس بينها وبين الأديان الأخرى التي اعتبر الإسلام معتنقيها من أهل الذمة، كما أنه لا يجوز الاحتجاج بحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية التي كفلها الدستور للقول بوجود الاعتراف بالبهائية، ويترتب على ذلك هو أنه يجب أن تكون حرية العقيدة وممارستها منبثقة عن الأديان السماوية وفي إطار النظام العام⁽³⁹⁹⁾.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ليست من الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها، فإنها تعتبر مخالفة للنظام العام في مصر، وبالتالي يُمنع مباشرة أي تصرف لأتباعها أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات، وتطبيقا للقانون رقم 263 لعام 1960م، أصبح من المحظور إقامة شعائر البهائية، ولما كانت طقوس الزواج من الشعائر، فإنه لا تجوز ممارستها وفقا للبهائية، الأمر الذي يستوجب عدم الاعتداد بهذا الزواج الباطل وعدم توثيقه⁽⁴⁰⁰⁾.

أما فيما يتعلق بحظر بعض الجامعات المصرية دخول الطالبات المنقبات إلى الحرم الجامعي، فقد استقرت المحكمة الإدارية العليا على أن يظل النقاب طليقا في غمار الحرية الشخصية ومحررا في كنف الحرية العقيدية، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة، أو منعه بصورة كلية، لما ينطوي عليه ذلك من مساس بالحرية الشخصية، ومن تقييد لحرية العقيدة، فضلا على أن القانون لا يحرمه، والعرف لا ينكره⁽⁴⁰¹⁾.

(397) – Rapport spécial sur la liberté de la religion ou de conviction Résolution n°1986/20 de la Commission des droits de l'homme, 10 mars 1986, p.3.

(398) – Ibid, p.3.

(399) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 498-499.

(400) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع نفسه، ص 498-500.

(401) – قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص 592-593.

ونشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كانت المحكمة العليا المصرية قد أنصفت الطالبات بارتداء النقاب، فإن مجلس الدولة الفرنسي لم يفعل ذلك بالنسبة للحجاب، وإن كان موقفه في البداية اتجه إلى حرية الطالبات المحجبات بالمدارس والجامعات الفرنسية وهو ما قضى به في العديد من أحكامه، إذ ألغى القرارات الصادرة عن بعض المدارس الفرنسية بطرد بعض الطالبات المسلمات لارتدائهن الحجاب، مستندا في ذلك إلى حرية التعبير المعترف بها للطلبة في إطار مبادئ الحياد والعلمانية، غير أن هذا الموقف تغير، حيث حظرت الحكومة الفرنسية دخول الطالبات المحجبات إلى المدارس والجامعات، وقد حذا مجلس الدولة الفرنسي حذو الحكومة الفرنسية في هذا الصدد⁽⁴⁰²⁾.

وقد أثارت مشكلة الحجاب جدلا كبيرا داخل وخارج فرنسا خاصة بعد صدور قانون منع الرموز الدينية في 2004/02/10م، وتعتقد الدكتورة خير الدين شماسة أن ما حدث في فرنسا قد يتكرر في بلدان أوروبية أخرى، وذلك على الرغم من إعلان دول عديدة تحتضن جاليات إسلامية كألمانيا، وإسبانيا وبلجيكا (2,9%)، وبريطانيا (3,4%)، وهولندا (1,9%) والسويد (4%) مخالفة القانون الفرنسي لحقوق الإنسان، وبأنها لا ترغب في تقليد الموقف الفرنسي، بل أن بريطانيا عبرت عن سعادتها لكونها متعددة الثقافات، ولا يههما منع النساء من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰³⁾.

غير أن تخوف الأستاذة شماسة خير الدين كان في محله، إذ ثبت مجلس الدولة البلجيكي قرار حظر الحجاب، ومنع الاعتراض عليه مؤكدا أن هذا القرار لا يتعارض مع قيم الحرية والمساواة، وقد جاء هذا القرار كرفض لطلب تقدمت به حركة مناهضة العنصرية وكرهية الأجانب التي طالبت الحكومة بإلغاء التشريعات التي تسمح للمؤسسات البلجيكية بمنع طلابها من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰⁴⁾، إلا أنه من المهم أن نشير إلى أن قضية الحجاب قد عادت إلى أدراج البرلمان الفرنسي بعد أن أثار قانون الرموز الدينية جدلا كبيرا، ومازالت المناقشات البرلمانية حول هذه القضية لم تحسم إلى اليوم.

وبصدد هذه القضية أعربت لجنة حقوق الطفل في ملاحظاتها الختامية بشأن التقرير الدوري الثاني لفرنسا عن قلقها تجاه تزايد التمييز، خاصة التمييز القائم على أساس الدين، ومن أن التشريع الجديد بشأن ارتداء الرموز الدينية في المدارس العامة قد يتجاهل مبدأ مصالح الطفل الفضلي، وحق الطفل في الوصول إلى التعليم، وتوصي هذه اللجنة الدولة الطرف (فرنسا) بأن "تنظر في إيجاد وسائل بديلة، بما في ذلك الحلول الوسط للحفاظ على علمانية المدارس العامة، مع ضمان عدم انتهاك الحقوق الفردية وعدم استبعاد الأطفال من النظام المدرسي أو المجالات الأخرى أو تهمة بشمهم بفعل هذا التشريع⁽⁴⁰⁵⁾.

وقد كشفت التقارير عن مجموعة من الضوابط المتعلقة بارتداء رموز دينية في أكثر من 25 بلدا في مختلف أنحاء العالم، وقد أثر ذلك على العديد من الأديان، ولا تزال مسألة الرموز الدينية مثار جدل

— عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع السابق، ص 496-497. (402)

— شماسة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب والحدود"، المرجع السابق، ص 193-194. (403)

(— "بلجيكا تثبت قرار منع ارتداء الحجاب في المدارس"، نقلا عن وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 2009/04/07. (404)

(405) — "Civil and political...", E/CN.4/2006/5, Op.Cit, p.13.

في عدد من البلدان، وهناك عدة مستويات من الضوابط المتصلة بارتداء الرموز الدينية بما في ذلك الأحكام الدستورية والقوانين التشريعية على المستوى الوطني، والقواعد الخاصة بالمنظمات أو المؤسسات العامة أو الخاصة (مثل قوانين المدارس)، والأحكام الصادرة عن المحاكم ويواجه التلاميذ في المدارس الابتدائية والثانوية خطر الطرد من نظام التعليم العام، بينما يواجه المعلمون التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة في نهاية المطاف، وعلى المستوى الجامعي، يواجه الطلاب أيضا التعرض للطرد أو الحرمان من استلام الشهادات مالم يتقيدوا بالتعليمات المتعلقة بالرموز الدينية، أما أساتذة الجامعات فمن المحتمل عدم تعيينهم أصلا، وفي محيط العمل بشكل عام هنالك إمكانية التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة بسبب وضع الرموز الدينية وقد يؤثر هذا الأمر على العاملين في مؤسسات خاصة، والموظفين العموميين على حد سواء، فضلا عن التأثير على أعضاء البرلمانات والعسكريين، وعند وضع قواعد محددة تحكم اللباس بالنسبة للصور الشخصية التي توضع على بطاقات الهوية، مثل بطاقات الإقامة الدائمة وتأشيرات الدخول، وجوازات السفر، ورخص القيادة، كما يواجه الأشخاص إمكانية عدم الحصول على بطاقة هوية رسمية⁽⁴⁰⁶⁾.

وقد انتقد المقرر الخاص السابق السيد عمر عبد الفتاح، بصفة خاصة فرض بعض البلدان ارتداء ملابس ذات طابع ديني علنا. ووردت تقارير عن المعاقبة بالجلد أو الغرامة، وتزايد عدد النساء اللاتي تعرضن للهجوم في الشارع أو حتى القتل بعد تهديدهن بسبب عدم وضع الرموز الدينية، وعقب الزيارات الميدانية، قدم المقرر الخاص السيد عمر عبد الفتاح حولا ممكنة بالحث على عدم جعل الثياب أداة سياسية، والدعوة إلى اتخاذ مواقف مرنة، ومتسامحة في هذا المجال، وأكد في نفس الوقت أن التقاليد والعادات جديرة بالاحترام، وأشار في دراساته إلى ما يحتمل أن يعنيه وضع الرموز الدينية، لا سيما بالنسبة إلى وضع التلاميذ في نظام التعليم الرسمي⁽⁴⁰⁷⁾.

ووفقا للتعليق رقم 22 للجنة حقوق الإنسان على المادة 18 من العهد فإن "ممارسة أو إقامة شعائر الدين أو المعتقد قد لا تقتصر على الطقوس فحسب، لكنها ربما تشمل أيضا عادات مثل ارتداء ثياب أو أغطية رأس متميزة"⁽⁴⁰⁸⁾.

ونشير هنا إلى البلاغ رقم 2000/931م هو دببير غانوفاً ضد أوزبكستان والمتعلق بطلبة مسلمة في معهد اللغات الشرقية بولاية طشقند، يزعم أنها أوقفت من الدراسة بسبب ارتداء الحجاب وفي 5 نوفمبر 2004م، ونظرا لعدم قيام الدولة الطرف بتقديم أي مبررات، خلصت غالبية أعضاء لجنة حقوق الإنسان إلى أن الفقرة 2 من المادة 18 من العهد قد انتهكت، كما أكدت اللجنة أن "حرية إظهار دين الشخص تشتمل على حق المرء في أن يرتدي علنا ثوبا أو لباسا يتماشى مع معتقده أو دينه، فضلا على ذلك، فإن اللجنة ترى أن منع شخص ما من ارتداء لباس ديني علنا أو سرا قد يشكل انتهاكا لأحكام

(406) — Idem, p.10-11.

(407) — Idem, p.11.

(408) — Idem, p.12-11.

الفقرة 2 من المادة 18 التي تحظر تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين»⁽⁴⁰⁹⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أنه يمكن الإحتجاج بحرية الدين أو المعتقد من حيث الحرية الإيجابية للأشخاص الراغبين في ارتداء أو إظهار رموز دينية، ومن حيث الحرية السلبية للأشخاص الذين لا يرغبون في مواجهة مسألة ارتداء هذه الرموز أو إكراههم على ذلك، كما يمكن للتلاميذ الذين طردوا من المدارس بسبب ارتداء رموز دينية وفق دينهم أو معتقدتهم الإحتجاج بحق كل إنسان في التعليم، علاوة على أنه قد يتعرض للخطر أيضا حق الوالدين أو الأوصياء الشرعيين في تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقا لدينهم أو معتقدتهم آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها، ومن جهة أخرى قد تحاول الدولة الإحتجاج بالحرية المذهبية للنظام المدرسي، وبالرغبة في المحافظة على الانسجام الديني في المدارس، ووفقا للرأي الفردي لعضو لجنة حقوق الإنسان السيدة روث ودجود في قضية "هود يبييرغانوفا" يجوز للدولة أن تقيد أشكال اللباس التي تتدخل مباشرة بالتعليم الفعال⁽⁴¹⁰⁾.

وقد اعترضت القاضية تولكتر على الطريقة التي اتبعتها غالبية المحاكم الأوروبية في تطبيق مبادئ العلمانية والمساواة (إذ يبدو أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تميل أكثر إلى السماح للدول بتقييد حرية الأفراد الإيجابية في مجال الدين أو المعتقد)، وأوضحت أن "الوقائع والأسباب القطعية التي لاشك في مشروعيتها" هي فقط التي يمكن أن تسوغ تقييد حق تكفله الاتفاقية وليس مجرد الإحساس بالانزعاج⁽⁴¹¹⁾.

وفي تقريرها لعام 2009م، أعربت المقررة الخاصة عن أوجه قلقها تجاه التشريعات التي تحد بدون داع من حق الفرد في الإجهار بدينه أو معتقده، ولا سيما من خلال شروط التسجيل أو القيود المفروضة على أماكن العبادة، والتعليم الديني، والكتب الدينية، وفيما يتعلق باعتناق دين آخر، أرسلت المقررة الخاصة رسائل متعددة تتعلق بجزاءات تم فرضها على أشخاص بعد اعتناق دين آخر غير الدين الغالب⁽⁴¹²⁾.

ومن خلال ما تقدم في قضية الرموز الدينية يمكن القول انه عند التعامل مع مسألة حظر هذه الرموز ينبغي التساؤل أولا عن أهمية ارتداء الرموز الدينية بالنسبة للشخص وما علاقة ذلك بالمصالح المتضاربة، خاصة بمبادئ العلمانية والمساواة، وثانيا عن الجهة التي تتخذ القرار بشأن هذه المسائل، بمعنى هل يجب أن تترك المسألة للأفراد أنفسهم، أو للسلطات الدينية، للإدارة الوطنية، أو المحاكم أو الآليات المعنية بحقوق الإنسان، مع الإقرار بأن مبدأ "هامش التقدير" قد يسهل الخصائص الإثنية والثقافية

(409) – Idem, p.13.

(410) – I dem, p.15.

(411) – I dem, p.14.

(412) – "Promotion and protection...",A/HRC/10/8, Op. Cit, p.10-11.

والدينية، ويجب أن لا يؤدي هذا النهج إلى التشكيك في توافق الآراء الدولي بأن حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة، كما يجب أن يكون الهدف الأساسي هو صون حرية الدين أو المعتقد الإيجابي والذي يتجلى في إقامة الشعائر والممارسة من خلال ارتداء وإظهار الرموز الدينية بصورة طوعية، وصون الحرية السلبية أيضا المتمثلة في عدم الإكراه على ارتداء وإظهار الرموز الدينية على حد سواء، وفي ذات الوقت يجب الموازنة بين حقوق الإنسان المتضاربة.

كما يجب الإشارة إلى أن المرسوم الذي يحدد شروط ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر الصادر في 28 فيفري 2006م هو الأول من نوعه في الوطن العربي وشمال إفريقيا، وقد أثار ردود فعل خارجية، خاصة من طرف بعض الدول الكبيرة، والتي رأت في القانون تضييقا على حرية المعتقد، بالرغم من أنه جاء ليتزامن وتزايد حملات التبشير داخل الجزائر والتي استغلت الفراغ القانوني الذي تم استدراكه بفضل هذا الأمر.

أما في إطار الصحة العامة التي تعرف بأنها التوافق والتكامل في جوانب الإنسان البدنية والنفسية، فيتصور أن تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية إذا كانت تلك الممارسة ستؤدي إلى انتشار مرض ما وتضر بالصحة العامة، فمثلا يحتفل المسلمون بمولد بعض أهل البيت ويجتمعون أمام الضريح لإحياء هذا الاحتفال، فلو كان هذا التجمع في مكان ينتشر فيه فيروس معين ضار بالصحة، وينتقل عن طريق الهواء والاجتماع، فيمكن أن تمنع ممارسة تلك الشعيرة حفاظا على الصحة العامة⁽⁴¹³⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد أسماء **جاهانغير** إلى سابقة قانونية دولية ذات صلة بالموضوع، بما في ذلك إلى آراء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بشأن بلاغ يتعلق بإنهاء عقد عمل لعامل من طائفة السيخ يرتدي عمامة في حياته اليومية، رفض ارتداء خوذة واقية أثناء عمله في شركة وطنية للسكك الحديدية، وردا على شكوى العامل بقيام الشركة بالتمييز ضده بالاستناد إلى دينه، ذكرت اللجنة "أن التشريع الذي يقضي بحماية العمال العاملين في وظائف فيدرالية من الإصابات من صدمات التيار الكهربائي بارتداء خوذة صلبة يعتبر تشريعا معقولا، ويهدف إلى تحقيق أغراض منطقية تتماشى مع العهد"، وقد أكدت المقررة الخاصة على أن دولة أخرى أصدرت بشأن نفس الموضوع، تشريعا محددا يعفي العاملين السيخ من شرط ارتداء خوذة الأمان في مواقع البناء ويوفر لهم حماية من التمييز في هذا الصدد⁽⁴¹⁴⁾.

ويمكن تفسير رأي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذه القضية على أنها رأت بأن وضع هذه الحوذة الواقية للرأس من شأنه أن يحمي العمال من خطر الإصابات وبالتالي المحافظة على صحة العمال أثناء أداء عملهم فاستندت بذلك لنص المادة 3/18 من العهد التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لحماية الصحة العامة.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (413)

"Promotion and Protection ..." A/HRC/10/8, Op. Cit, p.16-17. — (414)

كما نشير بخصوص سريان القوانين المتعلقة بمكافحة الأمراض إلى الطعن رقم 61/1068 الذي فصلت فيه اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بقرارها الصادر في 14 ديسمبر 1962م، والقاضي بأن القانون الهولندي لا يتضمن إخلالا بالمادة 9 من الاتفاقية التي أسس عليها الطاعن طعنه ما دام أن الحق الذي تشير إليه المادة 1/9 من الاتفاقية يمكن طبقا للفقرة الثانية من نفس المادة أن ترد عليه القيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون إجراءات ضرورية في كل مجتمع ديمقراطي لحماية الصحة، وأشارت اللجنة إلى أن موافقة البرلمان الهولندي على قانون 1952م كان ضروريا للوقاية من طاعون البقر، لأن عبارة "حماية الصحة" الواردة في المادة 2/9 تسري كذلك على الإجراءات الخاصة بمنع انتشار الأمراض بين الحيوانات، لأنه مما لا شك فيه، أن مثل هذه الإجراءات ضرورية في كل مجتمع حديث وتهدف لتحقيق مصلحة عامة، وعليه، لا يعد الالتزام بالخضوع للإشراف الطبي على تربية المواشي مخالفا للمادة 9 من الاتفاقية⁽⁴¹⁵⁾.

وبذلك أنصفت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الحكومة الهولندية برفضها التسليم بما ذهب إليه الطاعن بأن حقه في حرية العقيدة قد انتهك بموجب القانون الهولندي لعام 1952م، واستندت الجنة في ذلك إلى المادة 2/9 التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لدواعي الصحة العامة. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن تشويه الأعضاء التناسلية للإناث المعروف باستئصال البظر أو ختان الإناث هو أشهر الممارسات الضارة بصحة المرأة، وطبقا لأرقام منظمة الصحة العالمية، فإن ما بين 85 و115 مليونا من النساء والبنات الصغيرات تعانين من تشويه الأعضاء التقليدية التناسلية في إفريقيا وآسيا، وطبقا لنفس المصدر فإن مليونين معرضات لهذا التشويه كل عام، وتنتشر هذه الممارسة التي يتغير شكلها من بلد لآخر في 26 بلدا إفريقيا، وفي بلدان آسيوية وفي مجتمعات المهاجرين في أوروبا وأمريكا، وفي المجتمعات اليهودية ذات الأصول الإثيوبية أو البدوية في إسرائيل، ويبدو أن هذه الممارسة غير مرتبطة بدين معين⁽⁴¹⁶⁾.

وقد لاحظت المقررة الخاصة المعنية بالممارسات التقليدية أن التشويه "يعود إلى مجموعة كاملة من المعتقدات والقيم والسلوكيات الثقافية والاجتماعية التي تحكم حياة مجتمعات معينة"، وبالتالي ضرورة توخي الحذر لدى تناول أي تدبير يهدف إلى القضاء عليها، ويمارس الختان في مجتمعات متنوعة تنتمي لتقاليد دينية مختلفة، وتتمثل أكثر أشكاله تطرفا في الختان الفرعوني، حيث يتم استئصال البظر والشفرتين وهو أكثر ضررا على صحة البنات الصغيرات (يمارس في الصومال، وجيبوتي، السودان ومالي، مصر، إثيوبيا) إلا أن بعض المجتمعات تمارس شعائر رمزية ولا تجري أحيانا سوى شق بسيط دون التماذي إلى حد التشويه⁽⁴¹⁷⁾.

— عبد العزيز سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987، (415) ص283-284.

(416) — "Civil and political ...", E/CN.4/2002/73/Add.Op.Cit, p.38-39.

(417) — Idem, p.39-40.

ويجري التشويه في العديد من البلدان بين 7-15 سنة تبعا لشعائر معقدة في كثير من الأحيان، ويعتبر الختان شعيرة انتقال من الطفولة إلى حالة المرأة أي شعيرة للتخفيف من حدة الرغبة الجنسية وحماية بكاره زوجات المستقبل وهو يعتبر شعيرة "تطهير" في مجتمعات معينة، ويبدو حسب المقررة الخاصة أن اختلاف السن التي يجري عندها التشويه تبعا للبلد، يرتبط بوجود تشريع يحرم هذه الممارسة أو بعدم وجود مثل هذا التشريع⁽⁴¹⁸⁾.

وفي مصر نتيجة للتطرف الديني، ألغي حكم إداري في عام 1997م قرارا كانت وزارة الصحة قد أصدرته في عام 1996م بحظر ممارسة الجهاز الطبي للختان، وفي فتوى مؤرخة في 28 ديسمبر 1997م حسم مجلس الدولة المسألة نهائيا بإلغائه الحكم الإداري وتأكيد أنه "من الآن فصاعدا، تحظر ممارسة ختان الإناث حتى في حالة رضا الطفلة والأبوين، ومن ناحية أخرى ميز مجلس الدولة جيدا بين الأوامر الدينية والممارسات الثقافية الضارة والقائمة على تفسير خاطئ للدين، بل أحيانا على التلاعب السياسي به⁽⁴¹⁹⁾.

ثانيا: حماية الآداب العامة

لقد اعتبر العديد من الفقهاء الآداب العامة الركن المعنوي للنظام العام، وبالتالي، فهي تدخل في إطار النظام العام وليست مستقلة عنه، غير أن استعمال معظم الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا الدساتير الوطنية لمصطلح الآداب العامة مستقلا عن النظام العام، واتصافها بالصفة المعنوية هذا ما جعلنا ندرسها بصورة مستقلة عن النظام العام.

ولتوضيح فكرة الآداب العامة الواردة في معظم النصوص القانونية السابقة الذكر، ينبغي أولا أن نتعرف عن مفهومها، ثم علاقتها بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهو ما سنحاول التطرق إليه فيما يلي:

1-تعريف الآداب العامة:

إن مفهوم الآداب العامة في الفقه الغربي يمكن تحديده بما يلي:

أ/ما يتلائم أو يتصل بالضمير أو الحاسة الأخلاقية، أو مبادئ السلوك الحميد، دون القوانين الوضعية؛
ب/مالا يمكن إدراكه أو تطبيقه إلا عن طريق الضمير أو مبادئ السلوك الحميد دون القوانين الوضعية؛
ج/ما يحرك الحاسة الأخلاقية أو يمسه⁽⁴²⁰⁾.

أما عن مفهومها في الفقه العربي، فيعرفها الدكتور محمد السعيد عبد الفتاح بأنها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تعارف عليها مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة، وتعد الآداب العامة من المكونات المعنوية للنظام العام⁽⁴²¹⁾.

(418) – Idem, p.40.

(419) – Idem, p.41..

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص181-182. (420)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (421)

ويعرفها الدكتور عبد الرزاق الصنهوري بقوله: "الآداب العامة هي مجموعة من القواعد التي وجد الناس أنفسهم ملزمين بإتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس، وللدن أثر كبير في تكييفه"(422).

كما تعرف على أنها مجموعة القواعد والأصول الأساسية للأخلاق التي تدين وتضبط بها الجماعة في بيئة معينة، وعصر معين، حسب طبيعة النظام السائد في كل دولة(423).
ويذهب البعض إلى أن الآداب العامة تشمل، الأساس الأخلاقي للنظام العام، أو هي إحدى الأوجه الكثيرة التي يتضمنها النظام العام(424).

والملاحظ أن بعض التشريعات القانونية كما هي الحال في فرنسا لم تذكر الآداب والأخلاق العامة كعنصر من عناصر النظام العام عند ذكرها وتحديد لها لعناصره، فقد اعتبر مجلس الدولة الفرنسي مدة من الزمن أن النظام المخول للإدارة المحافظة عليه باستخدام سلطة الشرطة الإدارية، هو النظام المادي ذو المظهر الخارجي، ولا شأن للشرطة الإدارية الحافظة للنظام العام بالمعتقدات والعواطف، ثم عدلت أحكام مجلس الدولة الفرنسي عن هذا التفسير الضيف، حيث قضت بشرعية قرار الإدارة بمنع عرض المطبوعات التي تصف الجرائم والفضائح في الأماكن العامة(425).

وقد أقرت شرعية تدخل سلطات الشرطة المحلية أو المركزية لحماية الأخلاق بمنع عرض الأفلام غير الأخلاقية، كما حكم مجلس الدولة الفرنسي بشرعية الإجراءات المتخذة من طرف الإدارة لحماية أبناء المستعمرات من تأثير المشروبات الروحية المتعلقة مباشرة بحماية النظام العام، أما بعض التشريعات الأخرى، فقد أشارت إلى ما يوحى بأن الآداب العامة هي عنصر من عناصر النظام العام مثلما هي الحال للمشرع الجزائري، الذي نص في المادة 14 من المرسوم رقم 81-267 المؤرخ في 10 أكتوبر 1981م المتعلق بصلاحيات رئيس المجلس الشعبي البلدي فيما يتعلق بالطرق، وكذا ما نص عليه المشرع المصري في القانون رقم 109 لعام 1971م(426).

وتعتبر الآداب العامة والسلوكات الأخلاقية في القانون حسيطة الاتجاهات والمفاهيم السائدة أو الطارئة على المجتمع، فضلا عما هو موجود من تراث ديني وأخلاقي وثقافي الذي يلتف حوله الضمير الجماعي في مجتمع ما، وباعتبار أن هذه الاتجاهات والمفاهيم، والتراث تسير العوامل الذاتية والمستجدات الخارجية المؤثرة فيها، فإنها تتغير مع مرور الزمن وتغيرها فكرة الآداب والأخلاق

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، المرجع السابق، ص 327.(422)

— خليل أحمد حسن قتادة، شرح النظرية العامة للقانون - في القانون الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 70.(423)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 182.(424)

— أنظر: (425)

- عمار عوابدي، المرجع السابق، ص 401.

- مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص 196.

— سليمان الطماوي، المرجع السابق، ص 226-227.(426)

السائدة في المجتمع، لذلك فهي فكرة نسبية وغير ثابتة، فما كان منها ممنوعاً بالأمس قد يصبح مباحاً اليوم، وما كان منها مباح بالأمس، فقد يصبح ممنوعاً اليوم، مثل علاقات المعاشرة خارج إطار الزواج، أصبحت أكثر تقبلاً في فرنسا بعد التعديلات التي أدخلت على نظام العائلة، فلم تعد هذه المعاشرة في نظرهم ماسة بالآداب العامة، وإنما تدخل في الحرية الشخصية، ويرجع ذلك إلى أن القانون لا ينظر إلى الآداب على أنها ماسة بالنظام العام. كما هو الشأن في التشريع الإسلامي، إلا عندما يكون المعيار الأخلاقي متعلقاً بالمصلحة العامة⁽⁴²⁷⁾.

وعليه، فإن فكرة الآداب العامة كفكرة النظام العام نسبية، مرنة وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتأثر بالعوامل الأخلاقية والاجتماعية والدينية، مما يجعل من المتعذر تحديد وحصر ما يعد من الآداب العامة، ومالا يعد منها، فمثلاً التعري وفتح النوادي الخاصة بالعرافة مخالف للآداب العامة في الأردن، في حين توجد المئات من هذه النوادي في الولايات المتحدة الأمريكية، لعدم اعتبار ذلك مخالف للآداب العامة فيها، ويترك تقدير مدى توافق العلاقات مع الآداب العامة أو تعارضها للقاضي، ويعتبر كل اتفاق يخالف الآداب العامة باطلاً، ولا ينتج أي أثر قانوني⁽⁴²⁸⁾.

2- علاقة الآداب العامة بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الحريات العامة حتى تكون معتبرة من قبل السلطات العامة والأفراد، فإنها يجب أن تكون متناسقة مع الآداب العامة للمجتمع بنفس الدرجة التي تتناسق فيها مع النظام العام، لذلك، فإن القول بوجود احترام الحريات العامة للمركزات المادية الأساسية للمجتمع لا يمكن الاعتماد عليه لوحده باعتباره قاصر عن رعاية المركزات المعنوية اللازمة لإقامة النظام الاجتماعي⁽⁴²⁹⁾.

ومن ثمة، إذا كانت ممارسة شعائر دين معين ستؤدي إلى إيذاء المبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع أو التعارض معها، فهنا تقييد تلك الممارسة حتى لا تمس بالمصلحة العامة للمجتمع ولا بنظامه العام⁽⁴³⁰⁾.

إن الأساس في اعتبار الآداب العامة من مبررات تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن الأفراد يعيشون داخل مجتمع فيه العديد من العادات والتقاليد والموروثات الحضارية التي قد تتعارض مع هذه الحرية، لذلك على الأفراد وهم يمارسون حقهم هذا احترام الآداب الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي يسلم بها أفراد المجتمع، إذ لا يكفي أن يحترم الأفراد القواعد القانونية السائدة في المجتمع، بل لا بد من احترام آدابه وأخلاقه حتى تكون تصرفاتهم في إطار الدائرة المباحة⁽⁴³¹⁾.

والملاحظة أن القيود المتعلقة بالآداب العامة (الأخلاق) غامضة ومبهمّة، وتنطوي على أكثر من تفسير، وقد يتسع تطبيق هذه القيود، أو يضيق بحسب النظام الاجتماعي، والثقافي، والاعتقادي السائد

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 425.⁽⁴²⁷⁾

— غالب علي الداوودي، المرجع السابق، ص 242.⁽⁴²⁸⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴²⁹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.⁽⁴³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴³¹⁾

في الدولة، وقد أدركت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان هذه الحقيقة، فأشارت في تعليقات عامة عديدة من بينها التعليق رقم 22(1993م) بشأن المادة (18) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية إلى أن مفهوم الأخلاق يستمد من تقاليد اجتماعية ومن مفاهيم فلسفية ودينية عديدة، مما يعني أن القيود المفروضة على الحق في حرية المجاهرة بالدين أو المعتقد بغرض حماية الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ ومفاهيم "غير مستمدة حصراً من تقليد واحد" (432).

وتجدر الإشارة إلى أنه يُخشى أن تستغل السلطة العامة في الدولة المرونة وعدم التحديد التي تتسم بها الآداب العامة، فتلجأ إلى فرض قيود لا مبرر لها على حرية هذه الممارسة، غير أنه يمكن حل هذا الإشكال من خلال بحث الجهات التي تتولى حماية هذه الحرية لكل حالة على حدة للتثبت من مدى تعارض حرية ممارسة الشعائر الدينية مع الآداب العامة (433).

ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم

ما دام أن الحرية وليدة المجتمع، ولا وجود لحرية خارج نطاق الجماعة فإنه على أي شخص يمارس حريته أن يمارسها بالشكل الذي لا يمس بحقوق وحيات الآخرين في المجتمع، لأن ممارسة حرية رغم مخالفتها لحقوق وحيات الآخرين من شأنه أن يؤدي إلى اضطرابات وفوضى، مما قد يعرض كيان المجتمع للخطر، لذا يجب أن لا يؤدي حق الفرد في التمتع بحقه إلى الإضرار أو المساس بحقوق الآخرين لأن حقه هذا يقابله التزام بالحفاظ على حقوق وحيات الآخرين، وينظم القانون كيفية ممارسة الأفراد لهذه الحرية لتحقيق التوازن بين جميع أفراد المجتمع، فليس من المتصور في ظل التطور الذي لحق بمفهوم حقوق الإنسان أن تمس ممارسة هذه الحقوق بحقوق وحيات الآخرين (434).

ويعتبر الفرد مخلاً بحقوق الأفراد الآخرين متى تسبب بضرر لهم سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً، ويكون الضرر مادياً مثلاً كتخريب أو تدنيس بناء معد لإقامة شعائر طائفة دينية أو رمز أو أي شيء له حرمة دينية، أما الضرر المعنوي، فيكون مثلاً بالتعرض للفظ الجلالة سبا أو قذفاً أو بأي صيغة كانت (435).

ويعتبر الدكتور **خضر خضر** أن الحماية ضد الغير تعني حماية الفرد في ممارسته لحيته الخاصة من إمكان تقييد هذه الحرية أو الانتقاص منها أو الإضرار بها من قبل فرد أو أفراد آخرين في المجتمع، وبهذا المعنى تقتصر الحرية على "قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين،

— محمد يوسف علون ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج 1، المصادر ووسائل الرقابة، (432) المرجع السابق، ص 131.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183-184. (433)

— أنظر في ذلك: (434)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 185 و محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 186. (435)

وهكذا، فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، هذه الحدود لا يمكن تقييدها إلا بالقانون⁽⁴³⁶⁾.

وباعتبار القانون تعبيراً عن الإرادة العامة، فهو الجهة الوحيدة القادرة على تثبيت القواعد التي تحدد بالتفصيل الإطار العام للحريات، ومن هذا المنطلق، يصبح المبدأ القائل بأن "حرية الفرد مقيدة بحرية الآخرين" في صلب اختصاص القانون، ذلك أن الإضرار بالحريات الأساسية لفرد ما من قبل فرد آخر من شأنه أن يعرض مرتكبها للعقوبات الواردة في هذا القانون وعليه، فحماية الفرد ضد الغير هي من اختصاص القانون الجزائي⁽⁴³⁷⁾.

وهكذا يمكن القول، أن حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيرها من الحريات الأخرى، يجب على الفرد أن يمارسها بالشكل الذي لا يؤدي إلى الإضرار بحقوق وحريات الأفراد في المجتمع، لأنه وإن فعل ذلك يكون متجاوزاً للقيود المفروضة على هذه الحرية، مما يعرضه للجزاء القانوني. وقد أكدت قضية حزب الرفاه وآخرين ضد تركيا على حماية معتقدات الآخرين، حيث أوضحت المحكمة العليا التابعة للمحكمة الأوروبية أن: "التدابير المتخذة في الجامعات لمنع حركات دينية متطرفة معينة من ممارسة ضغوط على الطلاب الذين لا يؤدون شعائر هذا الدين أو على إتباع الديانات الأخرى يمكن تبريره بموجب المادة 2/9 من الاتفاقية⁽⁴³⁸⁾".

كما أنه في قضية دهلبي ضد سويسرا، رفضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في مرحلة المقبولية الشكوى التي قدمتها معلمة تعمل في إحدى المدارس الابتدائية، حيث منعت من ارتداء الحجاب أثناء أداء عملها، ورأت المحكمة أن قيام معلمة بارتداء "رمز خارجي قوي" مثل الحجاب، قد يكون له نوع من التأثير التبشيري على الأطفال الذين تتراوح أعمارهم في هذه القضية بين 3 و4 سنوات، وعليه، التزمت المحكمة برأي المحكمة الفيدرالية السويسرية بأن منع ارتداء الحجاب في سياق أنشطة صاحبة الشكوى كمعلمة "برره احتمال التأثير على المعتقدات الدينية لتلاميذها والتلاميذ الآخرين في المدرسة والآباء، كما برره مبدأ الحياد المذهبي في المدارس"⁽⁴³⁹⁾.

فضلاً عن ذلك فإن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، حين نظرها لشكويين هما كرادومان ضد تركيا (رقم 90/16278) وبولوت ضد تركيا (رقم 91/18783) تتعلقان برفض الجامعة إصدار شهادات لأن الطالبتين قدمتا صوراً شخصية تضعان فيها الخمار، ولم تعتبر المحكمة في قرارها المؤرخ في 3 ماي 1993م أن الرفض يعد تقييداً لحرية الدين أو المعتقد للطالب، لأن الجامعات العلمانية يجوز لها

— خضر خضر، المرجع السابق، ص265. (436)

— خضر خضر، المرجع نفسه، ص 265-266. (437)

— "Civil and political ..." E/CN.4/2006/5, Op.Cit, P14. (438)

— Ibid, P14. (439)

التحكم في إظهار الشعائر والرموز الدينية بهدف ضمان التعايش بين الطلاب المنتمين إلى مختلف العقائد فتحمي بالتالي النظام العام ومعتقدات الآخرين⁽⁴⁴⁰⁾.

وقد أشار المقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد في تقريره لعام 2002م إلى أنه في دول معينة، تطبق على الأرامل والساحرات شعائر غير إنسانية، وهي شعائر تأخذ أحيانا أشكالا قاسية على نحو خاص، ففي الهند مثلا مازالت الممارسة المسماة سافي⁽⁴⁴¹⁾، (حرق الأرامل) التي كان من المعتقد أنها متروكة أو محصورة في أضيق الحدود متأصلة بشدة في المعتقدات، ورغم تحريم هذه الممارسة عام 1868م، ومجددا في عام 1987م، فإن الدولة تسمح بها وتغلق أعينها عن العديد من الشعائر التي يتم تمجيدها في مختلف مناطق الهند، إذ أن المرأة ليس لها دور خارج الزواج، وخضوعها لممارسة السافي يحل في الواقع مشكلتين، وجودها الذي يجلب سوء الحظ واتهامها بالخيانة الذي قد يأتي لاحقا، كما أن الأرامل منبذات ومعرضات للاستغلال الجنسي من طرف رجال أسرة الزوج، ويوصفن بالساحرات⁽⁴⁴²⁾.

وفي هذا الصدد، أشارت المقررة الخاصة في تقريرها لعام 2007م إلى أن حرية العبادة ليست حرية مطلقة، بل هي مقيدة، ورأت أن تقديم القرابين البشرية على سبيل المثال كشكل من أشكال الطقوس الدينية، بشكل انتهاك لحقوق الآخرين الأساسية، لذلك يجوز حظر هذه الطقوس بمقتضى القانون، واعتبرت المقررة الخاصة النساء معرضات بوجه خاص للوقوع ضحايا الطقوس القاسية كإحراق الأرامل⁽⁴⁴³⁾.

المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية

إن الحياة لا تسير في أي دولة على وتيرة واحدة أساسها السلام والأمن والهدوء، بل قد تفاجئها أحيانا أزمات عنيفة سببها الاضطرابات الداخلية أو الحروب وغيرها، حيث تتعرض فيها سلامتها وأمنها لأخطار كبيرة للحد الذي تقصر معه التشريعات العادية عن مواجهة هذا الظرف الاستثنائي، لذلك يتعين مواجهة هذا الظرف الاستثنائي بإجراءات استثنائية تساعد على المحافظة على كيانها وأمنها، وتقوم هذه الإجراءات والتدابير على أسس من شأنها أن تعطل إلى مدى بعيد الحريات العامة، وقد نصت معظم المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان على إمكانية تعطيل التمتع بالحقوق والحريات الواردة فيها

(440) – Idem, p.14.

– سافي هي ممارسة ترجع على الأرجح إلى القرن السابع قبل الميلاد، وهي تعني بمعناها الواسع الزوجة الفاضلة⁽⁴⁴¹⁾ المخلصة لزوجها (باتيفراتا) التي تحرق على محرقة زوجها المتوفى، وكانت هذه الممارسة معروفة أيضا في بيرو وبولينيزيا، أنظر الموقع:

www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

(442) – "Civil and political ..."/E/Cn.4/2002/73/add.2, Op.Cit, P57.

(443) – "Promotion and Protection",A/HRC/6/5,op.cit, p.8.

في حالات الطوارئ الإستثنائية، غير أن تطبيق هذا التعطيل منوط ببعض الشروط، وسنتطرق إلى كل ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

من خلال تفحص النصوص الاتفاقية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا بعض الدساتير الوطنية نجدها تنص في معظمها على تعطيل التمتع ببعض الحقوق والحريات الواردة فيها، وذلك في حالات معينة يكون فيها أمن الدولة وسلامتها مهدد بالخطر، لكن إعمال هذا التعطيل من قبل الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، يكون من خلال توافر شروط معينة.

الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تختلف أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف النصوص التي نصت على هذا التعطيل للحق، وبذلك نجدها تتنوع بين أشكال عالمية وأخرى إقليمية، وإن كانت هناك أشكال وطنية إلى أننا نفضل عدم التطرق إليها باعتبار نصوصها لا تتضمن حالة الطوارئ وحالة الحرب معا وإنما جاء النص على ذلك في نصوص متفرقة، لذا سنكتفي بتبيان الأشكال العالمية ثم الإقليمية فيمايلي:

أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بالرجوع إلى نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م نجده لم يتطرق إلى النص على تعطيل أي حق من الحقوق المنصوص عليها فيه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين لعام 1981م، واتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م في حين نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الرابعة على:

"1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي، وعدم انطوائها على تمييز، يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2- لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد 6 و7 و8 (الفقرتين 1 و2) و11 و15 و16 و18

3- على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته".

ويتبين من خلال هذه المادة عدة أمور منها:

1. أن التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في العهد، يكون في وقت معين (أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، والتي يتم عن الإعلان عنها رسمياً).

2- أن تكون الإجراءات المتخذة إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

3- يجب أن لا تتعارض هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المقررة بموجب القانون الدولي.

4- أن لا تنطوي هذه الإجراءات على أي تمييز مهما كان أساسه.

5- لا يجوز بأي حال من الأحوال، التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد: 6 الحق في الحياة، 7 (الحق في عدم التعرض للتعذيب أو العقوبات أو المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة)، 1/8، 2 (حظر العبودية والاسترقاق)، 11 (حظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالالتزام تعاقدية) 15 (حظر سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي)، 16 (الشخصية القانونية)، 18 (حرية الفكر والضمير والدين)، فكل هذه الحقوق، لا يجوز المساس بها حتى في أوقات الطوارئ الاستثنائية.

6- يجب على الدولة التي تستعمل حقها في التحلل من الالتزامات إبلاغ الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تنقيد بها، وبمبررات ذلك، كما عليها إعلامها بالتاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد بنفس الطريقة السابقة.

ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد نصت الاتفاقيات الإقليمية بدورها على التعطيل المؤقت للتمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتعرض له فيما يلي:

* الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان :

حسب المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فإنه «1- في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

2-الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

3-على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة، سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، أيضاً عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لأحكام المعاهدة .

ونشير إلى أن الفقرة الثانية من هذه المادة تعني أن الفقرة الأولى السابقة لا تجيز أية مخالفة للمادة الثانية المتعلقة بالحق في الحياة وذلك باستثناء حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة، كما أنها لا تجيز أي مخالفة للمادة الثالثة الخاصة بحق الإنسان في عدم التعرض للتعذيب، والعقوبات والمعاملات غير الإنسانية والمهينة، كما لا تجيز أيضاً مخالفة المادة الرابعة الفقرة أ المتعلقة بتحريم الرق والعبودية، وكذا الشأن بالنسبة للمادة السابعة الخاصة بمبدأ عدم سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي.

والملاحظ أن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لم تمنع الدول من المساس بالحقوق في الشخصية القانونية، وحرية الفكر والضمير والدين، وحظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدية في حالة الطوارئ، وهي حقوق نصت المادة 2/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على حصانتها. كما يتضح من خلال هذه المادة ان الدول الأعضاء في الاتفاقية الأوروبية ليست لها حرية مطلقة في تطبيق المادة 1/15 من هذه الاتفاقية، بل هي مقيدة في هذا الصدد بثلاثة قيود وهي:

- 1- تطبيقها في الحدود التي لا تتعدى ما تحتمه مقتضيات الحال؛
- 2- أن لا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى في إطار القانون الدولي؛
- 3- عدم جواز مخالفة نصوص المواد 2، 3، 1/4 ، 7 من الاتفاقية عند اتخاذ التدبير المشار إليها في المادة 15 سابقة الذكر (444).

* الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان:

لقد تضمنت الاتفاقية الأمريكية بدورها على نص يجيز للدول الأطراف فيها وقف سريان الاتفاقية في وقت الحرب أو الأزمات الطارئة، إذ ورد في الفصل الرابع منها: «**تعليق الضمانات، التفسير والتطبيق**» في المادة 27 ما يلي: "1- يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقط بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيهما ضرورات الوضع الطارئ، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع الالتزامات الأخرى بمقتضى القانون الدولي، وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس، أو اللغة أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

2- إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة 3 (الحق في الشخصية القانونية)، المادة 4 (الحق في الحياة)، المادة 5 (تحریم التعذيب)، المادة 6 (تحریم الرق والعبودية)، المادة 9 (تحریم القوانين الرجعية)، المادة 12 (حرية الضمير والدين)، المادة 17 (حقوق الأسرة)، المادة 18 (الحق في الاسم)، المادة 19 (حقوق الطفل)، المادة 20 الجنسية، المادة 23 (المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على كل دولة تستفيد من حق التعليق أن تعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بالأحكام التي علقت تطبيقها وأسباب ذلك التعليق والتاريخ المحدد لانتهائه".

ويتضح من خلال هذه المادة أن الاتفاقية الأمريكية أوجبت توفر شروط معينة لتعطيل الالتزامات التي تتحملها الدولة الطرف في الاتفاقية، وهي:

- 1- يجب أن تكون هذه الدولة الطرف في ظرف معين كالحرب أو الخطر العام، أو أي وضع آخر بشكل أزمة أو تهديدا لأمنها واستقلالها.

— محمد حسن دخيل، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، (444) 2009، ص61-62.

2- على الدولة الطرف أن تتخذ كل الإجراءات الضرورية حسب ما يقتضيه الأمر، ويجب أن تتفق هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المفروضة بمقتضى القانون الدولي، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتضمن هذه الإجراءات أي تمييز، وتتفق الاتفاقية الأمريكية في هذه النقطة مع ما جاء في المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وهو الأمر الذي سكتت عنه الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

3- لا يجوز للدولة الطرف التذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/27 سابقة الذكر، وفي هذه النقطة تتميز هذه الاتفاقية عن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان باعتبارها أضافت حقوقاً أخرى أكثر من تلك المنصوص عليها في المادة 2/15 من الاتفاقية الأوروبية.

4- وجوب إخطار الأمين العام للمنظمة فوراً عند ممارسة الدولة الطرف لبدء التحلل الوارد في المادة 1/27، والملاحظ أن كلاً من الاتفاقية الأمريكية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية يتطلبان الإخطار بصفة فورية، في حين تكتفي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بضرورة الإخطار، دون تحديد للوقت الذي ينبغي فيه على الدولة الطرف القيام بهذا الإخطار.

*** الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب :**

إذا نظرنا إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نجده خلا من نص يجيز للدول الأطراف وقف سريانه أثناء حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة المنصوص عليها في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وكذا في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وعدم إيراد مثل هذا النص قد يحمل المرء على الاعتقاد بأن الميثاق الإفريقي قد ترك مجالاً للدول الأعضاء لتحديد وتضييق النطاق الذي تمارس فيه تلك الحقوق (445).

- إلا أن غياب مثل هذا الحكم تراه اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب " تعبيراً عن المبدأ القائل بأن تقييد حقوق الإنسان ليس الحل للمصاعب التي تواجهه على الصعيد الوطني " وأن " الممارسة المشروعة لحقوق الإنسان لا تشكل أي خطر على المجتمع الديمقراطي الذي يسوده حكم القانون " (446).

*** الميثاق العربي لحقوق الإنسان :**

لقد تضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م نصاً يجيز للدول الأطراف وقف سريانه في وقت معين، إذ جاء في المادة الرابعة منه أنه "1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا الميثاق أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع تدابير لا تتقيد فيها بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا الميثاق بشرط ألا تتنافى هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز يكون سببه الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

— محمد حسن دخيل، المرجع نفسه، ص 65. (445)

— أمير فرج يوسف، المرجع السابق، ص 30. (446)

2- لا يجوز في حالات الطوارئ الاستثنائية مخالفة أحكام المواد الآتية، المادة 5 والمادة 8، والمادة 9، والمادة 10 والمادة 13 والمادة 14 فقرة "6"، والمادة 15 والمادة 18 والمادة 19 والمادة 20 والمادة 22 والمادة 27 والمادة 28 والمادة 29 والمادة 30، كما لا يجوز تعليق الضمانات اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على أية دولة طرف في هذا الميثاق استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريقة ذاتها". ويتبين من خلال هذه المادة أنه يشترط لوقف سريان الميثاق مؤقتاً:

1- أن تكون الدولة الطرف في ظرف معين أي تتجسد حالة الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن عنها رسمياً.

2- أن تكون الإجراءات التي اتخذتها ضرورية وتتفق مع القانون الدولي، وأن لا تنطوي على أي تمييز.

3- يجب على الدولة الطرف أن لا تتذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/4 من الميثاق.

4- وجوب إخطار الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية فوراً بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، كما عليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى بنفس الطريقة.

الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يأتي تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية مقيداً بمجموعة من الشروط، إذ تكشف القراءة المتأنية لبنود التعطيل ولإجتهد الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان أن تطبيق بنود التعطيل الواردة في النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان منوط بتوافر شروط معينة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة

يرى الدكتور سعيد السيد أن الطوارئ التي تسوغ للدولة أن تتخذ تدابير، لا تتقيد بالالتزامات المتعلقة بحقوق الإنسان المقررة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ينبغي أن تكون حالة طوارئ استثنائية، كما يجب أن تكون من الخطورة بحيث تهدد حياة الأمة (447).

لذلك، إذا كانت الدولة تتمتع بالسلطة التقديرية في الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ، فإن هذه الظروف ينبغي أن تكون حقيقية، وتستوجب فعلياً إعلان هذه الحالة، وبالرجوع إلى المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، نجدها تشترط لإعلان حالة الطوارئ أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، مما يعني أنه ينبغي في الظروف التي تبرر حالة الطوارئ أن تكون جدية، وغير عادية

— محمد حسن د خليل، المرجع السابق، ص 58. (447)

في شدتها وخطورتها، وتأثر في الأمة بأسرها، ونشير في هذا الصدد إلى أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها على التقرير الذي قدمته الحكومة الشيلية بخصوص حالة الطوارئ في الشيلي سنة 1985م بأن شروط إعلان حالة الطوارئ المنصوص عليها في المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لا تنطبق على ما تم وصفه على أنه حالة طوارئ في الشيلي⁽⁴⁴⁸⁾

كما أكدت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها بخصوص إعلان حالة الطوارئ في اليونان بعد إنقلاب عسكري في 1967/04/21م على أنها غير مقتنعة بوجود حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان مثلما تدعي الحكومة اليونانية، كما أن تصريح الحكومة اليونانية على إعتبار أن المظاهرات في الشوارع والاحتجاجات في مطلع عام 1967م أصبحت تهدد الحياة المنظمة للأمة لم تقتنع به اللجنة كذلك، وعليه، قررت هذه اللجنة بالأغلبية على أنه لا توجد حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان⁽⁴⁴⁹⁾.

وهكذا، يشترط لتكون حالة الطوارئ شرعية أن تصل خطورة تهديد حياة الأمة لدرجة تكون فيها الدولة غير قادرة على مواجهتها بالوسائل القانونية العادية بمعنى لا تكون للدولة خيارات أخرى، وفي هذا الصدد ذهب رئيس اللجنة الأوروبية (Waldok) Humphrey في قضية (Law less) إلى أن الدولة تملك وسائل قانونية لإحلال الأمن العام دون حاجة لإعلان حالة الطوارئ، متى كانت الأوضاع التي لا تمس بالأمن العام لا تشكل تهديدا حقيقيا بحياة الأمة⁽⁴⁵⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن شرط "وجود خطر يهدد حياة الأمة" يحوي عنصرين أساسيين هما:

1- الهدف من الإجراء التعطيلي :

استنادا إلى ما نصت عليه اتفاقيات حقوق الإنسان، فإن الدول الأطراف فيها لا تملك على الإطلاق اتخاذ الإجراء التعطيلي لغاية أو لهدف آخر غير الذي أقر بند التعطيل من أجله، لذا فعلى الدول الأطراف أن تستعمل هذا التعطيل في حدود السلطة الممنوحة لها، وبذلك، فإن أي هدف مرتبط بالنفع العام ليس من شأنه أن يبرر التعطيل، بل يجب أن تكون غاية هذا التعطيل أو الإيقاف حماية الأمة أو وجودها وهو الهدف الذي يمكن أن يبرر إجراء كهذا⁽⁴⁵¹⁾.

2- الباعث على التعطيل:

(⁴⁴⁸) - عبد الرحمان لحرش، "حالة الطوارئ في الجزائر، هل زالت مبررات استمرارها ؟"، في مجلة الحقوق، جامعة⁴⁴⁸ الكويت، مجلس النشر العلمي، السنة 31، العدد 1، 2007، ص 359.

(⁴⁴⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

(⁴⁵⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁵¹⁾ ص88.

تحظى الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بسلطة تعطيل أو إيقاف الحقوق المحمية في حالة الحرب أو الخطر العام، ويستثنى من هذه السلطة عدد من الحقوق وهي الحقوق غير القابلة للمساس⁽⁴⁵²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن قائمة هذه الحقوق غير القابلة للمساس، أو التي يمنع تعطيلها تختلف من اتفاقية دولية إلى أخرى، إلا أن الاتفاقيات الدولية العالمية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان تتفق فيما بينها على اعتبار أربعة منها بمثابة "نواة صلبة" لحقوق الإنسان، وتتمثل في الحق في الحياة، الحق في عدم الخضوع للتعذيب، تحريم الرق والعبودية وعدم رجعية القوانين الجزائية⁽⁴⁵³⁾.

ومما لاشك، فيه أن حدوث الكوارث الطبيعية، والحروب، وما في حكمها من أوضاع مماثلة تنطوي على وجود خطر حال أو وشيك الوقوع، من شأنه أن يؤثر على الدولة في مجموعها، ويشكل تهديداً لحياة الأمة بأكملها، إذ تصبح التدابير العادية غير كافية لمواجهة هذا التهديد⁽⁴⁵⁴⁾، غير أنه لا يمكن وصف كل اضطراب أو كارثة بأنه حالة طوارئ عامة تهدد حياة الأمة، وفقاً للمادة 1/4⁽⁴⁵⁵⁾.

لذا، فمن الأوضاع التي تنطوي على خطر عام يهدد حياة الأمة أو الدولة الكوارث الطبيعية والحروب والنزاعات المسلحة والانقلابات^(*)، وفي هذا الخصوص لا يشترط أن يصدر إعلان التعطيل أو الإيقاف عن حكومة شرعية، إذ قد تقوم بإعلانه حكومة غير شرعية أو حكومية ثورية⁽⁴⁵⁶⁾.

وتمارس هيئات الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان رقابة على العناصر المكونة للخطر العام الذي يهدد حياة الأمة، ويكون حق الدولة في اتخاذ الإجراء التعطيلي مقترناً بوجود حرب أو خطر عام، فإذا زال الخطر أو انتهت الحرب يصبح هذا الإجراء خرقاً للالتزامات الدول الأطراف الناشئة عن اتفاقيات حقوق الإنسان⁽⁴⁵⁷⁾، إذ ترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه لا يجوز للدولة الطرف أن تستمر في هذا الإجراء إلا خلال الفترة التي تكون فيها حياة الأمة ذاتها معرضة للخطر باعتبار أن هذا الإجراء له طابع استثنائي ومؤقت⁽⁴⁵⁸⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵²⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،⁽⁴⁵³⁾ المرجع السابق، ص128.

— مصطفى سلامة حسن، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008،⁽⁴⁵⁴⁾ ص35.

— اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001م بشأن المادة (4): التحلل في⁽⁴⁵⁵⁾ حالة الطوارئ، الفقرة 3.

(*) - لمزيد من المعلومات في ذلك أنظر:

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص373.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁵⁶⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵⁷⁾ ص88.

— محمد حسن دخیل، المرجع السابق، ص58.⁽⁴⁵⁸⁾

وكذا، أكدت التقارير الدولية أنه: "يجب ألا تتعدى صلاحية حالة الطوارئ الفترة التي تكون ضرورية قطعاً... وأن تنتهي حالة الطوارئ فور زوال الظروف التي بررت إعلان هذه الحالة، أو إذا كان التهديد الناجم قد خف إلى درجة تكفي فيها السيطرة عليه باتخاذ التدابير التي تطابق عادة ما ورد في القانون والدستور"⁽⁴⁵⁹⁾.

لذا، فلا ينبغي أن تتحول حالة الطوارئ التي هي حالة إستثنائية إلى حالة عادية تستمر لعدة أعوام، إذ قد تستعملها الدول كغطاء لتعطيل أو تقييد الحقوق والحريات المنصوص عليها في المواثيق الدولية، وكذا الدساتير الوطنية، وعليه لا يجب التوسع في هذا الإستثناء بحيث يصبح هو القاعدة العامة بل يجب أن يخضع مبدأ جواز تقييد بعض الحقوق بشكل مؤقت في حالة الطوارئ إلى مجموعة من الشروط الصارمة، لاسيما وأن العديد من الدول أصبحت تعيش بصفة دائمة في حالة طوارئ⁽⁴⁶⁰⁾، إذ يشير تاريخ بعض الدول إلى أن حالة الطوارئ قد أصبحت هي النظام الدائم أو شبه الدائم الذي تعيش في ظله، أما تطبيق القواعد العادية أصبحت هي الحالة الإستثنائية، ويكاد ينحصر المبرر في معظم الحالات إن لم تكن جميعها في الحجة الأمنية المزعومة والتي بموجبها تبرر السلطات الإعتداء على معظم حريات المواطنين الأساسية⁽⁴⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد يعتبر الدكتور **عبد الرحمان لحرش** أن تمسك السلطة في الجزائر باستمرار حالة الطوارئ لعدم زوال مبرراتها غير مقنع، بل هذا الأمر يثير تناقضا فمن جهة هناك تأكيد على المستوى الرسمي على استئصال الإرهاب، ومن جهة أخرى فإن السلطة تتمسك بضرورة تمديد حالة الطوارئ بحجة مكافحة الإرهاب، وهذا فضلا عن إخلال الجزائر ببعض إلتزاماتها الدولية في حالة الطوارئ خاصة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي يشترط أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وعليه يشترط أن تكون مبررات إعلان حالة الطوارئ وظروفها جدية، كما أن تمديد هذه الحالة لمدة تفوق اثنتي عشرة سنة يحولها إلى حالة عادية⁽⁴⁶²⁾.

ثانيا: ضرورة الإجراءات التعطيلية

ينبغي أن تكون الإجراءات والتدابير التعطيلية ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها لكي تتمكن الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان من مواجهة الخطر العام الذي من شأنه أن يهدد حياة الأمة ووجودها، كما يتعين أن تكون هذه التدابير التعطيلية متناسبة مع الظرف الاستثنائي الذي تمر به الدولة الطرف، بمعنى، يشترط في هذه التدابير أن تكون بالقدر اللازم لمواجهة هذا الظرف الاستثنائي، وعليه فليس للدول الأطراف تعطيل التمتع بالحقوق المحمية وممارستها، إلا إذا كان التمتع بها سيمنعها من

(⁴⁵⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 364.

(⁴⁶⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 363-364.

(⁴⁶¹) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 376.

(⁴⁶²) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 367-370.

مواجهة الخطر الداهم الذي تتعرض له، لذا لا بد من وجود علاقة وثيقة بين التدبير التعطيلي والتهديد الذي تواجهه حياة الأمة⁽⁴⁶³⁾.

وفي هذا الصدد نصت المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أن تتخذ مثل هذه التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، ويتعلق هذا الشرط بفترة حالة الطوارئ المعنية، والمنطقة الجغرافية المشمولة بها ونطاقها الموضوعي، وبأية تدابير عدم تقيد، يلجأ إليها بسبب حالة الطوارئ، والالتزام بأن تكون حالات عدم التقيد بالأحكام في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، إنما يعكس مبدأ التناسب الذي يعد مألوفاً في حالة السلطات التي يجري بموجبها عدم التقيد بالأحكام وفرض القيود، وفضلاً عن ذلك، فإن مجرد كون جواز عدم التقيد بحكم محدد ما أمراً مبرراً في حد ذاته بحكم مقتضيات الوضع، لا يبطل اشتراط إثبات أن التدابير المحددة المتخذة بموجب جواز عدم التقيد قد استوجبتها أيضاً مقتضيات الوضع، لذا على الدول الأطراف أن تقدم تبريراً دقيقاً ليس فقط لقرارها بإعلان حالة الطوارئ، وإنما أيضاً لأية تدابير محددة تركز على هذا الإعلان، وقد أعربت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عند النظر في تقارير الدول الأطراف عن قلقها لعدم إيلاء اهتمام كاف لمبدأ التناسب⁽⁴⁶⁴⁾.

وتتمتع الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بهامش تقديري واسع في مجال تقدير ضرورة الإجراء التعطيلي وتناسبه مع الظرف الاستثنائي، وقد جرى التأكيد عليه من طرف هيئات الرقابة الاتفاقية، على اعتبار أن السلطات العامة داخل الدولة تكون في وضع أفضل من وضع هيئات الرقابة الاتفاقية الدولية لإعلان وجود خطر عام ولتحديد طبيعة الإجراء التعطيلي اللازم لمواجهته، في حين يقتصر دور هيئات الرقابة الاتفاقية على التحقق من وجود الوقائع التي دفعت الدولة الطرف إلى اتخاذ الإجراء التعطيلي، ومن التكيف القانوني لهذه الوقائع، وقد أوضحت اللجان الاتفاقية أنها لا تملك مراجعة طبيعة التدابير المتخذة من جانب الدول الأطراف والتي اعتبرتها هذه الأخيرة الأنسب لمواجهة الظرف الاستثنائي⁽⁴⁶⁵⁾.

ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة عن القانون الدولي

حتى تتمكن الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من إعمال بنود التعطيل الواردة في هذه الاتفاقيات، يجب أن تكون الإجراءات التعطيلية متفقة مع الالتزامات الأخرى المرتبة عليها بموجب القانون الدولي، إذ تتضمن اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية منها والإقليمية نصوصاً تعطيلية تسعى بموجبها إلى المساهمة في إحداث توافق بين جميع البنود التعطيلية المنصوص عليها في اتفاقيات حقوق الإنسان، ومن ثمة، فإن الدول المنظمة إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وإلى

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁶³⁾ ص88-89.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29(72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 4-5.⁽⁴⁶⁴⁾

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع⁽⁴⁶⁵⁾ السابق، ص89.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، لا يمكنها تطبيق بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بصورة تخالف التزاماتها المترتبة عليها بموجب بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، لا سيما وأن هذا الأخير يتضمن حقوقاً غير قابلة للمساس أو للتعطيل أكثر مما تتضمن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وما يمكن قوله هو أنه ينبغي أن لا تتعدى الإجراءات التعطيلية على الحقوق غير القابلة للمساس والتي يجب على الدول احترامها بموجب جميع التزاماتها الاتفاقية وليس بموجب الاتفاقية المتضمنة لبند التعطيل الذي تستند عليه، وفي الغالب تقوم الهيئات الاتفاقية للرقابة بفحص مدى توافق التدابير التعطيلية المتخذة من قبل دولة مع الأحكام التي تنظم هذه الحقوق في ظل جميع التزاماتها الدولية⁽⁴⁶⁶⁾.

وقد يحدث التعارض بين بند التعطيل وبين التزامات الدول بموجب اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، إذ على الدول الامتناع على اللجوء إلى التدابير التعطيلية بشكل يتعارض مع ما تقضي به اتفاقيات جنيف الأربع أو البروتوكولين الإضافيين لها (1977م)⁽⁴⁶⁷⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أن بند التعطيل محكوم بشرط إجرائي (شكلي)، إذ ينبغي على الدول الراغبة في أعمال هذا البند أن تخطر الجهاز الإداري المختص بموجب الاتفاقية المعنية (الأمين العام للأمم المتحدة، الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية، الأمين العام لمجلس أوروبا).

وهو شرط يخضع في العادة لتفسير ضيق، حيث أن الدولة الطرف في هذه الاتفاقيات لا تملك نهائياً أعمال هذا البند، إذا لم يصدر عنها إعلان رسمي بتعطيل أو إيقاف العمل بالحقوق المحمية⁽⁴⁶⁸⁾.

وفي هذا الخصوص ووفقاً للمادة 3/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فإنه عندما تلجأ الدول الأطراف في العهد إلى استخدام سلطة التعطيل بموجب المادة 4 من العهد، فإنها تلزم نفسها بنظام الإخطار الدولي، إذ ينبغي عليها إعلام الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لا تنقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى اتخاذ هذه التدابير، ويعتبر هذا الإخطار أساسياً، ليس لتأدية مهام اللجنة فقط، خاصة في تقييم ما إذا كانت الدولة قد اتخذت التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، بل لتمكن أيضاً الدول الأطراف الأخرى من رصد الامتثال لأحكام العهد⁽⁴⁶⁹⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، (466) ص90.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (467) ص91.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (468) ص87.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 17. (469)

ونظرا لإخطارات كثيرة وردت في الماضي بطريقة موجزة، تؤكد اللجنة على أنه يجب أن يتضمن الإخطار المقدم من الدول الأطراف معلومات كاملة بخصوص التدابير المتخذة، وتفسيرا واضحا للأسباب التي دفعتها إلى ذلك، مصحوبة بوثائق كاملة تتعلق بقوانينها، وعلى الدولة الطرف تقديم إخطارات إضافية إذا اتخذت فيما بعد، تدابير أخرى بمقتضى المادة 4، كأن تمدد مثلا فترة حالة الطوارئ، ويشترط كذلك الإخطار الفوري فيما يتعلق بإنهاء حالة التعطيل، إلا أن هذه الالتزامات لم يتم احترامها دائما، إذ لم تخطر بعض الدول الأطراف غيرها من الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام بإعلانها حالة الطوارئ وبالتدابير المترتبة عنها والمتمثلة في عدم التقيد بحكم أو أكثر من أحكام العهد، وأحيانا يصل إلى علم اللجنة بطريقة عرضية وأثناء نظرها في تقرير الدولة الطرف وجود حالة طوارئ ومسألة ما إذا كانت الدولة الطرف لم تتقيد بأحكام العهد، وتؤكد اللجنة على الالتزام بالإخطار الدولي كلما اتخذت الدولة الطرف تدابير بموجبها لا تتقيد بالتزاماتها بموجب العهد، وأن واجب اللجنة بخصوص رصد قوانين وممارسات الدولة الطرف لتقرير مدى امتثالها للمادة 4 لا يتوقف على ما إذا كانت الطرف قدمت إخطارا أم لا⁽⁴⁷⁰⁾.

المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق التي تجيز النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تعطيلها لمدة معينة في حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة، مثلما نص على ذلك العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبذلك تكون هذه الحالة مبررا تستند إليه الدول لتعطيل أعمال الحقوق والحريات العامة القابلة للمساس بها، والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ومن المهم الإشارة إلى أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسة استعمل عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة"⁽⁴⁷¹⁾، وذات الأمر بالنسبة للميثاق العربي لحقوق الإنسان، أما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فقد استعملت عبارة "الحرب والطوارئ العامة الأخرى"، في حين استعملت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان عبارة "الحرب والخطر العام"، وبالتالي، فإن عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة" الواردة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تتضمن كذلك حالة الحرب وسنحاول التطرق إلى أسباب تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بداية بحالة الطوارئ ثم حالة الحرب.

الفرع الأول: حالة الطوارئ

(⁴⁷⁰ - "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع نفسه، فقرة 17.⁴⁷⁰ - في هذا الصدد مرت صياغة المادة الرابعة من العهد بعدة مقترحات هي "زمن الحرب أو حالات الطوارئ"⁽⁴⁷¹⁾ الاستثنائية الأخرى"، و"حالات الطوارئ الاستثنائية التي تنطوي على خطر يهدد حياة الأمة"، و"في حالات الطوارئ المعلن قيامها رسميا أو في حالات الكوارث العامة" إلى أن تم إقرار الصياغة المذكورة، أنظر: عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص77.

تشير حالة الطوارئ إشكالات تتعلق بمفهومها، وكذا مسألة وضع حقوق الإنسان الأساسية والحريات، خاصة وأنها حالة استثنائية يترتب عليها اتخاذ إجراءات استثنائية تكون في الغالب ماسة بحقوق الإنسان وحرياته وسنتطرق فيما يلي إلى تعريف حالة الطوارئ، ثم نحاول دراسة وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه الحالة.

أولاً: تعريف حالة الطوارئ

سنحاول في هذا التعريف التطرق لبعض التعريفات الفقهية، والتعريفات الواردة في المواثيق الدولية، والتعريفات التي أوردتها بعض الهيئات الدولية.

1- التعريف الفقهي:

لقد تعددت التعاريف وتباينت في تحديد المقصود بنظام حالة الطوارئ، فقد عرفها الفقيه لوباردير بأنها "نظام استثنائي للبوليس تبرره فكرة الخطر الوطني"، وهناك من يعرفها بأنها "ظروف استثنائية، تسمح للسلطة بتجميد الدستور والضمانات التي يوفرها واتخاذ ما تراه من أحكام عرفية وإجراءات استتباب الأمن" (472).

وتعرف كذلك بأنها: «نظام استثنائي يمكن تطبيقه على كل أو جزء من الإقليم المهدد أو الذي يوجد في أزمة، ومن آثاره أنه يمنح سلطات معتبرة لرجال البوليس المشكلين للسلطة المدنية، إذ تتمتع هذه الأخيرة في مجال تقييد الحريات العامة بسلطات أوسع من التي تتمتع بها السلطات العسكرية في حالة الحصار» (473).

كما تعرف بأنها حالة استثنائية يتم إعلانها بسبب وجود خطر يهدد أمن الوطن وسلامته واستقراره وتهدف هذه الحالة إلى استتباب الوضع داخل البلاد، والمحافظة على الأمن والنظام العام، ويكون ذلك بتقييد الحريات العامة للأفراد وبسط امتيازات السلطة التنفيذية (474).

وتعرف بأنها ظروف استثنائية تنشأ عن وجود أخطار يمكن أن تهدد مستقبل الدولة، عندئذ "تفرض هذه الظروف لانقاز الدولة، ويتم ذلك على حساب الحريات، حيث يحدث انقلاب في الصلاحيات وذلك بمنح السلطات المدنية صلاحيات استثنائية واسعة تسمح لها بتقييد ممارسة بعض الحريات؛ وذلك بغرض مواجهة الاضطرابات التي تهدد النظام العام" (475).

2- التعريف الوارد في المواثيق الدولية:

طبقاً للاتفاقيات الدولية الثلاث (الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م، والعهد الدولي لحقوق المدنية والسياسة لعام 1966م، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م)، فإن حالة الطوارئ التي تبرر الاستثناء من تطبيق قواعد حماية حقوق الإنسان هي "حالة الطوارئ التي تهدد حياة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص100. (472)

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص101. (473)

— عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص354. (474)

— مورييس نخلة، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999، ص 193-197. (475)

الأمة⁽⁴⁷⁶⁾، وهذا يعني حالة الطوارئ التي تبرر إعلانها ظروف جدية، وتكون غير عادية في شدتها وخطورتها، وتؤثر في الأمة بأسرها⁽⁴⁷⁷⁾.

3- التعريف الذي أوردته الهيئات الدولية:

1- لقد جاءت المحكمة الأوروبية (واللجنة الأوروبية قبل إلغائها) لحقوق الإنسان في قضية Law less بتعريف لحالة الطوارئ كما يلي "حالة الطوارئ هي موقف ينطوي على أزمة أو حالة استثنائية تؤثر على جميع السكان، وليس فقط على جماعات معينة وتشكل تهديداً على الحياة المنظمة للمجتمع الذي تتكون منه الدولة"؛

2- كما عرفت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بأنها "حالة يجب أن تكون لها خصائص استثنائية والتبرير المقبول هو أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وأن يكون إعلان حالة الطوارئ لفترة محددة بالظروف التي تهدد حياة الأمة، وأن تنتهي بانتهاء تلك الظروف"؛

3- وفقاً لإعلان المبادئ المرفق بالتقرير الصادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي لعام 1991م، فإن " حالة الطوارئ تعلن فقط في الظروف التي تعطل فيها الحياة المنظمة في المجتمع تعطلاً خطيراً، يهدد مصالح السكان الحيوية التي لا تكفي لإصلاحها التدابير المتماشية عادة مع الدستور والقوانين المعمول بها، أو في ظروف تهدد في الحاضر أو في المستقبل القريب بهذا التعطيل، وفقط لحماية حقوق السكان واستمرار عمل المؤسسات العامة في نطاق حكم القانون"⁽⁴⁷⁸⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ

إن واقع أية دولة لا يسير وفق منهج منظم ومستقر باستمرار، إذ قد تحدث ظروف خاصة تهدد وجود هذه الدولة أو حياة مواطنيها وسلامتهم، فتلجأ لفرض إجراءات استثنائية للتعامل مع تلك الظروف التي قد تكون اضطرابات داخلية أو كوارث طبيعية، أو إنتشار وبائي لأمراض خطيرة، وعلى الرغم من أن الإجراءات التي تتخذها الدولة في مثل هذه الحالة قد تكون ضرورية فإنها كثيراً ما يكون لها تأثير على حقوق الإنسان وحرياته، كما أن الدولة قد تستغل هذه الحالة كذريعة لانتهاك حقوق الإنسان، أو لخدمة أغراضها السياسية، وعلى اعتبار أن معظم الدول الغربية أعلنت حالة الطوارئ بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م سنحاول دراسة خلفية النظرة الغربية للمسلمين وكيفية تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد هذه الأحداث، ثم نتعرض إلى تأثير حالة الطوارئ على الحق موضوع الدراسة.

1- خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م :

— أنظر: المواد 15، 4، 27 من الاتفاقيات الثلاث المذكورة أعلاه على التوالي: (476)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 355. (477)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع نفسه، ص 355-356. (478)

إن نظرة الغرب للدين بصفة عامة ليست جيدة نظرا لما حدث من مآسي في العصور الوسطى بسبب استبداد الكنيسة، لذا أصبح الدين مجرد مسألة شخصية، وتم تركز هذا الحق لكل فرد، كما تم الاعتراف بكل الديانات، إذ في الغرب لا مانع من إتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة، لكن الدين الإسلامي في حد ذاته يثير عدة إشكالات بالنسبة للغرب، وهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل التسامح، وهو ما من شأنه أن يؤثر على الحق موضوع الدراسة بالنسبة للمسلمين وسيتم توضيح كل ذلك فيما يلي:

أ- خلفية النظرة الغربية للمسلمين:

مع نهاية الحرب الباردة تغيرت خارطة العلاقات الدولية جذريا بانتصار أمريكا الباهر في حربها الطويلة مع المعسكر الشيوعي المهزوم فأعتبر الغرب ذلك انتصار لقيم الحضارة الغربية و مصالحها، و بادر المفكرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، و كذا القواعد التي تقوم عليها استراتيجيات المستقبل⁽⁴⁷⁹⁾. لقد رأى الأمريكي ذو الأصل الياباني "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والرجل الأخير" أن ما تحقق من انتصار للرأسمالية كنظام اقتصادي و الديمقراطية كنظام سياسي يكون نهاية لتاريخ الفكر الإنساني الثقافي⁽⁴⁸⁰⁾.

وأصبحت الفكرة السائدة عند الغرب أن الحضارة الغربية هي الحضارة المتفوقة و هي الحضارة الإنسانية و أنها يجب أن تمتد شمالا و جنوبا، مشرقا و مغربا لتبشر بقيم هذه الحضارة و مبادئها⁽⁴⁸¹⁾،

وأنه ليس للحضارات الأخرى التي تريد الاندماج فيها خيار بديل عن تبني نفس المقاييس، و المعايير التنموية و المجتمعية و التي هي توابع و نتائج للبنية التقنية الجديدة، فالحضارة الغربية من هذا المنظور هي المحطة النهائية التي تستوعب الحضارات الأخرى و تتجاوزها، و هو ما دافع عليه "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ"⁽⁴⁸²⁾، و كأن هذه الحضارة هي آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، و أن قيمها هي قيم كل البشر، و أن مراحل تاريخها هي تاريخ كل البشر القديم و الوسيط و الحديث، و أن لغاتها هي اللغات الدولية، و كأن تاريخ البشرية الذي يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث، بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض و من عليها⁽⁴⁸³⁾.

— محمد السماك، موقع الإسلام في صراع الحضارات و النظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999، (479)

ص 150.

— حميد حمد السعدون، الغرب و الإسلام و الصراع الحضاري، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، 2002، ص18. (480)

— محمد دراجي، "الإسلام و الغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، (481)

الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 187.

— السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 - الإشكالات الفكرية و الاستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، (482)

بيروت، ط1، 2004، ص 160-161.

— حسن حنفي، تقييم تجارب حوار الحضارات، في حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة و (483)

النشر و التوزيع، ط2، 2007، ص 62.

و قد عبر عن ذلك الوزير الأول الفرنسي الأسبق إيدوار بلادير بالقول: " لقد انتصرت الحرية في كل شبر من العالم على الأقل في الأذهان، يبدو أن القضية قد سمعت إنه الفوز المعنوي و الفكري للغرب، لحضارته، لثقافته السياسية، لقد انتصر الغرب لا أحد من الآن ينازع تفوق نظامه"(484).

لكن مع ما حققه الغرب من انتصارات خلال 15 سنة الأخيرة و التي اعتبرها بمثابة نهاية للتاريخ فوجئ بظهور تيارات قوية في العالم تسعى لبعث مستقبلها بطرق تختلف عن تلك المقترحة عليها من طرف الغير و هو ما عبر عنه أحد المسؤولين في وزارة الخارجية الفرنسية سنة 1952م بما يلي: " ليست الشيوعية خطرا على أوروبا فيما يبدو لي، فهي حلقة لاحقة لحلقات سابقة، و إذا كان هناك خطر فهو خطر سياسي عسكري فقط، و لكنه ليس خطرا حضاريا تتعرض معه مقومات وجودنا الفكري و الإنساني للزوال و الفناء، إن الخطر الحقيقي الذي يهددنا مباشرة و عنيفا هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقل كل الإستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص، و يتمتعون بحضارة تاريخية ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا بها قواعد عالم جديد دون حاجة إلى الاستغراب أي دون حاجة إلى إذابة شخصيتهم الحضارية الروحية بصورة خاصة في شخصية الحضارة الغربية"(485).

لذلك فإن "نهاية التاريخ" في الغرب قد تعني في حضارات أخرى "بداية التاريخ"، تاريخ إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في دروة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر الوطني، الصحو الإسلامية، النمر الآسيوية...(486)

و قد أكد "دونلي" ذلك إذ يقر بوجود تحديات تواجه التفوق الغربي، فإلى جانب ضعف أوروبا المتزايد، و تعاظم النفوذ الصيني، يشكل الإرهاب في الشرق الأوسط تحد آخر يواجه السلام الغربي، كما يشير "دونلي" إلى التحدي الذي يتجلى في الدول النووية أو شبه النووية المارقة مثل باكستان، كوريا الشمالية وإيران التي تحد قدراتها العسكرية من هامش التعامل الحازم معها.

أما التحدي الأخير الذي يشير إليه "دونلي" هو امكانية تحالف أطراف متميزة يجمعها العداء للغرب في شكل إئتلاف تقليدي بين دول (إيران و الصين مثلا)، أو تحالف بين بلدان و أطراف غير حكومية مثل تنظيم القاعدة(487).

إلى جانب هذه التحديات التي تواجه استمرارية تفوق الحضارة الغربية، نجد من جهة أخرى أن الإمبراطوريات لا يمكنها أن تحيا دون عدو يشدز الهمم، يوحد الصفوف، يبرر التزايد المستمر

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (484) محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق و التقيد، يوم 2009/05/06، ص 1.

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-20. (485)

— حسن حنفي، المرجع السابق، ص 57. (486)

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 48-49. (487)

للميزانيات العسكرية، المبرر الذي يستند إليه لتغطية كافة سيناريوهات العدوان⁽⁴⁸⁸⁾ و أمام تعاضد الحاجة إلى وجود عدو جديد يحل محل العدو القديم الشيوعي لم يجد الغرب غير الإسلام ليصبح هذا الأخير الخطر الجديد^(*).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا الإسلام بالتحديد. و هو ما سنجيب عليه فيما يلي:

أ-1 العداء التاريخي:

إن العلاقة بين الإسلام و الغرب انطبعت بشكل عنيف منذ الألفية الثانية لما قام به بعض القادة المتعصبين من أجل تحرير القدس من الكفار فكانت سلسلة الحروب الصليبية التي امتدت لقرنين و نتج عنها خسائر كبيرة في الأرواح و الموارد، و لذلك فإن ذكريات الحروب الصليبية بحملاتها المتكررة قامت بدور أساسي في إذكاء العداء الغربي تجاه الإسلام و المسلمين إضافة إلى ذلك الخوف الغربي من الإسلام بسبب ما يسمى بالصحة الإسلامية التي تناقض توقعات المحللين في دراسة الشرق⁽⁴⁸⁹⁾ حيث يصرح "ابن غوريون": "إن أخشى ما أخشاه أن يظهر في العالم العربي محمد من جديد"، كما يقول "لسالازار" في حديث له مع بعض الصحفيين " إن الخطر الحقيقي إنما هو الذي يمكن أن يحدثه المسلمون من تغيير في نظام العالم فقليل له أنهم في شغل عن أن يفكروا في هذا بخلافاتهم و نزاعاتهم. فقال: "إنني أخشى أن يخرج من بينهم من يوجه خلافهم إلينا"⁽⁴⁹⁰⁾.

و يعتبر البعض صمود الإسلام و رفضه الانسحاب من مسرح الأحداث و التأثير فيها خروج عن سياق الزمن و التاريخ، و يمثل تحدياً و إهانة للغرب عموماً، و هناك من يرى أن أبرز أسباب عداء الغرب للإسلام إدراكهم لحاجة الحضارة الغربية لدين يضع لها حدوداً حتى لا تنقلب إلى فوضى و هذه المهمة لا يوجد من يتصدى لها إلا الإسلام، فهو دين الحضارة الذي يحدث توازن في جميع ميادين الحياة إضافة إلى كونه علاج حاسم لحالة التغريب و الانحلال التي يعيشها المجتمع الغربي لذا فليس من الغريب أن نسمع بعضهم يقول أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، لذلك نجد أن في الغرب لا ضرر في اتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة لأن العقيدة من الأمور الخاصة و القاعدة العامة هي أن كل شيء جائز لكن هناك بعض التشدد مع الإسلام فهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل هذا التسامح، و هناك اقتناع لدى الغرب بأن الإسلام دين قتال و عدوان و هو ما يفسر انتشاره السريع⁽⁴⁹¹⁾ مع أن سبب القتال كما تنص عليه الآيات ينحصر في رد العدوان و حماية الدعوة و حرية الدين.

– شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (488)

المرجع السابق، ص1.

(*) - بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، إعتبر الغرب نفسه في مقابلة عدو جديد و أخطر مما كانت عليه الشيوعية في وقتها أنظر:

- Alain Gresh, L'islam, la République et le monde, Editions Casbah, 2005, p. 42

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 97-98.⁽⁴⁸⁹⁾

– توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-21.⁽⁴⁹⁰⁾

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 98-100.⁽⁴⁹¹⁾

لذلك نجد أن العقول الغربية متجهة إلى التحذير من الإسلام لأنه في الفكر العالمي اليوم عملاق مقيد يخشى الأعداء من انطلاقه، و هو لا يغيب لحظة واحدة عن أعينهم⁽⁴⁹²⁾.

و قد قالت صحيفة شيكاغو مين تايمز و هي أكبر صحيفة يومية في شيكاغو في مقالها الافتتاحي بتاريخ 89/02/22 تحت عنوان "لا تفاقم مع الإسلام إلا بلغه الحديد و النار"، وأوردت العبارات التالية: "إن الشيوعية أفضل من الإسلام لأنها في الأصل فكرة غربية، و يمكن الالتقاء و التفاهم معها، أما الإسلام فلا إلتقاء و لا تفاهم معه إلا بلغه الحديد و النار"⁽⁴⁹³⁾.

و قد تم الكشف عن هذا العداء نتيجة التحول الكبير في العلاقة بين الإسلام و الغرب التي تزامنت مع النظام العالمي الجديد و ترجمته المجازر التي حدثت في البوسنة و الهرسك في حق المسلمين لتصبغ عليها الامم المتحدة المشروعية، حيث أصبحت جرائم الحرب و الإبادة، و الجرائم ضد الإنسانية مشروعة إذا ارتكبت على المسلمين، كما أنه بالاستناد إلى مبرر الخطر الإسلامي لم يتم الاعتراف الدولي بالشيشان مع أنه وقع الاعتراف على العديد من الجمهوريات المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي⁽⁴⁹⁴⁾.

و لعل في الحرب التي شنت ضد مسلمي البوسنة عام 1992، و حرب الخليج الثانية، و الحملة العسكرية على أفغانستان عام 2001، أو في تصعيد العداء و ترسيخه ضد ما أسموه "محور الشر" إلا أمثلة على ما نقوله⁽⁴⁹⁵⁾.

و يمكن أن نجمل الحديث عن هذا العداء التاريخي للمسلمين بالتوقف عند كيفية تعريف كل من الغزو الغربي و الفتوحات الإسلامية في موسوعة الأطلس التاريخي Grand Atlas Bordas فبشأن الأول ذكر "المجموعة الفكرية، الاختراعات التقنية التي أخذت عن الشرق أحيانا (....) كل ذلك يوضح لنا جزئيا اندفاع المستكشفين. لكن يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار روح الحرب، الفضول الجغرافي، الطموح التجاري و الصدفة" أما الفتوحات الإسلامية فذكر بشأنها: "عندما توفي محمد (ص) في 632م، بدأت الغزوات و ذلك لأسباب عديدة، الطابع العدواني، تعليمات الرسول و كذا الطمع"⁽⁴⁹⁶⁾.

أ-2 الطابع المتكامل للإسلام:

تمثل الشريعة الإسلامية منهجا قانونيا متكاملا يهيمن على شؤون الحياة في المجتمع الإنساني، و يقوم بتنظيم العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية داخل الدولة بصورة تتيح للأفراد في المجتمع التمتع

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 22.⁽⁴⁹²⁾

— توفيق الواعي، المرجع نفسه، ص 15.⁽⁴⁹³⁾

— رقية عواشرية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 352.⁽⁴⁹⁴⁾

حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 102.⁽⁴⁹⁵⁾

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،⁽⁴⁹⁶⁾ المرجع السابق، ص 2.

بالحرية و الأمن و الكرامة⁽⁴⁹⁷⁾، لذلك فإن المستشرق "برنارد لويس" يرى أن الإسلام هو في آن واحد مجموعة دينية، ووحدة سياسية، وأن النبي (ص) رجل دين و حاكم امبراطوري " فالمجتمع الإسلامي منذ نشأته في عصر النبي (ص) له طبيعة مزدوجة فهو من جهة كيان سياسي، سلطة قبلية أصبحت دولة ثم امبراطورية، و من جهة أخرى و في نفس الآن هو مجموعة دينية أسسها نبي ثم حكمها قواد كانوا هم أيضا خلفاؤه"⁽⁴⁹⁸⁾.

و ذلك ما يعترف أيضا به الأستاذ "فرانسيس فوكوياما" حيث يرى ان الاسلام قد يستعيد مناطق فلتت منه غير أنه لن يستطيع منافسة الديمقراطية في عقر دارها، لكنه مع ذلك يعترف بذلك الطابع المتكامل للإسلام بقوله: "يمثل [الإسلام] نظاما إيديولوجيا آخر متماسكا تماما كالليبيرالية و الشيوعية بقانونه الخاص للأخلاق و نظريته الخاصة للعدالة السياسية و الاجتماعية"⁽⁴⁹⁹⁾.

و باعتبار التصور الإسلامي عالمي منذ بداياته، و تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقيدية أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون و الإنسان و الحياة، فقد أدى ذلك إلى تخوف الغرب منه حيث يقول "غارديز" إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا⁽⁵⁰⁰⁾. و بعبارة الأستاذ صوفي بسيس Sophie Bessis، فإنه "في عيون الغرب، يمثل الإسلام الرذالي (...) وجود عالمية أخرى تقابل عالميته (...) و بحيازته العدد و هو ما يجعله مهددا سيكون قادرا على التحريض على ثورات عالمية"⁽⁵⁰¹⁾.

أ-3- جغرافية الإسلام:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي روجي قارودي من له الفضل في إبراز هذا العامل حيث يقول: "لقد أعلن الإسلام بدوره إمبراطورية شر إن العالم الإسلامي بسبب امتداده بالعالم بأكمله (كما كانت الشيوعية سابقا) يوفر للولايات المتحدة امكانية التدخل في كل نقاط الكرة الأرضية، كما يبرر التدخلات ليس فقط بالشرق الأوسط، و لكن أيضا في إفريقيا و آسيا"⁽⁵⁰²⁾.

و هكذا اعتبر الفيلسوف قارودي انتشار الإسلام في العالم بأسره، المبرر الذي تستند إليه الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل في كل بقاع العالم، حيث يصف كتاب "ريتشارد بيرل" "نهاية الشر" الذي كتبه بالتعاون مع دافيد فروم بعد حرب العراق الأخيرة في خانة الدول الراعية للإرهاب و الدول المتمردة التي يتعين معاقبتها بالإضافة إلى "محور الشر" الذي تحدث عنه الرئيس بوش العديد

- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 168. ⁽⁴⁹⁷⁾

- السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 144. ⁽⁴⁹⁸⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁴⁹⁹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 20. ⁽⁵⁰⁰⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰¹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، ⁽⁵⁰²⁾

المرجع نفسه، ص 2.

من الدول العربية و الإسلامية مطالباً بإنهاء دور الأمم المتحدة في النظام الدولي و إطلاق يد الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁵⁰³⁾.

كما أن الأمريكي "صامويل هانتينغتن" يرى أن أشكال التحدي الإسلامي للحضارة الغربية تتجلى مظاهرها في عودة أعداد كبيرة من السكان إلى الالتزام بتعاليم الإسلام، و تأكيد الهوية الإسلامية المتميزة و الإيمان بأن الإسلام هو الحل حيث يربط هذه الظاهرة بالزيادة السكانية التي يشهدها العالم الإسلامي بأن الإسلام بحدود الربع الأول من القرن الواحد و العشرين 30% من سكان العالم، مما يعني استمرار الصحو الإسلامية بالأفراد من الشباب المتعلم، لذلك يرى "هانتينغتن" أن خطورة الإسلام تكمن في التوسع الخارجي للمجتمعات الإسلامية على شكل الهجرة إلى بلاد الشمال و تحديدا أوروبا و أمريكا، و في هذا الإطار يقول "ساندي بيرغر" مستشار الرئيس الأمريكي السالف "بيل كلينتون" لشؤون الأمن القومي أن المسلمين يقومون بدورهم في صوغ العالم في القرن الواحد و العشرين، كما أن الدين الإسلامي أسرع الديانات نمواً في الـ 21م. و هذا يأتي بسبب اتساع مساحة الإيمان بالدين الإسلامي بسبب الهجرة للعمل أو لنشر الدعوة الإسلامية، مما يعني إتساع الرقعة الجغرافية⁽⁵⁰⁴⁾.

و قد اعتبر "هانتينغتن" صراع الحضارات أهم نوع من أنواع الصراع التي سيتميز بها القرن الواحد و العشرين، محذراً بالتحديد من الحضارة الإسلامية باعتبارها الأخطر مبرراً ذلك بالأسباب التالية:

- أ- الطابع العدواني للمسلمين، حيث يصعب عليهم العيش بسلام مع غيرهم؛
- ب- الانفجار السكاني الذي يسبب البطالة و التي تعتبر مصدر عنف؛
- ج - التراجع الحاد لسكان أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية من 44% من سكان العالم إلى 13% و هذا من شأنه تعريض الحضارة الغربية للغزو من حضارة أخرى أكثر شباباً و قوة⁽⁵⁰⁵⁾.
- ب- تأثير النظرة الغربية للمسلمين على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

إن الفئة التي يشملها التأثير السابق الإشارة إليه هي فئة المسلمين المقيمين بالبلاد الغربية، و لعل أهم الصياغات التي صيغت بها حقوق الإنسان على نحو من الشمول هي صياغة العلمانية التي تضبط علاقة الحياة العامة بالدين، و صياغة الديمقراطية التي تضبط العلاقات السياسية في الحكم، و قد كانت هاتان الصياغتان المحضن الأكبر لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، لذلك فإنه من غير الممكن أن يكون تقرير هذه الحقوق و الحريات في المفهوم الغربي في بعدها المبدئي و الإجرائي إلا من خلال

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 43. ⁽⁵⁰³⁾

— حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 43-44. ⁽⁵⁰⁴⁾

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰⁵⁾ — المرجع السابق، ص 3.

هاتين الصياغتين⁽⁵⁰⁶⁾ و هو ما مكن هذه الفئة من ممارسة قدر لا بأس به من شعائهم الدينية خلال السنوات السابقة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م مستفيدين بذلك من ثقافة حقوق الإنسان السائدة في العالم الغربي⁽⁵⁰⁷⁾.

إن حرية ممارسة الشعائر الدينية ضمنها اليوم حق الاحتكام إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي نصت عليها في مادتها التاسعة، كما أن الاتحاد الأوروبي أصدر توجيهات تدعو إلى عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، و قد أصدرت فرنسا قانون 09 ديسمبر 1905م المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة إذ جاء في مادته الأولى أن: "الجمهورية تضمن حرية المعتقد، و حرية الممارسة الدينية المقيدة فقط بالقيود التالية لما فيه مصلحة النظام العام"⁽⁵⁰⁸⁾.

و تبين هذه المادة بوضوح أن المسلمين في فرنسا يتمتعون بحرية العبادة بحسب القوانين المعمول بها في فرنسا، فمثلا وافقت عدة بلديات على حق المسلمين في دفن موتاهم وفقا لشعائهم الدينية، بل وقدمت كل الإمكانيات التي تسمح بذلك، و بمقتضى مرسوم 1980م الفرنسي تم السماح للمسلمين بذبح الحيوان دون تخديره وذلك مراعاة لمعتقداتهم الدينية، فضلا عن ذلك فقد منح لمسجد باريس في أواسط التسعينيات حق التصديق على منتجات اللحم الحلال في فرنسا بأكملها، لكن نظرا لما ثار من خلافات بين المسلمين أوقف العمل بهذا المشروع، كما أن بلجيكا تسمح بتعدد الزوجات بالنسبة للمواطنين الذين تسمح دولتهم بذلك، و يأتي ذلك احتراما لمعتقداتهم الدينية، غير أنها لا تسمح بعقد هذه الزيجات داخل بلجيكا⁽⁵⁰⁹⁾.

أما عن ممارسة الدين في أمريكا يقول الدكتور وحيد أكبر رئيس رابطة الأطباء الباكستانيين في أمريكا الشمالية: "إن أمريكا... تتيح فرصا هائلة للمسلمين لكي يعكفوا بحق على تطوير و تعزيز دينهم، و في هذا البلد يتاح للمسلمين أن يمارسوا الإسلام، كما تجدر ممارسته، حيث لا قيود على الدين بمرسوم حكومي و لا سيطرة على العقيدة بعامل طائفي"⁽⁵¹⁰⁾.

لكن رغم القدر البسيط الذي يتمتع به المسلمون في حرية ممارسة شعائهم الدينية في البلاد الغربية، إلا ان النظرة الغربية الجديدة التي أفرزتها التحولات الدولية الراهنة بظهور ما يسمى بالخطر

— عبد المجيد عمر النجار، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية و المرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال (506) الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام و القانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008، ص 3-2.

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (507) المرجع السابق، ص 4.

— لمزيد من المعلومات أنظر: (508)

- Gilles Lebreton, op. cit, p. 401-107

— بورغن نيلسن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005، ص 187-48-35. (509)

— جين سميث، الإسلام و المسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص (510) 258.

(*) - كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن مصطلح "الإسلام فوبيا" بقى نادر حتى 11 سبتمبر 2001، إذ أصبح استعماله بعد هذه الأحداث جاري ليس فقد في فرنسا لكن في كل البلدان الأوروبية أنظر في ذلك:

- Alain Gresh, op. cit, p. 41- 42.

الإسلامي - إذ أصبح المسلم ينظر إليه على أنه إرهابي- بدأت تطرح أثارا سلبية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، إذ بعد وصف الإسلام بالإرهاب من أهم التحديات التي تواجه المسلمين بصفة عامة و المقيمين منهم بالعالم الغربي بصفة خاصة في مطلع القرن الواحد و العشرين، و بالتحديد بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م⁽⁵¹¹⁾.

لقد صادقت الجمعية الوطنية الفرنسية مع أوائل عام 2004م على قانون يمنع ارتداء أي لباس يحمل مدلولاً دينياً و هذا يعني فرض الحظر على أشكال التعبير العلنية عن الممارسة الدينية في مختلف الأديان⁽⁵¹¹⁾ و قد أثار هذا القانون جدلاً كبيراً داخل فرنسا و خارجها بعد أن تبنته الجمعية العامة بأغلبية تقدر بـ 496 صوتاً مقابل 36 و امتناع 31 نائباً عن التصويت، و نص على أنه: "في المدارس، الكليات و الثانويات، يعتبر ارتداء الرموز أو الملابس التي يظهر من خلالها التلاميذ جهازاً انتماً دينياً ممنوعاً"⁽⁵¹²⁾.

و على الرغم من أن هذا المنع قد شمل الخمار، الصليبان، قبعات اليهود، عمامة الشيخ،... إلخ إلا أن الخمار أثار ضجة أكثر من غيره باعتباره أن الرموز الأخرى ليست جزءاً من عبادات المعنيين، مما أشعر المسلمين بأن هذا القانون يستهدفهم، ولقد بُرر سبب إصداره بالدفاع عن اللائكية رغم كون مجلس الدولة الفرنسي قد بين في الفتوى التي طلبت منه من طرف رئيس الحكومة الفرنسية السابق "ليونال جوسبان" Lionel Jospin في نوفمبر 1989م أن "ارتداء الرموز الدينية ليس بذاته متعارضاً مع مبدأ اللائكية"⁽⁵¹³⁾.

و ما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنع للرموز الدينية لم يبقى محصوراً في فرنسا فحسب، حيث أثر في الدول الغربية الأخرى إذ تأمل بعض المقاطعات الألمانية كـ **La Bavière** في إصدار قانون محلي مماثل للقانون الفرنسي الذي حرم ارتداء الرموز الدينية، كما أنه لم تمضى إلا شهور قليلة على إصدار هذا القانون الفرنسي حتى أصدرت المحكمة العليا في بريطانيا قراراً في 15 جوان 2004م ترفض فيه الاعتراف لطالبة من البنغلاديش بحقها في دخول الثانوية مرتدية جلباباً⁽⁵¹⁴⁾.

فضلاً عن ذلك فقد عمدت بعض المحاكم البلجيكية إلى إلغاء ما يسمى "بالزواج الأبيض" أو الزواج الشكلي و الذي يكون الغرض منه إخفاء الصفة القانونية لوضع أحد الطرفين فقد يكون الغرض منه مجرد الحصول على إقامة، أو عمل، أو تجنس... و تم هذا الإلغاء على الرغم من معارضة خبراء قانونيين الذين اعتبروا ذلك تدخلاً في الحياة الخاصة و يشكك في نوايا المتزوجين، كما دعمت محكمة

(511) - يورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 262-269.

(512) - المادة الأولى من القانون الفرنسي حول منع الرموز الدينية الصادر في 10 فيفري 2004.

(513) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب و الحدود"، المرجع السابق، ص 190-191.

(514) - شمامة خير الدين، المرجع نفسه، ص 194.

استئناف ديمقراطية في أواخر 2003م حق أرباب العمل بمنع الموظفين اللواتي يتعاملن مباشرة مع الزبائن من ارتداء الحجاب⁽⁵¹⁵⁾.

و بالرغم من اعتبار الإسلام الديانة الثانية في أوروبا بصفة عامة و فرنسا بصفة خاصة^(*)، فقد ذهب المجلس الدستوري الفرنسي مؤخرا إلى إضفاء الشرعية على طرد متعددي الزوجات، مع عدم الاعتراف بحقهم في التجمع العائلي، مستندا إلى أن الحق في التجمع العائلي يقوم على الحق في حياة عائلية طبيعية، لكن "شروط الحياة العائلية الطبيعية هي تلك الغالبة في فرنسا"، يحدث ذلك على الرغم من إعلان مجلس الدولة الفرنسي في قرار مونتشو **Montcho** (11 جويلية 1980م) بأن تعدد الزوجات ليس بذاته مخالفا للنظام العام الفرنسي، و أنه يمكن للأجانب المتعددي الزوجات الاستفادة من الحق في التجمع العائلي⁽⁵¹⁶⁾.

2- أثر تطبيق حالة الطوارئ على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الآثار المترتبة على تطبيق حالة الطوارئ هي كثيرة و متنوعة و يصعب حصرها لأنها تمس كل المجالات، لكن سنقتصر على ذكر أثرها على الحقوق و الحريات و خاصة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، و يمكن القول مبدئيا في هذا الصدد أن من أهم المشكلات التي تواجه الدول في حالة الطوارئ هي صعوبة الحفاظ على التوازن بين استعادة النظام، و الأمن للدولة من جهة و الالتزام باحترام حقوق الإنسان و حرياته من جهة أخرى⁽⁵¹⁷⁾.

و لكن يبدو أن قانون حالة الطوارئ قد أعطى صلاحيات واسعة للسلطات القائمة على تطبيقه، تصل إلى درجة مصادرة تلك الحقوق و الحريات التي يضمنها الدستور إذ بموجبه يمكن للإدارة أن تتخذ كل التدابير المناسبة للحفاظ على الأمن و النظام كفرض قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع، و الانتقال و المرور و الإقامة في أماكن معينة⁽⁵¹⁸⁾ و غيرها، و هذه التدابير من شأنها أن تشكل إعاقة للأفراد في ممارستهم لشعائر دينهم.

- بورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 187-269.⁽⁵¹⁵⁾

- Voir : Rebert Charvin, Jean- Jacques Sueur, op. cit, p. 207.^(*)

(4) - شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،

المرجع السابق، ص5.

(- أنظر في ذلك: ⁵¹⁷)

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص375.

- عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 365.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 375.⁽⁵¹⁸⁾

و تشير إلى أن هذه التدابير واردة على سبيل المثال لا الحصر، و عليه يكون للسلطة المختصة بتطبيق حالة الطوارئ القدرة على اتخاذ أية تدابير للمحافظة على النظام العام⁽⁵¹⁹⁾ على أن تتوفر في هذه التدابير الشروط السابقة الذكر^(*) على اعتبار أن نظام الطوارئ هو نظام استثنائي و شاذ و ينبغي أن يمارس في الحدود اللازمة لمواجهة الحالة الطارئة، غير أنه في الغالب ما يتم تجاوز هذه الشروط من قبل الدول التي تعلن قيام هذه الحالة، مما يشكل ذلك خطورة حقيقية على جميع الحقوق و الحريات و منها الحق موضوع الدراسة، لذا على أجهزة الرقابة سواء العالمية أو الإقليمية أو الوطنية أن ترصد و تفصح ممارسات مختلف الدول التي تعلن قيام حالة الطوارئ.

وفي هذا الصدد جاء في التقرير السنوي للجنة الحريات الدينية لمراقبة حالة الحريات في العالم في الكونغرس الأمريكي لعام 2009م، أن حالة الحريات الدينية في مصر أصبحت متردية للغاية، وأكد التقرير أن سجل مصر في مجال حقوق الإنسان ضعيف للغاية، إذ ترتكب الدولة العديد من الممارسات القمعية، وتنتهك حرية الفكر، والتعبير إضافة إلى قمعها حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأوضع التقرير أن الأقليات غير المسلمة في مصر خاصة الأقباط والبهائيين يتعرضون للكثير من القمع والتمييز والتعصب، إضافة إلى المراقبة من جانب الحكومة المصرية، ففي السنوات القليلة الماضية وقع الكثير من أحداث العنف والاعتداءات على المسيحيين والأقباط، ولم تلق الدولة القبض على مرتكبي هذه الاعتداءات وتحاكمهم، إلا في حالات قليلة جدا، وقد ضرب التقرير عدة أمثلة للإعتداءات على المسيحيين والأقباط في مصر كان أبرزها الاعتداء الذي قام به آلاف المتظاهرين المسلمين الذين اعتدوا على كنيسة العذراء في عين شمس، وأحرقوا جزءا منها مخلفين ما يزيد عن 5 أشخاص جرحى، ولم تتحرك الدولة للسيطرة على الأحداث ومحاكمة المسؤولين عنها⁽⁵²⁰⁾.

وقالت اللجنة في تقريرها هذا أن أحد العوامل التي تؤدي إلى القمع الحكومي لحرية الأديان هو قانون حالة الطوارئ الذي تطبقه الحكومة المصرية منذ عام 1981م والذي تم تمديد العمل به في مارس 2008م لمدة عامين إضافيين إذ يعطي هذا القانون الحق للدولة في أن تنتهك حقوق الإنسان بما فيها حرية الأديان والاعتقاد، وقد رصد التقرير عددا كبيرا من الانتهاكات التي تتعرض لها الأقليات الدينية في مصر، وعلى رأسها الأقباط والبهائيون⁽⁵²¹⁾.

أما بالنسبة للجزائر فقد أصدرت في 1991م قانونا يجبر فيه المصلون على عدم تجاوز الحدود المرسومة للمسجد، و يجبر كذلك الأئمة على العودة للنظام القديم المعتمد من قبل السلطة قبل التعددية الحزبية، إذ كان الأئمة خلاله يتلقون خطبهم مكتوبة من قبل وزارة الشؤون الدينية، و قد نتج عن ذلك

— شهاب سليمان عبد الله، المرجع نفسه، ص 375. (519)

(*) - أنظر إلى هذه المذكرة، ص 129 وما بعدها.

— أحمد بدر، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات ويؤكد، قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارساته القمعية"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

— أحمد بدر، المرجع نفسه. (521)

القانون تعويض 30 إماما صدر أمر بإقافهم، و حسب تقرير كتابة الدولة الأمريكية لعام 2003م حول الحريات الدينية استمرت السلطة في توجيه الخطب الدينية و تعيين الأئمة، فضلا، عن تسليط عقوبات على عدد من الأئمة لما تضمنته خطبهم من انتقادات للسلطة" و قد أرجع التقرير سبب ذلك للوضع الأمني في الجزائر⁽⁵²²⁾.

كما بين التقرير الأمريكي أن العديد من أصحاب الأديان الأخرى قد غادروا الجزائر لتدني الوضع الأمني، أما فيما يتعلق بحرية العقيدة و العبادة، فإن الممارسات أو حتى ما ذهب البعض إلى حد وصفه بالتجاوزات التي تشهدها هذه الحرية إنما هي وليدة تجربة، جعلت الجزائر تدفع ثمنها دماء أبنائها، لذا فإن الإجراءات التي وضعتها السلطة يمكن أن تجد في الطرف الأمني مبررا لها، و هو ما دفع بـ 40 منظمة لحقوق الإنسان في العالم إلى مطالبة الجزائر برفع حالة الطوارئ و ذلك بإيجاز من الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان⁽⁵²³⁾.

و هكذا يمكن القول بأنه يجب وضع ضوابط صارمة حتى لا تتحول حالة الطوارئ من حالة مفروضة لمواجهة ظرف طارئ إلى حالة تستخدمها السلطة لأغراض أخرى غالبا ما تكون سياسية، و يكون أثر الإجراءات المتخذة بموجب هذه الحالة في حقوق الإنسان و منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أحد أخطر التحديات، لذا ينبغي أن لا يكون الإعلان عن قيام هذه الحالة ذريعة لانتهاك حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية باعتباره الجانب العملي لحرية العقيدة، والتي تعد من أهم وأول الحريات التي اعترف بها في العصور الحديثة، بعد أن كانت دائما محلا لاعتداءات صارخة أكثر من الاعتداءات التي تقع على بقية الحريات الأخرى، وبالنظر للأهمية التي تحظى بها حرية ممارسة الشعائر الدينية في حياة الأفراد وخاصة في الظروف الصعبة كالنزاعات المسلحة، فقد أقرتها كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني في أكثر من موضع من خلال النص على ضمانها للأسرى والمدنيين من جهة، ومن جهة أخرى النص على حماية أماكن العبادة ضمانا لممارسة هذا الحق.

وسنحاول فيما يأتي دراسة وضع هذه الحرية في زمن النزاعات المسلحة من خلال التطرق إلى حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة أولا، ثم للحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة هذا الحق زمن النزاعات المسلحة ثانيا.

أولا: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص 300-301.⁽⁵²²⁾

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص 301-302.⁽⁵²³⁾

لقد كان أهل الأديان منذ فجر التاريخ يجعلون من الدين جامعا ومانعا، فمثلا يجعلونه جامعا للمتدينين به في المودة وحسن المعاشرة، يجعلونه كذلك مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، فتنشأ بينهم الكراهية، لذلك كانت الأمم المتدينة إذا غلبت أمة تدين بغير دينها، جعلت أول ما يحمل عليه الغالب المغلوب أن يصده على دينه، وأن يعيث بشعائره، من هدم معابد، وإحراق كتب وقتل وغيرها كما فعل الآشوريون باليهود، وكذا الرومان باليهود، وكما فعلت الحبشة حينما أرسلت أبرهة لهدم الكعبة عام الفيل⁽⁵²⁴⁾... إلخ.

وبذلك عرف المجتمع الإنساني منذ نشأته أشكالا مختلفة من ظاهرة انتهاك الحقوق الإنسانية في أدنى مستوياتها، وتزداد حدة هذه الانتهاكات في أوقات النزاعات المسلحة، لتطال من لا يد لهم في نشوبها، ولا في مجرياتها، لذلك تعد فترة النزاعات المسلحة الفترة الأصعب لضمان تطبيق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بوصفها فترة يتم فيها التركيز على الأعمال العدائية وبذلك يصبح من الصعب ضمان تطبيق هذه الحرية، رغم النصوص الحاثثة على ضرورة تنفيذها، سواء ما تعلق منها بقواعد الشريعة الإسلامية أو قواعد القانون الدولي الإنساني، لأن كلى منهما سعى إلى إرساء قواعد تضمن حرية الأفراد في ممارسة شعائهم الدينية زمن النزاعات المسلحة. وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق لحرية الأفراد في ممارسة شعائهم الدينية في الشريعة الإسلامية ثم في ممارسة هذا الحق في القانون الدولي الإنساني.

1- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى الشريعة الإسلامية، فإننا نجد حماية كلية لحقوق الإنسان، انطلاقا من قوله تعالى: «ولقد كرّمنا بني آدم»⁽⁵²⁵⁾، ورغم الاختلاف في الدين، والعرق واللغة، وغيرها من الفروقات، فالإنسان في نظر القرآن أفضل خلق خلق الله بما منحه الله تعالى من نعمة العقل، كما أن نصوص الشريعة ومبادئها وكما عالجت في أحكامها مختلف القضايا في حال السلم، فإنها نظمت شؤون الحرب، وأقرت من الأحكام والضوابط ما يحفظ للناس حياتهم وأمنهم، وحياتهم من منطلق المشترك الإنساني⁽⁵²⁶⁾.

ولأن الإسلام يعتبر الناس جميعا إخوة في الإنسانية لقوله تعالى: «يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»⁽⁵²⁷⁾. فقد نصت قواعده على عدم تجاوز الضرورة العسكرية، ومعاملة الخصوم مهما كان دينهم معاملة إنسانية وتوفير الحماية

— حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص218. (524)

— سورة الإسراء، الآية (70). (525)

— صالح بوبشيش، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقه الإسلامي"، (526) محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16 و17 أفريل 2008، ص1.

— سورة الحجرات، الآية (13). (527)

اللازمة لهم⁽⁵²⁸⁾، والحرب في الإسلام سنت كاستثناء إما لرد العدوان أو لإزاحة الحواجز التي تعترض نشر الدعوة الإسلامية، ذلك أن دعوة الإسلام حق، وصون حرية التبليغ أمر واجب شرعا، وما يؤكد على الطابع الاستثنائي للحرب قوله تعالى: «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»⁽⁵²⁹⁾. وقوله عز وجل: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»⁽⁵³⁰⁾، وفي هذا تقول الكاتبة الإيطالية "لورا فيشيا فاغليري"، "إن الإسلام دين التسامح والسلام، ولا يبيح لأنصاره امتشاق الحسام إلا دفاعا عن النفس، فالإسلام ينظر إلى الحرب باعتبارها حريقا يجب إطفاءه بأسرع ما يمكن كلما اندلعت ناره"⁽⁵³¹⁾.

ولقد جعل الإسلام للحرب قوانين إنسانية رحيمة يجب على كل مسلم أن يلتزم بها لأنه يأتّم إذا تجاوزها أو اغتصبها، ويمكن اعتبارها كدليل يحمله المسلم المجاهد معه إلى ميدان المعركة فيطبق ما جاء فيه من تعليمات ولا يتجاوزها⁽⁵³²⁾.

ومن أبرز مظاهر ضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية منع وتحريم قتل رجال الدين، ولعل الدليل على ذلك وصية أبي بكر الصديق، فقد روي الإمام أحمد في مسنده عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث الجيوش إلى الشام، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرا، فقال له: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما زعموا...»⁽⁵³³⁾. وعليه، فأول ما نهى عنه الخليفة الأول أبو بكر الصديق جنوده الذين أرسلهم إلى الأرض المقدسة والتي كان بها هياكل لليهود، وصوامع للرهبان، والمعابد التي عكف عليها العباد هو النهي عن قتل رجال الدين أو المساس بهم، ذلك لأنه ليس لهؤلاء تدبير في القتال⁽⁵³⁴⁾.

ومما لا شك فيه، أن لهذا الحكم أهمية بالغة باعتباره يتماشى مع أهم مبادئ الإسلام والمتمثلة في حرية العقيدة، تحقيقا لقوله تعالى: «لا إكراه في الدين»، كما يتبين لنا من هذا أن المؤمنين في ميدان القتال يؤمنون بحق كل متدين في القيام بعبادته، وممارسته شعائره الدينية بكل حرية، إذ يحمون

— عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشرعية الإسلامية،⁽⁵²⁸⁾ بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص8.

— سورة البقرة، الآية (190).⁽⁵²⁹⁾

وقد أول الفقهاء هذه الآية التي فرض فيها الجهاد بالنهي عن مقاتلة الفئة التي لا تقاتل من الكفار، فذكر الطبري عن الأوزاعي (88-157هـ) أنه قال: "لا يقتل جوابا ولا راعيا ولا صاحب صومعة، ولا شيخا فانيا، فإن قتل منهم أحد فليستغفر الله وليتّب إليه" ويدخل في النهي عن الاعتداء كما ذكر الصابوني عن الحسن البصري «ارتكاب المناهي... ويدخل فيه قتل الرهبان، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة، فكل هذا داخلا في النهي (ولا تعتدوا)" أنظر في ذلك

مسعود طيبي، الجماعة في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين- دراسة تحليلية مقارنة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص204.

— سورة النحل، الآية (125).⁽⁵³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص38.⁽⁵³¹⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص75.⁽⁵³²⁾

— أبو زهرة، "نظرية الحرب في الإسلام"، في المجلة المصرية للقانون الدولي، الجمعية المصرية للقانون الدولي،⁽⁵³³⁾ المجلد 14، 1958، ص33.

— أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة - دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998، ص161.⁽⁵³⁴⁾

اعتقادهم، وإن كانوا لا يؤمنون به⁽⁵³⁵⁾. ويرجع ذلك إلى أن الإسلام رعى بغير المسلمين حرمة شعائهم، بل جعل القرآن الكريم من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة⁽⁵³⁶⁾، لقوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير...»⁽⁵³⁷⁾، غير أن الحصانة التي منحها الإسلام لرجال الدين مرهونة ببقاء هؤلاء في صوامعهم وبيعهم، أما إذا أخرجوا منها إلى المعركة، واشتركوا في القتال أوسعوا إلى فتنة الناس، فإنهم يفقدون هاته الحصانة ويحل قتالهم⁽⁵³⁸⁾. حيث ثبت أن رجال الدين من الرومان وغيرهم كانوا يشاركون في الحروب، ويفتنون المسلمين عن دينهم، فهؤلاء يقاتلون ويقتلون لأنهم خرجوا عن وظيفتهم التعبدية وأصبحوا محاربين⁽⁵³⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه من دلائل الحفاظ على حرية ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام إبرام الرسول (ص) عقد الذمة مع غير المسلمين، وهو عقد يربط بين الدولة الإسلامية، وغير المسلمين المقيمين على أرضها وبموجبه، يدفع هؤلاء الجزية كل سنة، ويمنح هذا العقد لأهل الذمة حرية ممارسة شعائهم الدينية وطقوس عباداتهم داخل معابدهم⁽⁵⁴⁰⁾.

ويعتبر العديد من الفقهاء أن سبب عقد الرسول (ص) لهذا العقد هو خشيته التضيق من بعده على غير المسلمين في حرية ممارستهم لشعائهم الدينية، وعلى هذا الأساس، نهى الرسول (ص) عن إيذاء الذميين لقوله (ص): «من أذى ذمياً فقد أذاني».

وقد تبع الصحابة ما جاء به الرسول (ص) في مجال هذا العقد، فشهدت العصور الإسلامية التسامح، والحرية والأمن التي نعم فيها النصاري، وأهل الذمة، إلا لمن نقض العهد وبذلك سار الرسول (ص) على مبدأ حرية ممارسة الشعائر الدينية في معاملاته مع أصحاب الأديان المخالفة للإسلام، متخذاً من قوله تعالى: «لکم دینکم ولی دین»⁽⁵⁴¹⁾، وقوله عز وجل: «لي عملي ولكم عملکم»⁽⁵⁴²⁾. منهجا وأسلوباً في التعامل.

وعلى ذلك أقر (ص) لليهود بطوائفهم الثلاث في المدينة ممارسة شعائهم الدينية وذلك في وثيقة المدينة المنورة مع بداية نشوء الدولة الإسلامية⁽⁵⁴³⁾، فجاء في المادة (27) من الصحيفة النبوية لأهل المدينة، وهي تمثل دستور أهل المدينة على أنه: «يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود والمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه، وأهل بيته»⁽⁵⁴⁴⁾.

— محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص 34.⁽⁵³⁵⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.⁽⁵³⁶⁾

— سورة الحج، الآية 39.⁽⁵³⁷⁾

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 161-162.⁽⁵³⁸⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص 77.⁽⁵³⁹⁾

— رابح دفرور، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، في مجلة البحوث والدراسات، منشورات المركز الجامعي بالوادي،⁽⁵⁴⁰⁾ السنة 5، العدد 6، 2008، ص 11-17.

— سورة الكافرون، الآية (6).⁽⁵⁴¹⁾

— سورة يونس، الآية (41).⁽⁵⁴²⁾

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145.⁽⁵⁴³⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 24.⁽⁵⁴⁴⁾

وتعد هذه الصحيفة أول دستور مدون في العالم⁽⁵⁴⁵⁾.

كما أعطى الرسول (ص) عهداً لأهل نجران في اليمن بأنهم وحاشيتهم في جوار الله، وذمة رسوله على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهنته، ومن سأل حقا منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين⁽⁵⁴⁶⁾.

ولقد أمر الرسول (ص) أصحابه بإتباع هذا المنهج، ويتبين ذلك من خلال الرسالة التي أرسلها (ص) إلى معاذ بن جبل في المين والتي تضمنت «ألا يفتن يهودي عن يهوديته»⁽⁵⁴⁷⁾.

ولذلك سار الخلفاء الراشدون على هدي القرآن الكريم، وسيرة المصطفى (ص)، وقد لا أكون مغالية إن بدا لي أن قواعد الحرب وضوابطها تضمنتها وصية الخليفة الراشد الأول إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس الجيش إلى بلاد الشام والتي سبق الإشارة إليها.

فضلاً عن ذلك، فقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: «... ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شأؤوا من ليل ونهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم»⁽⁵⁴⁸⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن حقيقة تسامح الإسلام مع غير المسلمين، يعترف بها غير المسلمين أنفسهم، فالكثير من المستشرقين المنصفين أقرّوا برقي التسامح مع المخالفين في الدين، حيث تقول المستشرقة (زيغريد هونكة) أن المسلمين لم يجبروا الشعوب المغلوبة على الإسلام، بل تركوا لهما مطلق الحرية في الاعتقاد والعبادة⁽⁵⁴⁹⁾.

ويقول الإنجليزي توماس أرنولد: «يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام، فإن محمد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتها، ومنحها الحرية في إقامة شعائرها الدينية»، ويقول: «إن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل الحاسم في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق»⁽⁵⁵⁰⁾.

— محمد زروق، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، المطبعة العربية،

غرداية، العدد 3، 2003، ص 17.

— سرير ميلود، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، المرجع نفسه، ص 55.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 24.

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 36.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 38.

ويوضح المستشرق "دوزي" سبب الإقبال على الإسلام «أن معاملة المسلمين للنصارى، وتسامحهم أدى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر، والبساطة، مما لم يألّفوه في دياناتهم السابقة»⁽⁵⁵¹⁾.

وقد أشار "لوبون" إلى ما ذكره روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن"، «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية»⁽⁵⁵²⁾. ومع كل ما تقدم، فقد اختلف الفقهاء بخصوص حرية أداء شعائر العبادة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية كما يلي:

يرى الحنفية التمييز بين حالتين⁽⁵⁵³⁾:

1- في الأمصار الإسلامية لا يجوز لغير المسلمين أن يظهروا شعائرهم⁽⁵⁵⁴⁾. غير أنه يجوز لهم ممارسة شعائرهم داخل معابدهم، فلا يجوز إظهار شعائر تخالف شعائر الإسلام، نظرا لما في ذلك من معاني المعارضة للمسلمين والاستخفاف بهم⁽⁵⁵⁵⁾.

2- المواضع التي ليست من أمصار المسلمين كالقرى، فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية⁽⁵⁵⁶⁾ لعدم توفر علة المنع والتي تتمثل في معارضة المسلمين والاستخفاف بهم.

وقد ذهب الشافعية إلى جواز إظهار الشعائر الدينية لغير المسلمين، إذا انفردوا في قرية خارج أمصار المسلمين، وهو رأي قريب من رأي الحنفية، أما الحنابلة فذهبوا إلى المنع المطلق، فبرأيهم لا يجوز لغير المسلمين إظهار شعائرهم الدينية باعتبار ذلك مخالف لمظاهر الإسلام، وكما يجب الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحظر على الزوج المسلم إكراه زوجته الكتابية على الإسلام فحسب، وإنما لا يجوز له كذلك منعها من أداء طقوس ديانتها، مادمت مقتنعة بها⁽⁵⁵⁷⁾.

لذلك أباح الإسلام زواج الكتابية من المسلم الذي يؤمن بالديانتين المسيحية واليهودية كجزء من عقيدته الإسلامية، فلا يخشى بذلك على الكتابية من هذا الزواج بخصوص حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي المقابل لم يبيح الإسلام للمرأة المسلمة الزواج من الكتابي لأنه قد يعيق ممارستها شعائر دينها، كما قد لا تكون لها حرية في الالتزام بمبادئ عقيدتها⁽⁵⁵⁸⁾.

– توفيق سلطان اليوزبكي، " نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، في مجلة آفاق الثقافة والتراث، (551) دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة 13، العدد 52، 2006، ص21.

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص21. (552)

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25. (553)

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20. (554)

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25. (555)

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20-21. (556)

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 26-27. (557)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27-28. (558)

2- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

إن حماية حرية العقيدة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني توجهت بصورة أساسية لحماية حرية الدين، وإقامة الشعائر الدينية⁽⁵⁵⁹⁾، وبالرجوع إلى نصوص اتفاقية جنيف الأولى لسنة 1864م، والتي تعد أول تدوين لقواعد القانون الدولي الإنساني والمتعلقة بحماية الجرحى من أفراد القوات المسلحة في الميدان⁽⁵⁶⁰⁾، نجد أن هذه الأخيرة لم تتضمن الإشارة لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، غير أن تكريس هذه الحرية جاء في الاتفاقيات المتعاقبة للقانون الدولي الإنساني، وذلك لكل من أسرى الحرب من ناحية، والسكان المدنيين من ناحية أخرى، وهو ما سنبينه من خلال ما يلي:

أ- حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

تعتبر مسألة حماية الأسرى من أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني نتيجة علاقتها بشخص الإنسان وحرية، لذلك أولى القانون الدولي الإنساني حماية خاصة للأسرى ومنحهم حقوقاً والتزامات لكونهم غير مجرمين، بل يدافعون عن وطنهم ضد العدو، سواء لأنهم يعملون في أجهزة الدولة العسكرية أو لحبهم لوطنهم، وما دامت الدول المتحاربة على علم بأن الأسير سيعود يوماً إلى وطنه، فإن الإساءة تولد في نفسه العداوة والكراهية للدولة الحائزة وأن معاملته معاملة إنسانية تشعره بقوة الدولة وإنسانيته⁽⁵⁶¹⁾.

وتعد ظاهرة الأسر من أكثر الآثار الناتجة عن الحروب قسوة ومجافة لحقوق الإنسان والتي من بينها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذلك فقد أكد القانون الدولي الإنساني على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية منذ وضع اتفاقيات لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال نصها على احترام المعتقدات الدينية، واحترام الشعائر الدينية بالنسبة للأشخاص الواقعين تحت سلطة العدو⁽⁵⁶²⁾.

– نغم إسحاق زيا، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، (559)

2009، ص 223.

– يوسف إبراهيم النقي، " التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي (560) تحتوي على خطورة خاصة وفقاً للقانون الدولي الإنساني"، في دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص408.

– سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007، ص257. (561)

– المادة 18 من لائحة اتفاقية لاهاي لعام 1907، الخاصة بالحرب البرية. (562)

وتعتبر الاتفاقية الرابعة (إضافة إلى اللائحة المرفقة بها) الاتفاقية الوحيدة التي تتمتع بأهمية كبرى، وهي تتعلق بقوانين وأعراف الحرب البرية⁽⁵⁶³⁾، وتبين اللائحة المرفقة القواعد المتعلقة بالعمليات العسكرية، معاملة أسرى الحرب والأقاليم المحتلة⁽⁵⁶⁴⁾.

ولكن، نتيجة لما شهدته الحرب العالمية الأولى من سوء معاملة لأسرى الحرب، وحرمانهم من كافة حقوقهم، بما فيها حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية داخل معسكرات الأسر، وانتهاك نص المادة 18 من اللائحة البرية الملحقه باتفاقية لاهاي الرابعة لعام 1907م -السابق الإشارة إليها-، فقد سعى واضعو اتفاقيات جنيف 1929م^(*)، أثناء المؤتمر الدبلوماسي، لإدراج اتفاقية خاصة بأسرى الحرب، وضمنا لحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية نصت الاتفاقية على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية في فترة الأسر⁽⁵⁶⁵⁾.

وبالرغم من وجود هذا النص، فقد شهدت الحرب العالمية الثانية تكرار انتهاك هذا الحق من قبل الدول المتحاربة، وعند انتهاء هذه الحرب، جاء ميثاق الأمم المتحدة الذي نص على الحرية الدينية سواء في وقت السلم أم الحرب، وهو ما تم التأكيد عليه كذلك في اتفاقية الأمم المتحدة للوقاية من الإبادة والعقاب عليها لعام 1948م⁽⁵⁶⁶⁾.

وقد تم من جديد إثارة مسألة حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، حيث تم وضع اتفاقية بأكملها متعلقة بأسرى الحرب، وهي الاتفاقية الثالثة، ومن خلال هذه الأخيرة تم إدراج مجموعة من المواد تؤكد على حق الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، والملاحظ أن واضعي هذه الاتفاقية حرصوا على إدراج نصوص تؤكد على أهمية الحقوق المعنوية والتي تتضمن الحقوق الدينية باعتبارها الأشد اتصالاً بالحالة النفسية والذهنية التي يعيشها الأسير في فترة الأسر، حيث نصت المادة 34 من هذه الاتفاقية على حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية، وحضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم شريطة التزامهم بالتدابير النظامية التي حددتها السلطة الحاجزة⁽⁵⁶⁷⁾. وقد ألحت على أنه: « تترك لأسرى الحرب حرية كاملة في

(563) – Robert KolB, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003, p.51.

- Abdelwahabe BIAD, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006, p. 36.

(564) – Ibid.

(*) - تعتبر هذه الاتفاقية المبرمة بتاريخ 27 جويلية 1929، هي الأولى التي اختصت بموضوع أسرى الحرب، حيث اجتمع في شهر جويلية ممثلو 47 دولة في جنيف بناء على دعوة من الحكومة السويسرية بغرض إدخال تحسينات على القوانين التي تحمي المقاتلين في النزاعات المسلحة، وتمخض عن هذا المؤتمر صياغة اتفاقيتين، الأولى تتعلق بتحسين ظروف الجنود الجرحى والمرضى في الميدان، والثانية تتعلق بمعاملة أسرى الحرب، والتي نصت على ضرورة المعاملة الإنسانية لأسرى الحرب، حيث عرضت العديد من القواعد التي تتعلق بحماية أسرى الحرب، أنظر: محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص100.

– المادة 16 من اتفاقية جنيف لعام 1929 الخاصة بأسرى الحرب⁽⁵⁶⁵⁾.

– المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948⁽⁵⁶⁶⁾.

– عامر الزمالي، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني⁽⁵⁶⁷⁾.

(مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005، ص119.

ممارسة شعائرهم الدينية، بما في ذلك حضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم، شريطة أن يراعوا التدابير النظامية المعتادة التي حددتها السلطات الحربية، تعد أماكن مناسبة لإقامة الشعائر الدينية».

كما جاءت المادة 35 من نفس الاتفاقية للتأكيد على ضمان صحة ممارسة الشعائر الدينية من طرف الأسرى بنصها على ضرورة السماح لرجال الدين الذين يقعون في أيدي العدو، وبقون أو يستبقون بقصد مساعدة أسرى الحرب بتقديم المساعدة الدينية وممارسة شعائرهم بكل حرية ووفقاً لمعتقداتهم، حيث تشير هذه المادة على صنفين من رجال الدين وهما:

رجال الدين الذين يبقون بمحض إرادتهم لخدمة أسرى الحرب والسهر على حسن أدائهم لشعائرهم الدينية.

رجال الدين الذين يستبقون بناء على أمر من سلطات الدولة الحاجزة وفقاً للمادة 33 من الاتفاقية الثالثة والمادة 28 من الاتفاقية الأولى، حيث يقوم هؤلاء بمساعدة الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، كما تنص المادة 35 في فقرتها الثانية على ضرورة تأمين رجال الدين اللازمين في حالة تعدد العقائد والجنسيات في المعسكرات، بالإضافة إلى ذلك وجوب توفير الدولة الحاجزة لتسهيلات لرجال الدين تمكنهم من مساعدة الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية وخاصة وسائل النقل بالنسبة للأسرى المتواجدين خارج المعسكر، وبالأخص في المستشفيات⁽⁵⁶⁸⁾.

ويكون لأسرى الحرب الدينيين من غير رجال الدين، حرية ممارسة شعائرهم الدينية بين أعضاء جماعتهم، ويعاملون معاملة رجال الدين⁽⁵⁶⁹⁾. حيث نصت المادة 36 من الاتفاقية الثالثة «لأسرى الحرب الذين يكونون من الدينيين، دون أن يكونوا معينين كرجال دين في قواتهم المسلحة أن يمارسوا شعائرهم بحرية بين أعضاء جماعتهم، أي كانت عقيدتهم، ولهذا الغرض، يعاملون نفس معاملة رجال الدين المستبقين بواسطة الدولة الحاجزة، ولا يرغمون على تأدية أي عمل آخر».

وجدير بالذكر، أنه في حالة عدم توافر خدمات رجل دين مستبقي أو أسير حرب من رجال دينهم، يتم تعيين رجل دين بناء على طلب الأسرى للقيام بهذا الواجب، ينتمي إلى نفس عقيدتهم أو إلى عقيدة مشابهة، فإذا لم يوجد فأحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من وجهة النظر الدينية، ويخضع هذا التعيين لموافقة الدولة الحاجزة بالاتفاق مع طائفة الأسرى المعنيين، وإذا لزم الأمر يتم التعيين بموافقة السلطات الدينية المحلية من المذهب نفسه على أنه يجب على الشخص الذي تم تعيينه بهذه الطريقة الالتزام بجميع اللوائح التي وضعتها الدولة الحاجزة للحفاظ على النظام والأمن العسكري⁽⁵⁷⁰⁾.

إضافة إلى ذلك، فقد نصت الاتفاقية الثالثة بشأن أسرى الحرب على أنه: «... يتعين على السلطات الحاجزة أن تتأكد من أن أسرى الحرب الذين توفوا في الأسر قد دفنوا بالاحترام الواجب، وإذا

— محمد حمد العسيلي، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص 609.⁽⁵⁶⁸⁾

— نغم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 224.⁽⁵⁶⁹⁾

— المادة 37 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.⁽⁵⁷⁰⁾

أمكن طبقاً لشعائر دينهم... ولا يجوز حرق الجثث، إلا في الحالات التي تقتضي فيها ذلك أسباب صحية قهرية أو ديانة المتوفى...» (571).

ويتبين من خلال هذه المادة أن الاتفاقية السابقة الذكر وضماناً للحرية الدينية، أوجبت ضمان دفن الأسرى الذين يموتون في الأسر وفقاً لشعائر وطقوس الدين الذين ينتمون إليه، إذا أمكن ذلك، كما نصت على عدم جواز حرق الجثث إلا في حالات معينة والتي من بينها إذا كانت ديانة المتوفى تقتضي ذلك، حيث توجد ديانات تستلزم شعائرها الدينية حرق الجثة على غرار ما هو متبع في الهند.

كما تضمنت المادة 53 من هذه الاتفاقية النص على ضرورة منح الأسرى راحة 24 ساعة متواصلة في كل أسبوع، يفضل أن يكون يوم العطلة المقررة للراحة في الدولة التي ينتمون إليها، وبالرغم من أن هذه المادة لم تنص صراحة على تخصيص هذا اليوم للممارسة الدينية، إلا أنه يفهم من روح المادة أنه يتم إقرار يوم الراحة المقررة لدولة الأسير، والذي يتم تحديده غالباً وفقاً لدين الدولة، فبخصوص المسلمين يكون يوم الجمعة أما بالنسبة للمسيحيين فيكون يوم الأحد، وهو ما تم انتهاكه من طرف الولايات المتحدة الأمريكية خلال حربها على العراق، وخاصة في سجن أبي غريب، حيث منعت الأسرى من أداء الصلاة، فضلاً عن قيام قواتها بتدنيس المصحف الشريف⁽⁵⁷²⁾. ناهيك عما يحدث للأسرى في فلسطين على أيدي القوات الإسرائيلية، وهو ما يعد انتهاكاً صارخاً لحق الأسرى في ممارسة شعائهم الدينية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القواعد والأحكام، رغم ما بلغته من تطور بقيت واهنة يعوزها التطبيق العملي، ولا زالت قاصرة عن تحقيق الهدف الإنساني الذي وضعت من أجله.

وتجدر الإشارة إلى أن نصوص اتفاقيات جنيف لعام 1949م اقتصررت على استخدام كلمة "Aumonier" ولم تبين ما إذا كان عسكرياً أو مدنياً، وهو ما يثبت فشل مندوب تركيا أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف في حمل المتفاوضين على استخدام مصطلح أشمل، لكن البروتوكول الأول لسنة 1977م تدارك هذا النقص من خلال المادة 3/8 باستخدامه «أفراد الهيئات الدينية»⁽⁵⁷³⁾.

ب- حرية السكان المدنيين في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

لقد أقر القانون الدولي الإنساني الحرية الدينية للسكان المدنيين في اتفاقية لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال مادتها 46، حيث فرضت على دولة الاحتلال أن تحترم المعتقدات والشعائر الدينية لسكان الدولة أو الإقليم الذي وقع تحت سلطاتها⁽⁵⁷⁴⁾. واستمر التمسك بحق السكان المدنيين في حريتهم الدينية بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م والمتعلقة بحماية السكان المدنيين

— المادة 120 من نفس الاتفاقية. (571)

— منتصر سعيد حمودة، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص 99. (572)

— محمد حمد العسيلي، المرجع السابق، ص 611. (573)

— نعم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 223. (574)

زمن النزاعات المسلحة⁽⁵⁷⁵⁾، حيث نصت على وجوب احترام الأطراف المتنازعة عقائد الأشخاص المدنيين وعاداتهم وتقاليدهم دون تمييز على أساس الدين⁽⁵⁷⁶⁾.

كما نصت المادة 13 على وجوب معاملة المدنيين دون أي تمييز على أساس الدين، حيث جاء فيها: «تشمل أحكام الباب الثاني مجموع سكان البلدان المشتركة في النزاع، دون أي تمييز محجف يرجع بشكل خاص إلى العنصر، أو الجنسية، أو الدين، أو الآراء السياسية، والمقصود بها تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب».

وقد نصت المادة 17 على ضرورة السماح لرجال جميع الأديان بالمرور من المناطق المحاصرة أو المطوقة، إذ جاء فيها: «تعمل أطراف النزاع على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة، والمسنين والأطفال والنساء النفاس من المناطق المحاصرة أو المطوقة، ولمرور رجال جميع الأديان، وأفراد الخدمات الطبية، والمهمات الطبية إلى هذه المناطق».

كما أن هذه الاتفاقية أوجبت على أطراف النزاع ضرورة اتخاذ التدابير الكافية لضمان ممارسة الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر الذين تيتموا أو افترقوا عن عائلاتهم بسبب الحرب لدينهم وتعليمهم وأن يعهد بأمر تعليمهم إذا أمكن ذلك لأشخاص ينتمون لنفس عقيدتهم⁽⁵⁷⁷⁾، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن اتفاقية جنيف الرابعة ضمنت للأطفال حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية.

ونشير في هذه النقطة إلى ما قاله الكاردينال **لافيجري** "Lavignerie" بشأن الأيتام الجزائريين الذين تكفلت بهم الكنيسة: «سوف يكون لنا هنا، في ظرف بضع سنوات مشتل خصب من العمال، دعم مفيد، أصدقاء لاستعمارنا الفرنسي ولنقل كلمة العرب المسيحيين، أن هؤلاء الأطفال المساكين المكونين حسب كلماتنا وأمثلتنا... سوف يطلبون بأنفسهم ذات يوم تعميدهم»⁽⁵⁷⁸⁾.

وتنص المادة 58 من نفس الاتفاقية على أنه: «تسمح دولة الاحتلال لرجال الدين بتقديم المساعدة الروحية لأفراد طوائفهم الدينية، وتقبل دولة الاحتلال كذلك رسالات الكتب والأدوات اللازمة لتلبية الاحتياجات الدينية وتسهيل توزيعها في الأراضي المحتلة».

وجدير بالذكر هنا، أنه بالرغم من مصادقة إسرائيل على اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م، فإنها قد انتهكت كل هذه القواعد من خلال منعها الشباب الفلسطينيين من الدخول للمسجد الأقصى لآداء الصلاة،

– المدنيون هم الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من القوات المسلحة ولا يشتركون في الأعمال الحربية بشكل مباشر. والملاحظ أنه حتى القرن العشرين ومع بداية ظهور قواعد القانون الدولي الإنساني عام 1864م، لم يكن هناك اهتمام من قبل أطراف النزاع المسلح لحماية هاته الفئة من كوارث النزاعات المسلحة، حيث لم توضع قيود على أساليب من خسائر في II و القتال أو التمييز بين الهدف العسكري، والهدف المدني، ونتيجة لما أدت إليه الحربان العالميتان أرواح المدنيين، إذ تبين أن عدد القتلى المدنيين مساو لعدد القتلى العسكريين، فقد تقرر إجراء مفاوضات عالمية في جنيف لحماية هذه الفئة، فكانت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب أنظر: في ذلك: يوسف إبراهيم النقيب، المرجع السابق، ص 407-408.

– المادة 27 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁶⁾

– المادة 1/24 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁷⁾

– شمامة خير الدين، العلاقات الإستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 61.⁽⁵⁷⁸⁾

وحصرت الصلاة فيه للمسنين فقط، وذلك سعياً منها لجعل الفلسطينيين يبتعدون عن مظاهر دينهم، ويتخلون عنها نهائياً⁽⁵⁷⁹⁾.

هذا بالنسبة لضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية للمدنيين الأحرار، أما فيما يتعلق بالمعتقلين من المدنيين، فإن الاتفاقية الرابعة أوجبت ضرورة الحفاظ على حق هؤلاء في ممارسة شعائرهم الدينية في الفصل الخامس منها، المخصص للأنشطة الدينية والذهنية والبدنية، وذلك من خلال المادة 93 منها والتي نصت على أن تكون للمعتقلين الحرية التامة في ممارسة عقائدهم الدينية، بما في ذلك الاشتراك في الشعائر، مع الالتزام بمراعاة الأنظمة السارية لدى الدولة الحاجزة، كما نصت على وجوب السماح للمعتقلين من رجال الدين بممارسة شعائرهم الدينية بحرية تامة بين الأفراد الذين هم من نفس عقيدتهم.

ولقد أكدت هذه المادة على أن يكون توزيع رجال الدين متناسباً مع مختلف المعتقلات التي تحتوي على معتقلين لهم نفس الدين واللغة، فإذا كانوا بأعداد غير كافية، وجب على الدولة الحاجزة أن توفر لهم التسهيلات اللازمة، بما في ذلك وسائل النقل للتحرك بين المعتقلات والسماح لهم بزيارة المعتقلين الموجودين في المستشفيات⁽⁵⁸⁰⁾.

ويكون لرجال الدين حرية المراسلة بشأن مسائل دينهم مع السلطات الدينية في البلد الذي يحتجزون فيه، وبقدر الإمكان مع المنظمات الدولية المختصة بدينهم دون اعتبار هذه المراسلات جزءاً من الحصة المخصصة لمراسلتهم مع ذويهم وفقاً للمادة 107⁽⁵⁸¹⁾.

أما في حالة ما إذا تعذر توفير المساعدة الدينية للمعتقلين من طرف رجال دين من نفس عقيدتهم، أو أن عدد هؤلاء كان غير كاف، فحسب المادة 2/93، فإنه يجوز للسلطات الدينية المحلية من العقيدة ذاتها تعيين رجال دين من نفس عقيدة المعتقلين، أو مذهب مشابه، أو أحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من الناحية الدينية، غير أن هذا الخيار من المستحيل تطبيقه بالنسبة للمسلمين باعتبار الشريعة الإسلامية تحرم قيام غير المسلم بهذه المهمة، وهو ما انتهكته السلطات الأمريكية في أفغانستان، فبالرغم من وجود رجال الدين المسلمين، فقد عملت على نشر المسيحية في صفوف المعتقلين والمدنيين، حيث قامت بتوزيع أناجيل مترجمة باللغات المحلية الأفغانية لدفعهم على الارتداد، واعتناق المسيحية وهو ما يتعارض مع نصوص اتفاقيات جنيف⁽⁵⁸²⁾.

كما أكدت الاتفاقية السابقة الذكر في الفصل الحادي عشر المخصص للوفاة من خلال مادتها 130 على أن تكفل السلطات الحاجزة للمعتقلين، إن أمكن الحق في الدفن وفقاً لشعائر دينهم، مع ضرورة صون مقابرهم، حيث نصت هذه المادة على أنه: «على السلطات الحاجزة أن تتحقق من أن المعتقلين

— منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق، ص 100. (579)

— سهيل حسين الفتلاوي، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009، ص 279-280. (580)

— المادة 93 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949. (581)

— عامر الزمالي، المرجع السابق، ص 123. (582)

الذين يتوفون أثناء الاعتقال يدفنون باحترام، وإذا أمكن طبقاً لشعائر دينهم، وأن مقابرهم تحترم وتُصان بشكل مناسب، وتميز بطريقة تمكن من الاستدلال عنها دائماً... ولا يجوز حرق الجثث إلا لأسباب صحية حتمية أو إذا اقتضى دين المتوفى ذلك...».

ويلاحظ أن هذه المادة قد راعت كذلك حالة ما إذا كانت شعائر الدين الذي ينتمي إليه المتوفى تستلزم حرق الجثة.

ومن الناحية العملية، ورد في التقرير المشترك المقدم من خمسة أشخاص مكلفون بالقيام بإجراءات خاصة تابعة للجنة حقوق الإنسان، حيث يقومون سنوياً منذ 2004م بمتابعة حالة الأشخاص المحتجزين في القاعدة البحرية التابعة للولايات المتحدة الأمريكية في خليج غوانتانامو، أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 تفسر المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنها تعني: «الأشخاص الخاضعين بالفعل لبعض القيود المشروعة، مثل السجناء يظلون يتمتعون بحقوقهم في المجاهرة بدينهم أو معتقداتهم إلى أقصى حد يتماشى مع الطبيعة المحدودة للقيود»، وحرمان شخص من حريته، لا يجوز أن يشمل حرمانه من حقه في حرية الدين أو المعتقد، وأنه لا بد من تطبيق هذه المعايير على كل واحد من السجناء، أياً كان دينه أو معتقده، وكذا على جميع مرافق الاحتجاز (583).

كما جاء في هذا التقرير أنه قد كشف استعراض عدد من الوثائق، والتقارير الرسمية فضلاً عن معلومات ثم الحصول عليها من المقابلات، أن السلطات في الولايات المتحدة الأمريكية سمحت ببعض أساليب الاستجواب التي كانت مهينة بشكل خاص بالنسبة لأتباع ديانات معينة، كما أن المسؤولين عن اعتقال واستجواب ومعاملة المحتجزين قاموا مراراً باستخدام أساليب معاملة أخرى يحتمل أنها أعدت خصيصاً للإساءة إلى المشاعر الدينية لهؤلاء المحتجزين (مثل الاستعانة بمحققات قمن ضمن أمور أخرى بآداء رقصات خليعة أثناء التحقيق)، كما ورد أيضاً استخدام هذه الأساليب قبل أوقات الصلاة، وفي بعض الأحيان، يمنع المحتجزون من الوضوء قبل الصلاة حت لا يتمكنوا من آداؤها (584).

كما يشير التقرير إلى أن تحية رجل دين من وظيفته في معتقل خليج غوانتانامو أدت إلى إثارة المزيد من دواعي القلق، كما جرى اعتقاله لاحقاً بتهمة التجسس ووضع في الحبس الانفرادي لمدة 76 يوماً ويُقال أنه لم يستبدل برجل دين آخر، فترك المحتجزون المسلمون بلا مرشد روحي وهو ما يعد انتهاكاً للقواعد القياسية الدنيا لمعاملة المسجونين (585).

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كنا بصدد نزاع مسلح داخلي، فإن الحق في الحرية الدينية أكدته بروتوكول جنيف الثاني 1977م، حيث قرر أن لجميع الأشخاص المحميين بقواعده، وهم الذين لا يشاركون في

(583) - " Economic, Social and cultural rights civil and political rights, Situation of detainees at Guantánamo ", Commissions on human rights, Sixty – second session, Items 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 february 2006, p. 18.

(584) - Idem, p. 19.

(585) - Ibid, p. 19.

الأعمال العدائية أو الذين كفوا عن المشاركة فيها، الحق في أن يحترم أطراف النزاع المسلح معتقداتهم، وممارستهم لشعائهم الدينية⁽⁵⁸⁶⁾.

ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

لقد نصت كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني على ضرورة توفير الحماية لأماكن العبادة وذلك لضمان حق ضحايا النزاعات المسلحة في ممارسة شعائهم الدينية بكل حرية، ودون أية عوائق.

1- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى قواعد الشريعة الإسلامية نجد أن القاعدة العليا التي تحدد الحرب، ولا توسع انتشارها هي: «أن المسلم لا يبدأ بالقتال إلا إذا بدأ به العدو»⁽⁵⁸⁷⁾ ذلك أن الحرب في الإسلام دفاعية وليست هجومية، كما أنها لم تأت لتقويض القائم أو لإفساد المعمر، بل جاء الإسلام من أجل البناء والتعمير، وليس للتهديم والتدمير، وعلى هذا الأساس حرصت الشريعة الإسلامية على ضرورة حماية أماكن العبادة، وذلك حفاظاً على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ويظهر اهتمام الإسلام بحمايتها في قول المولى عز وجل: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً»⁽⁵⁸⁸⁾.

يتضح من خلال هذه الآية أن القرآن الكريم يحرم توجيه الأعمال العدائية ضد أهل الدين، وأماكن العبادة وهذه الأخيرة لا تقتصر على المساجد فحسب، بل تمتد إلى أماكن العبادة الخاصة بالأديان الأخرى، وهو ما يبين الحماية العامة المقررة لأماكن العبادة في الإسلام مهما كانت الاختلافات في الدين. وقد تأكد احترام أماكن العبادة في أحاديث الرسول (ص)، وفي العهد الذي أعطي لرهبان دير سانت كاترين في جبل سيناء⁽⁵⁸⁹⁾.

كما تجلت هذه الحماية من خلال وصايا الحبيب المصطفى فعن حبيب الوليد أن النبي (ص) كان إذا بعث جيشاً قال: «ولا تحرقوا كنيسة...»⁽⁵⁹⁰⁾.

وقد سار الصحابة الكرام على نفس تعليمات الرسول (ص) إذ تعهد الخليفة عمر بن الخطاب لسكان القدس بألا تدمر كنائسهم، أو تغتصب أي أجزاء منها وبأن ينطبق ذلك على الممتلكات التابعة لها⁽⁵⁹¹⁾، وجاء في كتاب الخليفة عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس قوله: «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل

— المادة 1/4 من بروتوكول جنيف الثاني لعام 1977.⁽⁵⁸⁶⁾

— سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص171.⁽⁵⁸⁷⁾

— سورة الحج، الآية (40).⁽⁵⁸⁸⁾

— إيمانويل ستافراكي، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإسلامي"، في مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007، ص87.⁽⁵⁸⁹⁾

— ميلود عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-⁽⁵⁹⁰⁾ رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2006، ص137.

— إيمانويل ستافراكي، المرجع السابق، ص87.⁽⁵⁹¹⁾

إيلياء - القدس- من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»⁽⁵⁹²⁾.

وقال المقرئ: «يذكر علماء الأخبار النصارى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما فتح القدس كتب للنصارى أماناً على أنفسهم وأولادهم، ونسائهم، وأموالهم، وجميع كنائسهم، لا تهدم ولا تسكن، وأنه جلس وسط صحن كنيسة القيامة فلما حان وقت الصلاة خرج وصلى خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها بمفرده، ثم جلس وقال للبطريرك: «لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون من بعدي، وقالوا ها هنا صلى عمر»⁽⁵⁹³⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى احترام أماكن العبادة لغير المسلمين في الإسلام والذي تجسد تطبيقه من خلال رفض عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- الصلاة في الكنيسة عند فتح القدس حتى لا يكون ذلك ذريعة للمسلمين فيضعوا أيديهم عليها.

ولعل أبلغ مثال كذلك على تطبيق حماية أماكن العبادة من طرف الصحابة رضوان الله عليهم ما قام به عمر بن الخطاب عندما ذهب إلى (إيليا) ليعقد الصلح مع أهلها في سنة 16هـ، حيث نظر فوجد بناء بارزاً قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل: ما هذا؟ فقالوا هيكل لليهود قد طمسه الرومان، فأخذ رضوان الله عليه من التراب بفضل ثوبه وألقاه بعيداً حتى ظهر الهيكل⁽⁵⁹⁴⁾، وبدا واضحاً ليقوم اليهود عنده شعائرهم الدينية⁽⁵⁹⁵⁾.

وكذا عهد عمرو بن العاص - رضي الله عنه- للأقباط بعد فتحه لمصر والذي جاء فيه: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وبرهم، وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك»⁽⁵⁹⁶⁾.

وقد عبر المستشرق دوزي عن سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله: «ولقد تمتع النصارى بالكثير من عدل عمر بن عبد العزيز، فقد أمر ألا يهدموا كنيسة أو بيعة صولحوا عليها، كما أعاد الكثير من الأراضي، والكنائس والديارات»⁽⁵⁹⁷⁾.

ولعل ما فعله أبو عبيدة الجراح عندما فتح بلاد الشام من ترك الكنائس والبيع لأصحابها لدليل على عدم جواز هدم هذه الأماكن أو مهاجمتها إلا إذا دعت لذلك ضرورة عسكرية ملحة، فالضرورات

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹²⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص25. ⁽⁵⁹³⁾

- أنظر كذلك: محمد صابر إبراهيم عرب، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، في بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995، ص137.

- محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص24. ⁽⁵⁹⁴⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27. ⁽⁵⁹⁵⁾

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹⁶⁾

- توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص23. ⁽⁵⁹⁷⁾

تبيح المحظورات، لكن يتعين على الدوام أن تقدر الضرورة بقدرها وفيما عداها يكون الأصل هو الحظر وليس الإباحة، وهو ما يتماشى مع روح الإسلام وسماحته⁽⁵⁹⁸⁾.

ومما تقدم يتبين أن الشريعة الإسلامية قد أقرت حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال نصها على حماية أماكن العبادة لغير المسلمين، حيث أرست مجموعة من المبادئ والأخلاق التي تعبر بشكل واضح على مساهمة الإسلام في وضع مبادئ لحماية أماكن العبادة زمن النزاعات المسلحة، وقد تمت الإشادة بهذه المساهمة من طرف الغربيين أنفسهم، فقد نوه الأستاذ "ميشال بيلونجي" بدور الإسلام في وضع المبادئ الأساسية لحماية أماكن العبادة في القانون الدولي الإنساني بقوله:

"في هذا المجال، يمكننا أن نعتبر أنه لا شيء في الإنجيل - والشيء ذاته في القرآن والسنة- يناقض أو يتعارض في الحقيقة مع القانون الدولي الإنساني" ⁽⁵⁹⁹⁾

2- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

كانت المجتمعات القديمة تولي أماكن العبادة احتراماً كبيراً لارتباطها الوثيق بالمعتقدات الدينية، وعلى الرغم من أن الاعتبارات الدينية كانت العامل الرئيسي في تعزيز وحماية المعابد الدينية لقدسيتهما إلا أن النزاعات والحروب المستمرة، وقصور التنظيم الدولي في وضع معايير لحماية هذه الأماكن كان السبب الأول في دمارها وتحطيمها هذا من جهة، ومن جهة أخرى افتقار الماضي لقواعد تسيير الحرب، وقوانين الحرب التي كانت تعطي للأطراف المتحاربة الحق في استخدام شتى الوسائل⁽⁶⁰⁰⁾.

لذلك أقر القانون الدولي الإنساني حماية قانونية خاصة لأماكن العبادة اللازمة لإشباع حاجات الإنسان الروحية والمعنوية ضد آثار الهجمات العسكرية، لما تمثله هذه الأماكن من قيمة روحية كبيرة للسكان المدنيين⁽⁶⁰¹⁾.

وقد جاءت اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م مشتملة على بعض الأحكام المتعلقة بضرورة حماية أماكن العبادة في زمن النزاع المسلح، ويتضح ذلك من خلال المادة 27 من الاتفاقية الرابعة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907م⁽⁶⁰²⁾، حيث قررت التزام أطراف النزاع باتخاذ كافة الإجراءات الضرورية في حالة الحصار، والقصف الجوي، وذلك لحماية المباني المخصصة للأغراض

– أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص162-163. ⁽⁵⁹⁸⁾

– Michel Belanger, Droit international humanitaire Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006, p.17. ⁽⁵⁹⁹⁾

– علي خليل إسماعيل الحديثي، المرجع السابق، ص26-27. ⁽⁶⁰⁰⁾

– سعيد سالم جويلي، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، ص328. ⁽⁶⁰¹⁾

– عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني -وثائق وأداء-، دار المجدلوي، عمان، 2002، ص285. ⁽⁶⁰²⁾

الدينية والفنون وأغراض البر، والآثار التاريخية، والمستشفيات... بشرط ألا تستخدم هذه الأهداف في الأغراض العسكرية⁽⁶⁰³⁾.

وقد نصت هذه المادة على أنه: «عند الحصار والرمي، ينبغي قدر الإمكان إتباع كل الإجراءات الضرورية لصيانة مباني العبادات الدينية ومنتسبيها، والمباني المكرسة لأغراض الفن والعلم، والأعمال الخيرية، والآثار التاريخية...».

وبالتمعن في نص هذه المادة يتبين لنا، أن الدول المتحاربة تلتزم ببذل العناية الواجبة للمحافظة على تلك الأماكن، شريطة ألا تستخدم للأغراض العسكرية، وبمفهوم المخالفة، فإنه من حق الدول أن تتذرع لضرب تلك الأماكن، إما بالقول بأنها بذلت العناية قدر المستطاع، وإما أن هذه الأماكن تحولت عن أغراضها النبيلة واستغلت لأغراض عسكرية⁽⁶⁰⁴⁾.

ومع ذلك، فإن اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م شكلت مرحلة مهمة في عملية تنظيم الحماية الدولية لأماكن العبادة، وإن كانت معالجة تلك الحماية جاءت قاصرة، حيث أن الفكر الإنساني آنذاك لم يكن قد تنبه بعد لأهمية تلك الحماية أو لآليات تفعيلها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرب العالمية II قد شهدت تدمير، وتخريب كبير، لهذه الأماكن التي تمثل التراث الثقافي والروحي للشعوب، وهذا الأمر كان له الأثر الكبير في استياء الشعوب⁽⁶⁰⁵⁾.

وكان ذلك دافعا للمجتمع الدولي إلى بذل المزيد من الجهود لإيجاد تنظيم قانوني فعال يؤكد على حماية الأعيان، والمنشآت الثقافية ودور العبادة، وقد تم بالفعل التوصل إلى إبرام اتفاقية لاهاي لعام 1954م المتعلقة بحماية الممتلكات الثقافية في فترة النزاعات المسلحة، والتي من خلال تعريفها للممتلكات الثقافية في مادتها الأولى أدرجت المباني المخصصة لأغراض الدينية، وتعد هذه الاتفاقية أول اتفاق دولي شامل لحماية الممتلكات الثقافية⁽⁶⁰⁶⁾.

لكن الحماية الواردة في المادة السابقة لم تكن مخصصة لأماكن العبادة بصفقتها هذه، بل بوصفها جزءا من الممتلكات الثقافية. وبالتالي لم تقرر هذه الاتفاقية حماية خاصة لأماكن العبادة، ونتيجة لهذا النقص، عمل المجتمع الدولي على بذل المساعي لإقرار نص خاص في بروتوكول جنيف الأول لحماية أماكن العبادة، وتم بالفعل تقديم بعض الوفود إلى مؤتمر جنيف الدبلوماسي في دورته الثانية عام 1975م اقتراحا خاصا لحماية هذه الأماكن جاء كما يلي:

«أ/ دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بالملكية الثقافية يحظر ارتكاب أي عمل يوجه ضد الآثار التاريخية، وأماكن العبادة وأعمال الفن، والتي تشكل التراث الثقافي للسكان.

– أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص158. ⁽⁶⁰³⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، في القانون الدولي الإنساني -أفاق وتحديات-، (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005، ص11. ⁽⁶⁰⁴⁾

– سعيد سالم جويلي، المرجع السابق، ص328. ⁽⁶⁰⁵⁾

⁽⁶⁰⁶⁾ – نوال أحمد بسج، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010، ص 140-142.

ب/يحظر استخدام مثل هذه الآثار التاريخية وأماكن العبادة في المجهود الحربي.

ج/يحظر اتخاذ هذه الأهداف كهدف لأعمال الثأر والانتقام» (607).

وجدير بالذكر أنه عند مناقشة مشروع هذه المادة ثار خلاف حول نطاق حماية أماكن العبادة، حيث ذهب البعض إلى ضرورة حماية كل أماكن العبادة دون استثناء بغض النظر عن قيمتها، بينما ذهب البعض الآخر إلى حماية أماكن العبادة الأكثر أهمية والتي تشكل تراثاً للشعوب وهو الرأي الذي أخذت به المادة 53 في نهاية الأمر (608).

وتم في الأخير، إقرار نص المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول والتي نصت على أنه: «يحظر الأعمال التالية وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي المتعلقة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح المعقودة بتاريخ 14 مايو/أيار 1954م وأحكام الميثاق الدولية الأخرى الخاصة بالموضوع: أ/ارتكاب أي من الأعمال العدائية الموجهة ضد الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب.

ب/استخدام مثل هذه الأعيان في دعم المجهود الحربي.

ج/اتخاذ مثل هذه الأعيان محلاً لهجمات الردع.

وهكذا، يلاحظ أن هذه المادة قد قررت حماية خاصة لأماكن العبادة، حيث حظرت توجيه أي اعتداء أو هجمات عسكرية ضد هذه الأماكن لأنها تشكل تراثاً ثقافياً أو روحياً للشعوب، كما حظرت على الأطراف استخدام مثل هذه الأماكن لأعمال الردع أو الانتقام، وألقت على عاتق الأطراف الالتزام بعدم استخدامها في دعم المجهود الحربي حتى لا تتعرض لهجمات عسكرية.

وجدير بالذكر أن التعريف الوارد في المادة الأولى من اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح لعام 1954م لا يتطابق مع التعريف المنصوص عليه في المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف، حيث تهدف المادة 53 إلى حماية الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، وبالتالي تقدم هذه الأخيرة تعريفاً أضيق نطاقاً بمعنى أنها لا تحمي إلا الممتلكات الثقافية ذات الخصوصية (609).

وعلى غرار البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، فقد حظيت هذه الأعيان بالاهتمام من قبل واضعي البروتوكول الإضافي الثاني، فالمادة 16 لم تأت باقتراح من اللجنة الدولية للصليب الأحمر وإنما باقتراح من مجموعة من الدول وهي: الفاتيكان، إسبانيا، اليونان، الأردن، وفنزويلا (610).

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 159. (607)

(608) — Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949. in: www.icrc.org/fr

— هابيك سبيكر، "حماية الأعيان الثقافية وفقاً لقانون المعاهدات الدولية"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000، ص 206-207.

— رقية عواشيرية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة 2001، ص 287. (610)

ووضع هذا الاقتراح أمام اللجنة الثالثة أثناء الدورة الثالثة للمؤتمر الدبلوماسي، وقد أدرجت هذه المادة لإبراز أهمية الحفاظ على التراث الإنساني، كما برر واضعو هذه المادة إقرارها بتعزيز أحكام اتفاقية لاهاي 1954م والتي لم تتضمن إليها في تلك الفترة سوى مجموعة قليلة من دول العالم⁽⁶¹¹⁾.

وفي نهاية المؤتمر الدبلوماسي تم اعتماد المادة 16 من البروتوكول الإضافي الثاني والتي أقرت حماية للأعيان الثقافية، وأماكن العبادة، حيث نصت هذه المادة على أنه: «يحظر ارتكاب أية أعمال عدائية موجهة ضد الآثار التاريخية، أو الأعمال الفنية وأماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، واستخدامها في دعم المجهود الحربي وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح والمعقودة في 14/مايو 1954م».

ولعل ما يعتبر إضافة مثمرة في نص المادتين 53 و16 من البروتوكولين الإضافيين بهذا الترتيب هو إدراجهما لأماكن العبادة والتي لم تسبق الإشارة إليها في الاتفاقيات السابقة بصورة صريحة⁽⁶¹²⁾.

أما فيما يتعلق بمضمون الحماية المقررة لأماكن العبادة في المادتين السابقتي الذكر، فيتمثل في نصهما على حظر الأعمال العدائية الموجهة ضد هذه الأماكن من جهة، وحظر استخدامها في دعم المجهود الحربي من جهة أخرى، وهذا الالتزام الأخير يعد ضروريا لاحترام الالتزام الأول لأنه إذا ما استخدمت هذه الأماكن في دعم المجهود الحربي، فإنه في هذه الحالة يمكن أن توجه ضدها العمليات العدائية⁽⁶¹³⁾.

والملاحظ أن ما انفردت به المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م على حساب المادة 16 من البروتوكول الثاني هو نصها على حظر توجيه الهجمات الانتقامية ضد أماكن العبادة، فإذا وجه أحد أطراف النزاع الهجوم ضد هذه الأماكن، فلا يجوز للطرف الآخر الاحتجاج بذلك لضرب أماكن الطرف المهاجم.

وزيادة في تأكيد على حماية أماكن العبادة فقد نصت المادة 3/52 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، على أنه في حالة الشك في أن هدفا مدنيا مثل مسجد أو منزل... يستخدم في دعم المجهود الحربي من خلال المساهمة الفعالة في العمل العسكري، ولم يتم التأكد من ذلك، فإنه يجب أن يفترض أنه لا يستخدم كذلك، بحيث يجب إعتباره عينا مدنية تجب حمايتها.

إن المنتبغ لاتفاقيات جنيف الخاصة بحماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب لعام 1949م، يلاحظ أنها حاولت تقنين الاحترام الكامل للأعيان الثقافية التي تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، وهو

⁽⁶¹¹⁾ – Junod (Sylvie-stoyanka), Sandoz (yves), Swinarski (Christophe), Commentaire du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff publishers, Genève, 1986, pp.1488-1492.

⁽⁶¹²⁾ – Junod (s.s) et al, Idem, p.1491.

⁽⁶¹³⁾ – رقية عواشرية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، المرجع السابق، ص288.

ما أكدته اتفاقية لاهاي لعام 1954م، غير أنهما قيدتا تلك الحماية بقيد مفاده "بألا تقتضي العمليات الحربية ضرورة هذا التخريب" (614).

والحقيقة أن هذا القيد المسمى بالضرورة الحربية لا يتفق مع متطلبات المحافظة على القيم الإنسانية والروحية للشعوب، لذلك فإن جانب من الفقه يصف اتفاقيات جنيف لعام 1949م بالتخلف بمقارنة نصوصها بحال المجتمع الدولي وتطور الأسلحة النووية⁽⁶¹⁵⁾. فضلا عن عدم وجود تعريف لمفهوم الضرورات الحربية القهرية، وبالتالي لمفهوم الاستثناء الجوهرى لاحترام الممتلكات الثقافية وهذا ما يشكل ضعفا خطيرا في هذا البند لأن هذا الغموض يتعارض مع فعالية المادة كقيد على الحرب⁽⁶¹⁶⁾.

ولقد اتضح من الممارسة العملية القصور الذي يشوب القوانين والأعراف الحربية، والذي كان سببا في انتهاك حرمة هذه الأماكن⁽⁶¹⁷⁾، لذلك ظهرت اتجاهات فقهية تحاول منع نظرية الضرورة أثناء العمليات الحربية للاختلاف الواضح بين الضرورة الحربية في ظل قانون الحرب، والضرورة الحربية في ظل الحرب النووية، وأكد البعض أن هذه الضرورة ليست مبررا لمخالفة القانون ويجب تجاهلها ما دام التحريم يقيد حرية التصرف، وبذلك حصر الفقه أحوال الضرورة في أضيق نطاق، وحتى في ذلك النطاق غدت هذه الأحوال مكسوة بالاعتبارات الإنسانية التي أصبحت دون شك الهدف الأساسي للقانون الدولي، فبعد التغيرات الدولية الكثيرة أصبحت الفجوة كبيرة بين مكنة استخدام الضرورة والتعلل بها أثناء النزاعات المسلحة، وبين التطور الإنساني في القواعد الدولية التي تهدف إلى حماية الإنسان وتراثه الثقافي⁽⁶¹⁸⁾.

ونشير إلى أن الفقه قد ساهم في بيان هذه الفجوة التي لم تتمكن قواعد النزاعات المسلحة من سدها، حيث تبين بوضوح أن أماكن العبادة التي تمثل تراثا ثقافيا وروحيا للشعوب، أصبحت عرضة للتدمير والتخريب حسب أهواء الدول، وهكذا تظل الضرورة الحربية سيفا مسلطا يمكن استخدامه ضد ذلك التراث⁽⁶¹⁹⁾.

– المادة 4 من اتفاقية لاهاي لعام 1954 والمادة 6 من البروتوكول الثاني لاتفاقيات جنيف لعام 1977.⁽⁶¹⁴⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص12.

– هايك سبيكر، المرجع السابق، ص209.⁽⁶¹⁶⁾

– لقد أرسل المجلس البلجيكي لمجلس الأمن خطابا استنكر فيه الأعمال التخريبية التي قام بها العرب ضد الآثار الدينية اليهودية في المدينة المقدسة، وهو ما خول إسرائيل الاستفادة من مبدأ المعاملة بالمثل تجاه المقدسات الدينية العربية، وحاولت الجمعية العامة تفادي هذا القصور من خلال قرارها الذي تضمن إرسال ممثلها الكونت برنادوت، حيث تطلبت ضرورة تأمين حماية الأماكن المقدسة، والمواقع الدينية في فلسطين، كما أن ممثل الأمم المتحدة بعث برسالة اقترح فيها ضرورة اتخاذ كل الإجراءات لحماية هذه الأماكن وإزالة الطابع العسكري عن مدينة القدس لعدم احترام الأطراف المتنازعة الحماية المقررة لهذه الأماكن.

أنظر في ذلك: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص104-105.

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص13.⁽⁶¹⁸⁾

– وهو ما أكدته ممثل الإكوادور أثناء مناقشات اتفاقية لاهاي 1954م، حيث أكد أن هدم وتدمير الممتلكات الثقافية لا يتفق مع روح الاتفاقية ومبادئها، كما أن القول بالضرورة الحربية، يخول للقادة العسكريين سلطة تقديرية في المحافظة على ذلك التراث أو هدمه.⁽⁶¹⁹⁾

وأمام النقد الموجه لفكرة الضرورة الحربية أكدت لجنة القانون الدولي في أحدث دراسة لها والمتعلقة بالمسؤولية الدولية على عدم قناعتها بوجود تلك الضرورة، لأنها لا تتصور أن يسمح للدول بعدم احترام قواعد القانون الدولي الإنساني تعطلا بالضرورة⁽⁶²⁰⁾.

ويمكن القول، بأن قواعد النزاعات المسلحة قصرت في حماية الأماكن الدينية بإيرادها لهذا الإستثناء الذي يخول ضربها في أحوال الضرورة الحربية، وكان من المفروض أن تقر هذه الحماية دون أية استثناءات.

وكما تجدر الإشارة إلى أنه في وقت الاحتلال الحربي أولت الاتفاقيات الدولية حماية لأماكن العبادة بصفة عامة، حيث نصت المادة 56 من لائحة الحرب البرية لاتفاقية لاهاي لعام 1907م على أن أملاك المجالس البلدية، وأملاك المنشآت المخصصة للعبادة والبر والتعليم والفنون لها حمايتها ولو كانت مملوكة لدولة العدو، فهي تأخذ حكم الملكية الخاصة، وكل حجز أو تخريب أو حط متعمد لمثل هذه المنشآت محرم ويجب أن يحاكم عنه، كما ورد في المادة 53 من اتفاقية جنيف الرابعة في القسم الخاص بالاحتلال الحربي أنه محظور على دولة الاحتلال أن تدمر أي ممتلكات خاصة ثابتة...

إلا إذا كانت العمليات الحربية تقتضي حتما هذا التدمير، وإذا كانت اتفاقية جنيف قد أجازت استخدام القوة ضد أماكن العبادة في حالة الضرورة، فإن اتفاقية لاهاي لعام 1954م بشأن حماية الممتلكات الثقافية أوردت نصوصها على نحو مماثل، حيث حظرت في المادة الرابعة منها المساس بحرمة هذه الممتلكات إلا أنها أجازت ضرب هذه الأماكن حالة الضرورة.

وقد اعتبرت محكمة نورمبورغ أن تعرض سلطات الاحتلال لأماكن العبادة يشكل جريمة دولية، حيث شهد مساعد المدعى العام الفرنسي أمام المحكمة بأن بعض المتهمين ارتكبوا جرائم دولية، حيث قاموا بإغلاق الأديرة، والتعدي على أموال الكنائس والمعابد وانتهاك حرمتها، كما أدانت المحكمة قادة الجيش الألماني في روسيا لقيامهم بتدمير أماكن العبادة والكنائس في بعض المدن الروسية المحتلة⁶²¹.

ولقد استقر الفقه على إدانة انتهاك دور العبادة أو التعرض لها بالتدمير أو السلب أو الإغلاق أو أي تصرف يضر بهذه الأماكن خلال فترة الاحتلال، واعتبروا أنه من واجب سلطات الاحتلال احترام الحقوق الدينية للمدنيين من سكان الأراضي المحتلة، وكذا عدم التعرض لهذه الأماكن بالتدمير أو السلب لأن القيام بذلك ينطوي على تعطيل لممارسة الشعائر وطقوس العبادة⁽⁶²²⁾.

وكما أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد السيدة أسماء **جاهانغير** في تقريرها المؤرخ في **6 جانفي 2009م** إلى حالات تدمير الأماكن المقدسة التي لا يمكن تعويضها، مما أدى إلى الحيلولة دون تمتع بعض المؤمنين بحقوقهم الدينية، وكانت المقررة قد أكدت مرارا على أن أماكن العبادة

أنظر: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص108.

— مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع نفسه، ص 108.⁽⁶²⁰⁾

(— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص 116.⁶²¹)

— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص116-117.⁽⁶²²⁾

والمواقع الدينية لها أكثر من دلالة مادية بالنسبة للطوائف الدينية التي تنتمي إليها، وهي تعتقد أنه يمكن استخدام مفهوم التراث الجماعي للبشرية بصورة أبرز، فيما يتعلق بصون وحماية الأماكن الدينية، وأوصت المقررة الخاصة الحكومات بإصدار أنظمة غير انتقائية وتعيين الأماكن المقدسة على أساس غير تمييزي⁽⁶²³⁾.

وتضيف المقررة الخاصة أن فرض قيود على الوصول لأماكن العبادة يمس بالحق في المشاركة في الحياة الثقافية، ويجب أن يمتثل للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بما في ذلك مبدأ عدم التمييز وحرية الدين أو المعتقد، وحرية التنقل، وأكدت المقررة أن حظر التمييز وحرية الدين أو المعتقد قد يكونان أمرين حاسمين في تقييم ما إذا كان تقييد حرية الحركة أمراً مسموحاً به، كما أثار المكلف بالولاية السابق، هذه المسألة في تقارير متعددة⁽⁶²⁴⁾، وأصر على أن إمكانية الوصول إلى الأماكن المقدسة وصونها حق أساسي في مجال حرية الدين أو المعتقد وينبغي ضمانه عملاً بأحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽⁶²⁵⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنه رغم النص على حماية أماكن العبادة في كل النصوص القانونية سابقة الذكر، غلا أن الممارسة الدولية دلت على عدم إحترام بعض الدول لهذه الحماية، خاصة فيما يتعلق بالأماكن الدينية المقدسة كالمسجد الأقصى، والذي اعتبره مجلس الأمن في قراره الذي أصدره على إثري حرق هذا الأخير في سنة 1969م تراثاً للإنسانية باعتباره من الأعيان الثقافية ذات القيمة الخاصة بالنسبة للبشرية جمعاء وهو بذلك يدخل في إطار الحماية المعززة، ووفقاً للمادة 38 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1999م، فإنه لا تكفي المسؤولية الجنائية الفردية لمنتهاك هذه الحماية، بل تؤكد أن ذلك لا يلغي مسؤولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن محاولات اليهود لطمس المعالم العربية للمسجد الأقصى في فلسطين لم تتوقف، كما أن الحفريات حوله ما زالت مستمرة والتي تهدف إلى تهويده فضلاً عن التدنيس الذي تعرض له من طرف اليهود والذي أدى إلى انتفاضة الأقصى الثانية⁽⁶²⁶⁾.

وكل هذه الانتهاكات وغيرها تتم على مرأى ومسمع من العالم أجمع ولا أحد يتحرك ساكناً، وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور **مصطفى أحمد فؤاد** يعتبر انتهاك الأماكن الدينية المقدسة بدرجة في خانة الجريمة الدولية المنصوص عليها في المادة 2/19 من مشروع لجنة القانون الدولي للمسؤولية الدولية، والتي عرفت الجريمة الدولية بأنها كل واقعة غير مشروعة ترتكبها دولة ما بالمخالفة لالتزاماتها الأساسية الهادفة إلى حماية المصالح الحيوية للمجتمع، ويرى الدكتور أحمد فؤاد أن أطر هذه الجريمة يدخل في عداد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية التي تنظر في الجرائم ضد الإنسانية وفق المادة 7 من

(623) - "Promotion and Protection.....", A/HRC/10/8/, op. cit, p. 20.

(624) - Ibid, p. 20.

(625) - Ibid, p. 20.

(626) - مصطفى كامل شحاتة، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 362-364.

نظامها الأساسي، ويعتبر أن أخطر الجرائم ضد الإنسانية يتمثل في انتهاك حرمة الأماكن الدينية المقدسة(627).

وهكذا نجد أن موقف الإسلام من مخالفه في العقيدة يعتبر نموذجاً رائعاً ودليلاً قاطعاً على إمكان العيش المشترك بين المسلم وغير المسلم في المجتمع الإسلامي، على نحو يحفظ لغير المسلم عقيدته وحرية في ممارسة شعائره في جو من التسامح لم تعرفه أوروبا في العصور الوسطى بشهادة أهلها، مما يدعو إلى العودة إلى تلك الروح الإسلامية لمعالجة ما يواجهه العالم المعاصر من خطر الانشقاق والفرقة وعدم التعايش والحرب، وتبقى في هذا المجال قواعد الشريعة الإسلامية وحدها هي القواعد التي توفر حماية شاملة وكافية لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعاراً يتباهى به، بل جسدت عملياً، فما تعرض المسلمون يوماً في تاريخهم لحرية الأفراد في العبادة، ولا لأماكن العبادة بسوء أو تدمير، وهم من دخل بلاد الشام والعراق ومصر وفارس وهي مليئة بالكنائس والأديرة والمعابد والتماثيل، وفي هذا ما يكفي للتدليل على أن الإسلام يولي العناية والحماية اللازمين لهذه الحرية بغض النظر عن ديانة أصحابها.

أما الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني لهذه الحرية فقد كانت حماية قاصرة، وذلك لربطها بشروط تنقص من هاته الحرية، حيث تم ربط السماح بممارسة الشعائر الدينية بالحفاظ على النظام السائد في الدولة الحاجزة، سواء أكان ذلك في الأسر أم الاعتقال، وهذا ما يمكن الدول من التحجج بأن السماح للأسرى أو المعتقلين بمزاولة ذلك الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة هي الأخرى قاصرة، وناقصة لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثاً ثقافياً عالمياً فقط، وهنا تطرح مشكلة من له سلطة تحديد مدى أهمية مكان معين بالنسبة للبشرية، كما تطرح مشكلة أماكن العبادة التي يعاد ترميمها لأنها قد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثاً عالمياً، وهنا طرح المسلمون إشكالية حول التوسعات التي يلحظها الحرم المكي والمسجد النبوي. وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثاً ثقافياً إنسانياً إلا أننا نجد بعض الدول لا تتوانى عن ضربها، إذ قامت إسرائيل بضرب المسجد الأقصى وقتل المصلين داخله، وتهديم بعض أجزائه، وقد تكرر هذا الاعتداء مرات عديدة(628).

والواقع أن المجتمع الدولي حاول من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لهذه الأماكن في زمن النزاعات المسلحة في إطار قانوني تلتزمه كافة الدول، لكن هذه المحاولة وما تضمنته ما فتئت أن تلاشت وفقدت فاعليتها لاصطدامها "بالضرورة الحربية" وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعاً أمام

— مصطفى احمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص (627)

21-20.

— سهيل حسين الفتلاوي و عماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص 196.(628)

الانتهاكات المستمرة والمتكررة أحيانا، وأمام الهمد المتعمد من ناحية أخرى ولا أدل على ذلك مما يحدث في أفغانستان، والعراق وما حدث ويحدث في فلسطين.

خاتمة

لقد توصلنا من خلال دراسة موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى مجموعة من الاستنتاجات و التوصيات

أولاً: الاستنتاجات

1. أن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيره من حقوق الإنسان يكتسي أهمية بالغة لإرتباطه بالناحية النفسية للفرد، وكذا على اعتبار الشعور الديني غريزة أساسية لدى الإنسان تختلف من شخص لآخر يولد ويعيش بها، ولم تكن ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمعات وإنما هي طبيعة فطرية.

2. إن ممارسة الشعائر الدينية وإن كانت تختلف باختلاف دين أو عقيدة الشخص، فإن مفهومها يبقى واحداً ويتمثل في التعبير عن محتوى ذلك الدين أو تلك العقيدة بصورة عملية ليكون تطبيقاً لما يؤمن به الشخص في داخله.

3. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية له علاقة وثيقة بغيره من حقوق الإنسان، وهذا ما يؤكد لنا أن جميع حقوق الإنسان مترابطة ومتكاملة وغير قابلة لتجزئة.

4. أن ممارسة هذا الحق لم تكن على ذات المستوى عبر العصور المختلفة، إذ كانت ممارسته بسيطة جداً في العصور القديمة، وحتى هذا القدر البسيط كان يمارس تحت سلطان الحاكم، ثم في العصور الوسطى ومع بداية ظهور المسيحية أصبح الفرد يمارس عقيدته بنوع من الحرية، غير أن ذلك الوضع تغير إذ شهدت حرية العقيدة وممارستها انتهاكاً صارخاً لاسيما بعد انتشار محاكم التفتيش، ولم تشهد ممارسة هذا الحق اعترافاً وتطبيقاً له مثلما شهدته في عهد الدولة الإسلامية، أما في العصر الحديث، فقد تم تكريس هذا الحق في مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في الدساتير الوطنية.

5. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يعني التعبير عن الدين أو المعتقد داخل القواعد والنظم التي يرتضيها المجتمع، وتنص عليها الدساتير والقوانين والأعراف، وبالتالي، فإن هذا الحق ليس مطلقاً كحرية العقيدة، وإنما هو حق مقيد.

6. إن القانون الدولي لحقوق الإنسان نظراً لمرونته جعل مبررات فرض القيود على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عامة، غير محددة، فضفاضة ومرنة، حتى لا تمتنع الدول عن الانضمام إلى

مختلف اتفاقياته، لكن ذلك لا يعني أنه يسمح بإهدار هذا الحق أو إفراغه من محتواه بدليل نصه صراحة على ذلك، فضلا عن دور أجهزة الرقابة الدولية في حماية هذا الحق من الانتهاك كاللجنة المعنية بحقوق الإنسان.

7. إن ورود مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية، والتي نصت عليها مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وكذا الدساتير الوطنية عامة وغير محددة وفضفاضة ومرنة يسهل على الدولة أن تتوسع في فرضها، وبالتالي يمكن إنتهاك هذا الحق بحجة المحافظة على النظام العام أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، فتصبح بذلك الدولة التي يقع عليها حماية هذا الحق من الانتهاك تساهم بنفسها في انتهاكه من خلال تلك التجاوزات والتي ترجع في أساسها لعدم التقيد بشروط فرض تلك القيود.

8. إن العديد من الدول تستغل تمتعها بالسلطة التقديرية في تحديد الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ لتحقيق أهدافها، كما أنها لا تلتزم بشروط إعلان هذه الحالة المنصوص عليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما يؤثر على جميع الحقوق والحريات ومنها الحق موضوع الدراسة والذي يتعرض في العديد من الدول التي تعلن قيام هاته الحالة إلى التضييق الذي يصبح في كثير من الأحوال إنتهاكا يجد مبرره في كون الدولة تمر بظرف استثنائي يجيز لها تعطيل ممارسة هذا الحق وغيره من الحقوق.

9. تبقى قواعد الشريعة الإسلامية وحدها القواعد التي توفر حماية شاملة وكاملة لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعارا بل جسدت عمليا.

10. إن الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني، لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية كانت حماية قاصرة، لربطها بشروط تنقص من الحفاظ على هذا الحق كالمحافظة على النظام العام السائد في الدولة الحاجزة، سواء في الأسر أو الاعتقال، مما يمكن الدول من الاحتجاج بأن مزاوله هذا الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة بدورها قاصرة، لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثا ثقافيا فقط، وكذا مشكلة الأماكن التي يعاد ترميمها، فقد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثا عالميا، وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثا ثقافيا لم تتوانى بعض الدول عن ضربها.

11. رغم محاولة المجتمع الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لأماكن العبادة في زمن النزاعات المسلحة، غير أن هذه المحاولة، فقدت فاعليتها لاصطدامها بالضرورة الحربية وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعا أمام الانتهاكات المستمرة والمتكررة وأمام الهدم المتعمد من جهة أخرى لأماكن العبادة.

ثانيا : التوصيات

من كل ما تقدم نقترح ما يلي:

- 1- على الدول أن لا تتعسف في استخدام الهامش التقديرى الممنوح لها، وكذلك في مبررات تقييد هذا الحق إذ يتعين عدم وضع قيود لأغراض تمييزية، أو تطبيق هذه القيود بطريقة تمييزية، وأن تكون القيود ذات صلة مباشرة بالحاجة المحددة التي فرضت من أجلها، وأن تتناسب معها.
- 2- على الدول أن تتأكد من أن أنظمتها الدستورية والتشريعية توفر ضمانات كافية وفعالة لممارسة الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد دون تمييز وذلك بوسائل منها إتاحة سبل انتصاف فعال، في الحالات التي ينتهك فيها هذا الحق.
- 3- على الدول أن تضع إستراتيجيات استباقية تهدف إلى منع انتهاك حقوق الإنسان ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وعلى هذا الأساس يمكن أن يشكل التعليم وسيلة أساسية في استحداث ثقافة حقيقية لحقوق الإنسان في المجتمع ويمكن أن تشكل المدارس والثانويات بشكل خاص مكانا مناسباً لتعلم قيم السلام والتفاهم والتسامح بين الأفراد والجماعات والامم من اجل تعزيز احترام مبدأ التعددية.
- 4- تشجيع الحوار بين الأديان وبين أفراد الدين الواحد باعتباره وسيلة أساسية لمنع الصراعات التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أو انتهاكه.
- 5- يتعين على الدول إيلاء اهتمام متزايد للاعتداءات على أماكن العبادة، وضمان ملاحقة مرتكبي هذه الاعتداءات ومحاكمتهم على النحو الواجب، ذلك أن التزامات الدول في مجال حقوق الإنسان تشمل أيضا ضمان الممارسة الحرة لحرية الدين أو المعتقد ومحاكمة مرتكبي أفعال التعصب الديني.
- 6- إنشاء هيئات أو مؤسسات تعنى تحديدا بالنظر في الشكاوى المتعلقة بممارسة حرية الدين أو المعتقد وتحقيق المصالحة في هذا المجال وينبغي أن تتمتع هذه الهيئة باستقلال ذاتي فعلي وأن تكون مستقلة عن الحكومة، وفضلا عن تلقيها شكاوى، يمكن لها أن تقوم تلقائيا بالتحقيق في الشكاوى ومتابعتها، كما يمكن أن تقوم بالمصالحة أو الوساطة بالتعاون مع الهيئات القضائية المحلية.
- 7- يتعين على الدول تجنب المساواة بين أديان معينة والإرهاب لأن هذا قد تكون له عواقب سلبية على حق جميع أفراد الجماعات المعنية في ممارسة حرية الدين أو المعتقد كما أن الأعمال الإرهابية التي تنفذها بعض الجهات باسم الدين يجب أن تفصل عن الدين حتى لا تقترن هذه الأعمال بحرية الدين أو المعتقد، وهو ما من شأنه أن يساهم في ممارسة التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.
- 8- على كل من يساهم في وضع قواعد القانون الدولي الإنساني في حالة عقد مؤتمرات تعديلية أو غير تعديلية، السعي إلى إقرار حماية شاملة لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، مع تجنب ربط هذه الحماية بأي شرط ينقص من حق الأفراد في ممارستهم لهذا الحق زمن النزاعات المسلحة.

9- على واضعي القانون الدولي الإنساني إعادة النظر في الحماية المقررة لأماكن العبادة، وبالأخص بالنسبة للشرط الذي يتعلق بضرورة أن يكون هذا المكان يشكل تراثاً عالمياً، إذ من الواجب أن توفر الحماية لكافة أماكن العبادة من غير إستثناء، ذلك أنه ما يعتبره شعباً تراثاً عالمياً قد لا تعتبره باقي الشعوب كذلك.

10- على واضعي القانون الدولي الإنساني الأخذ من المبادئ الشاملة والراقية التي أقرتها الشريعة الإسلامية في هذا المجال باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان.

11- على الدول التي لم تصادق بعد على إتفاقيات حماية الممتلكات الثقافية أن تفعل ذلك، ولهذا فإن المرء يثمن قيام الجزائر في 2009/09/03 بالمصادقة عليها.

قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

1- الكتب :

- القرآن الكريم.
- أبو زهرة محمد، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- أبو زيد محمود، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة (دون معلومات أخرى).
- البياتي منير حميد، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1994.
- الجبوري إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، - دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008.
- الحديثي علي خليل إسماعيل، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999.
- الخلف سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986.
- الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية - دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010.
- الدباس علي محمد صالح و أبو زيد علي عليان محمد، حقوق الإنسان وحرياته ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها، دار الثقافة، عمان، 2005.
- الدريني محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987.
- الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987.
- الراجحي صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004.
- الرفاعي أحمد عبد الحميد، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية - دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007.
- الزبيدي علي عبد الرزاق و شفيق حسان محمد ، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
- الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

- الزحيلي وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1997.
- السعدون حميد حمد، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.
- السماك محمد، موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999.
- السنهاوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلتزام بوجه عام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.
- الشالدة محمد فهادة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- الشهاوي قدري عبد الفتاح، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- الشيمي عبد الحفيظ، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى).
- الطبري بن جرير، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979.
- الطماوي سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، -دراسة مقارنة-، (دون معلومات أخرى).
- الطعيمات هاني سليمان، حقوق الإنسان وحياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
- العسيلي محمد حمد، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- العوجي مصطفى، القانون المدني -العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
- الغزالي أبوحامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى).
- الفتلاوي سهيل حسين، حقوق الإنسان -موسوعة القانون الدولي-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- الفتلاوي سهيل حسين و ربيع عماد محمد، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007.

- الفتلاوي سهيل حسين، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009.
- القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994.
- اللحمي الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى).
- المبارك محمد، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984.
- النقبي يوسف إبراهيم، "التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي تحتوي على خطورة خاصة وفقا للقانون الدولي الإنساني"، دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- الواعي توفيق، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006م.
- الزمالي عامر، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، دراسات في القانون الدولي الإنساني (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005.
- آيت حمودي حليلة، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دون معلومات أخرى).
- بسج نوال أحمد، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010.
- بسيوني محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.
- بعلي محمد الصغير، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006.
- بن الشيخ العربي، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007.
- بن قدامى موفق الدين و المقدسي شمس الدين بن قدامى، المغني -الشرح الكبير-، ج10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- بوللوى ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008.
- بيرم عيسى، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998.
- جاد الله منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي -دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب-، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى).
- جعفر الهادي، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984.
- جويلي سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006.

- حسن مصطفى سلامة، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- حسنين محمد، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- حملي حمود، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشرعية الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- حمودة منتصر سعيد، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2009.
- حمودة منتصر سعيد، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007.
- حنفي حسن، "تقييم تجارب حوار الحضارات"، حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2007.
- خذوري مجيد، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني- الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.
- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005.
- خليفة عبد الكريم عوض، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- خير الدين شمامة، العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009.
- د خليل محمد حسن، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2009.
- دراز محمد عبد الله، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970.
- راضي مازن ليلو وعبد الهادي حيدر أدهم، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
- زيا نغم اسحق، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2009.
- زيدان عبد الكريم، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- زيدان عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990.
- زيدان فاطمة شحاتة أحمد، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004.
- سبيكر هايك، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000.

- ستافراكي إيمانويل، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإنساني"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007.
- سرحان عبد العزيز محمد، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987.
- سرور أحمد فتحي، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000.
- سعد الله عمر، القانون الدولي الإنساني -وثائق وآراء-، دار المجدلاوي، عمان، 2002.
- سميث جين، الإسلام والمسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- شحاتة مصطفى كامل، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر -بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- صالح سليمان، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005.
- طاحون أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998.
- طيبي مسعود، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين -دراسة تحليلية مقارنة-، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- عبد الفتاح محمد السعيد، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة (دون معلومات أخرى).
- عبد الله شهاب سليمان، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005.
- عبد الله عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى).
- عثمان محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984.
- عدلي عصمت و الدسوقي إبراهيم، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- عطية أبو الخير أحمد، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة -دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998.
- علام وائل أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999.
- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008.

- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- عوابدي عمار، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي- مقارنا بالقانون الوضعي -، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1994.
- فؤاد مصطفى أحمد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي- دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية بالأماكن المقدسة في فلسطين-، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001.
- فؤاد مصطفى أحمد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، القانون الدولي الإنساني، - آفاق وتحديات- (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005.
- فهمي خالد مصطفى، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير-، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009.
- فهمي مصطفى أبو زيد، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995.
- قتادة خليل أحمد حسن، شرح النظرية العامة للقانون -في القانون الجزائري-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- كيرة حسن، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى).
- محمود عبد الغني عبد الحميد، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، والشرعية الإسلامية، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- منصور محمد حسين ، نظرية القانون -مفهوم وفلسفة وجوهر القانون طبيعة وخصائص القاعدة القانونية مصادر القانون وتطبيقه-، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- نجم أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- نخبة من أساتذة القانون، حقوق الإنسان-أنواعها وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية-، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2008.
- نخلة مورييس ، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999.
- نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005.
- ولد أباه السيد، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 – الإشكالات الفكرية والإستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.

- يحي أحمد إسماعيل، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002.
- يدوي عبد العظيم، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003.

- يكن زهدي، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- يوسف أمير فرج، موسوعة حقوق الإنسان - طبقاً لأحدث الاتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة -، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008.

2- القواميس:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية-، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرفي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990.

3- الرسائل الجامعية :

3-1- رسائل الدكتوراه :

- الهاشمي حمادو، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- رزيق عمار ، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 1998.
- عواشيرة رقية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 2001.

3-2- رسائل الماجستير:

- بخوش رزيق، الحماية الجزائرية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007.
- حبوش وهيب، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشرعية الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- سرار سليم، استئثار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005.
- سلاط قدور، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003.

- عبد العزيز ميلود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني – دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006.

- يحيوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001.

4- الإتفاقيات الدولية :

- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1899
- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907
- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.
- اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 وبروتوكولها الإضافيين لعام 1977.
- الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعام 1950.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966.
- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969.
- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981.
- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981.
- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989.
- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

5- منشورات الأمم المتحدة :

- اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001 بشأن المادة (04): التحلل في حالة الطوارئ.

6- الدوريات :

- أبو زهرة محمد، "نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد 14، 1958.
- الراجحي صالح بن عبد الله، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية- دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد1، 2003.
- الزحيلي وهبة، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد5، 2002.

- الشرقاوي سعاد، "التمييز وحماية الأقليات في المواثيق الدولية والإقليمية"، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة ، العدد61، 1991.
- الطعيمات هاني، "مركز الأجانب – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي-"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 25، العدد2، 1998.
- اللبابيدي محمود، " نظام الإسلام السياسي"، مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957.
- اليوزبكي توفيق سلطان، "نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة 13، العدد52، 2006.
- حسين يوسف، "حقوق الإنسان الأساسية"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- خير الدين شمامة، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد11، 2004.
- دراجي محمد، "الإسلام والغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- دراجي محمد، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد، وإلزامية المحافظة على الدين"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002.
- دفرور رايح، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، مجلة البحوث والدراسات، السنة5، العدد6، 2008.
- رضوان إسماعيل يحي، "المرجعية الفلسفية للحريات العامة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة2، العدد5، 2002.
- زروق محمد، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.
- زيدان عبد الكريم، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، مجلة الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة7، العدد 3، 1983.
- سيف أحمد محمد نور، "الاحتفال بالمولد الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام"، نشرة صدى الدار، العدد 17، 2005.
- سيف الدين هبة، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين- من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد3، 2008.
- عرب محمد صابر إبراهيم، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي- المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995.
- عواشرية رقية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد8، 2004.

- غالية نعيمة، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية - التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية"، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد2، 2007.

- فيلالى علي، "الدين والقانون"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد4، 2008.

- لحرش عبد الرحمان، "حالة الطوارئ في الجزائر: هل زالت مبررات استمرارها؟"، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، السنة31، العدد1، 2007.

- ميلود سرير، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

- هنية أحمد، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

7- محاضرات أقيمت في أيام دراسية :

- النجار عبد المجيد عمر، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008.

- بوبشيش صالح، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقهاء الإسلاميين"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16-17 أفريل، 2008.

- خير الدين شامة، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق والتقييد، يوم 06-05-2009.

- دوتي وليام، My thography : the study of thy ths andrituals ، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبورخ، 22-02-2001.

8- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- أنيس عبد القادر، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوفر بالموقع :

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

- بدر أحمد، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات الدينية في مصر ويؤكد: قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارسة القمع"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

- سرور أحمد فتحي، "العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع:

www.Basmagm.wordpress.com

- شفيق عوض، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائرهم الدينية؟"، متوفر بالموقع:

<https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

- "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منسوتا، متوفر بالموقع:

www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

- " بلجيكا تثبت قرار منع إرتداء الحجاب في المدارس"، وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 7 أفريل 2009.

ثانيا: باللغة الأجنبية

1- الكتب:

- Le Noble Coran, Nouvelle traduction française du sens de ses versets, Traduit par Mohammed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007.
- Belanger Michel, Droit international humanitaire, Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006.
- Biad Abdewahab, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006.
- Charvin Robert, SUEUR Jean-Jacques, Droits de l'Homme et libertés de la personne, 2^{ème} édition, Litec, 1997.
- Favoreu Louis et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007.
- Gresh Alain, L'islam, La République et le monde, Edition Casbah, 2005.
- Hyam Maroue, Libertés Publiques, 1^{ère} édition Entreprise universitaire d'étude et de publication, Paris, 1^{ère} Edition, 1992.
- Kissinger Henry, La nouvelle puissance américaine, traduit par Odile Demange, Fayard, Paris, 2003.
- Kolb Robert, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Lebreton Gilles, Libertés publiques et droits de l'Homme, Armand Colin, Paris, 6^{ème} édition, 2005.
- Robert Jacques, Liberté et Droits Fondamentaux, DALLOZ, Paris, 5^{ème} édition, 1999.
- Sudre Frédéric, Droit européen et international des droit de l'homme, Puf, Paris, 9^{ème} édition
- Sylvie-Stoyanka Junod, YVES Sandoz, CHRISTOPHE Swinarski, Commentaires du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff Puplishers, Genève, 1986.

2- القواميس والموسوعات :

- Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à Chichy, Paris, 1989,
- La grande Encyclopedie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, Société anonyme de la grande Encyclopedie, A arrault et cie, Paris ,(sans autres détails).
- Le Petit Robert, Discionaire De La Langue Française, Le Robert, Paris, 1992.

3- منشورات الأمم المتحدة:

- " Economic, Social and Cultural rights Civil and Political rights, Situation of detainees at Guantanamo", Commission of Human rights, Sixty-second session, Item 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 February 2006.
- " Promotion and protection of all human rights, Civil, Political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Sixty session, Item 3,A/HRC/6/5, 20 July 2007.
- "Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance" Report Submitted by Abdelfattah Amor, Commission On Human Rights, Fifty- Eighth Session, Item11, E/Cn.4/2002/73/Add.2,24 April 2009.
- "Civil and political rights, Including the question of religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, Item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006.
- "Promotion and protection of all human rights, civil, political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3,A/HRC/10/8, 6 January 2009.
- Rapport Special Sur La Liberte de La Religion ou de Conviction, Resolution N°1986/20 de La Commission des Droits de l'homme, 10 Mars 1986.

4- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- Brain J, «The Démographies of Faith» U. S Departement of State/ August 2008/ Volume 13/ 8 November, [http:// www.america. gov/ publications/ ejournalusa. Html](http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html).
- Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949, www.icrc.org/fr.
- Ligue des Etats Arabes/ Le Caire, 15 Septembre 1994, Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droitshumains.Org/biblio/TXTArabdoc>.
- Maamari Nabil, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», [www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/ maamari.pdf](http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/maamari.pdf).
- "The complexity of religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Julet 2003, www.religion.info .
- www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

الفقه ررسی

4-1	مقدمة
	الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
6	المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية
6	المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية
6	الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية
7-6	أولاً: التعريف اللغوي للشعائر الدينية.....
12-7	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية.....
12	الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين
13	أولاً: التعريف اللغوي للدين.....
18-13	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين.....
19	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى
19	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير
19	أولاً: مفهوم حرية التعبير.....
22-20	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
22	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع
23-22	أولاً: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية.....
24-23	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
24	الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم
26-24	أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية.....
27-26	ثانياً: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....

27	المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
27	المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى.....
28	الفرع الأول: الحق في ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة.....
29-28	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية.....
32-29	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية.....
34-32	ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية.....
35	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى.....
38-35	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية.....
42-38	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية.....
42	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث.....
46	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية والإقليمية.....
55-46	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية.....
61-55	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق الإقليمية.....
61	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية.....
68-62	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية.....
76-69	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية.....
	الفصل الثاني: حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
78	المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية
78	المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
79	الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
83-79	أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88-84	ثانياً: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88	الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
91-88	أولاً: وجوب النص على القيد في القانون.....
92-91	ثانياً: مشروعية الهدف أو الغاية.....
95-93	ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي.....
95	المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
95	الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية.....
101-95	أولاً: حماية النظام العام الإسلامي.....
103-102	ثانياً: احترام مشاعر المسلمين.....

103	الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان.....
118-103	أولاً: حماية النظام العام.....
121-118	ثانياً: حماية الآداب العامة.....
123-121	ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم.....
	المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية.....
123	المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
124	الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
125-124	أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129-125	ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129	الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
132-129	أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة.....
133-132	ثانياً: ضرورة الإجراءات التعطيلية.....
135-133	ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة في القانون الدولي.....
135	المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
135	الفرع الأول: حالة الطوارئ.....
137-136	أولاً: تعريف حالة الطوارئ.....
149-137	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ.....
149	الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح.....
162-149	أولاً: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
173-162	ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
178-175	خاتمة.....
192-180	قائمة المراجع.....
196-194	الفهرس.....

ملخص:

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان لارتباطه بالناحية الروحية للفرد. و قد لعبت قواعد الشريعة الإسلامية و القانون الدولي لحقوق الإنسان، وكذا القانون الدولي الإنساني دورا هاما في إرساء هذا الحق و حمايته وتعزيزه، غير أنه كون هذا الحق مقيد بضوابط معينة يجعله أمرا لا يخلو من إشكالات فيما يتعلق بتطبيقها ، خاصة إذا علمنا أن الضوابط المفروضة على ممارسته جاءت في مختلف الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في معظم الدساتير الوطنية عبارة عن مفاهيم عامة، غير محددة، فضفاضة و مرنة - كمصطلح النظام العام و الآداب العامة - ، وهو ما يسهل على الدولة انتهاك هذا الحق ، بحجة الحفاظ على نظامها العام و سلامة كيانها ، فتتوسع بذلك في معنى هذه الضوابط ، مما قد يشكل انتهاكا لهذا الحق . كما يمكن التضييق على ممارسة هذا الحق في الظروف الاستثنائية، سواء في حالة الطوارئ أم في حالة النزاع المسلح، فبالنسبة لحالة الطوارئ التي يحكمها القانون الدولي لحقوق الإنسان قد تقع انتهاكات واسعة لهذا الحق من خلال الإجراءات الاستثنائية التي تتخذها الدول و التي تصل إلى حد التجاوزات التي تجد في الطرف الأمني مبررا ، وفي الحالة الاستثنائية ملجأ . أما في حالة النزاع المسلح، فإنه على الرغم من أن قواعد القانون الدولي الإنساني تحمي هذا الحق إلا ان بعض الدول تقوم بانتهاك هذه القواعد وذلك فضلا عن القصور الذي تتضمنه هاته القواعد والذي بات من الضروري مراجعته لضمان ممارسة هذا الحق و حمايته من الانتهاك. و السؤال المطروح هو إذا : ما هو الحد الفاصل بين تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية و انتهاكه أو تضييقه؟

Résumé :

Le droit à la liberté de la pratique religieuse est l'un des droits les plus importants de l'homme, vu sa relation avec le coté spirituel de la personne. Les règles de la charia islamique, du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire, ont joué leur rôle dans la mise en œuvre de ce droit, son renforcement et son protection. Ce pendant, le droit à la liberté de la pratique religieuse, n'est pas absolu, d'où les limites imposées par les constitutions et les conventions internationales.

Ces limites prennent souvent la forme de notions générales, élastiques, voir larges, ce qui permet aux Etats la restriction ou même la violation dudit droit.

Ce péril s'exacerbe en temps de conflit armé ou d'Etat d'urgence, sous prétexte de mesures sécuritaires ou de la sauvegarde de l'Etat.

La question primordiale qui se pose, alors, est la suivante : qu'elle est la limite entre l'organisation de la pratique religieuse et sa violation ou restriction ?

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم القانونية

جامعة الحاج لخضر
-باتنة-

الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل

أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير
في القانون الدولي لحقوق الإنسان

إشراف الدكتورة:

خير الدين شامة

إعداد :

فتيسي فوزية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
- رقية عواشرية	أستاذة التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسة
- شامة خير الدين	أستاذة محاضرة	جامعة باتنة	مشرفة ومقررة
- علي قريشي	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
- جلول شيتور	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ
مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ أَعِزَّكَ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ "

صدق الله العظيم

"سورة البقرة آية 256"

إهداء

أهدي هذا العمل إلى :

- روح أمي الغالية.
 - كل عائلتي وأصدقائي وزملائي .
 - كل أساتذتي الكرام .
- كما أهديه إلى:

جزائرننا الحبيبة وكل من يرفع الحرية ويحافظ على حقوق الآخرين

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى النور وأبدأ بكل أساتذتي خلال العام النظري:

- الدكتورة خير الدين شماسة المشرفة على هذا البحث والتي لم تبخل عليّ لا بعلمها ولا بوقتها ولا بتوجيهها ولا بمعاملتها الإنسانية الراقية.
- الدكتور رزيق عمار الذي كان أول من علمني معنى حقوق الإنسان وتعب معنا كثيرا في العام النظري، وحرص على توجيهنا ودعمنا.
- الدكتورة عواشيرة رقية التي استمرت معنا طيلة العام النظري وزودتنا بعلمها وتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي وضعتني على الطريق الصحيح لإنشاء الله
- الدكتور عوفي مصطفى والدكتورة فريدة بلفراق على دعمهما لي في جمع المراجع
- الدكتور عبدوني والدكتور ملاح والدكتور قريشي والدكتور قادري.

كما أتقدم بالشكر إلى كل عمال مكتبة الحقوق بالجامعات التالية : باتنة، سطيف، بسكرة، بن عكنون، قسنطينة، قالمة وكذا سامية مسؤولة المكتبة بالمجلس الدستوري.

دون أن أنسى كل الطاقم الإداري بجامعة باتنة وعلى رأسه الأستاذ مخلوفي عبد الوهاب.

١. التعريف بالموضوع:

إن الحياة تقوم على عدة مصالح ضرورية يتوقف وجود الأمم واستمرارها على توافرها وهذه المصالح تتمحور من منظور إسلامي في خمسة كليات هي الدين، النفس، العقل، المال، العرض. وقد اتفقت كل الشرائع السماوية والوضعية على ضرورة حمايتها وجودا وعدما، وإن اختلفت في كيفية تحقيق ذلك، ومن أهم هذه الكليات وأولها بالحفظ والعناية كلية الدين وحفظه ويكون ذلك من جانبين، جانب الوجود بتوفير ما يقيمه ويثبتته كتعليمه ونشره والدعوة إليه وإقامة شعائره وجانب عدم بمنع ما يهدمه أو يزيله أو يسيء إليه.

ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم حقوق الإنسان، ذلك أن الدين كان سببا للحروب في القديم، وقد كرس معاهدة واستقاليا التي يسميها بعض الفقهاء بشهادة ميلاد القانون الدولي مبدأ أن من يحكم يحدد ديانته رعاياه، ولقد تطور مفهوم هذه الممارسة عبر العصور المختلفة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه في العصر الحديث، حيث تم تكريس حرية المعتقد أي حرية الأفراد في اختيار معتقداتهم الدينية التي يريدونها وممارسة الطقوس التي تستلزمها هذه المعتقدات. لكن، إذا كان لكل إنسان الحق من حيث المبدأ في اعتناق الدين الذي يشاء وممارسة شعائره التعبدية بكل حرية، فهل هذا يعني أن هذا الحق باق على إطلاقه أم له ضوابط وقيود تحكمه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي هذه القيود؟ ثم ألا تعتبر هذه الضوابط بمثابة الذريعة التي تفسح المجال أمام السلطات للمساس بهذا الحق، وانتهاك قدسيته، من كل ما تقدم تكون الإشكالية كما يلي:

2. الإشكالية:

إذا كان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس حقا مطلقا، فهل يمكن القول بأن القيود الواردة عليه قانونية دائما أم تحتوي على تجاوزات؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسية عدة أسئلة:

- 1- ما المقصود بالشعائر الدينية؟ وهل هناك علاقة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحقوق الأخرى؟

- 2- كيف كان وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عبر العصور المختلفة؟

3- ما هو نطاق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية والاستثنائية ؟ وهل هناك حد فاصل بين ضبط الحق وانتهاكه؟

3. أهمية الموضوع:

إن موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يكتسي أهمية كبيرة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1- أهمية الدين باعتباره موضوعا جوهريا منذ خلق البشرية، فهو أساس الحياة وبه يستقيم أمر الناس، إذ من شأنه أن يجلب للعديد من الأفراد الطمأنينة النفسية والأمل، فضلا على أن له تأثير كبير في المساهمة في تحقيق السلام والمصالحة، كما يمكن أن يكون من جهة أخرى مصدر للتوتر والصراعات.

2- تبيان القيود التي يمكن أن تنظم هذا الحق وتمنع التعسف في ممارسته وتوضيح ما إذا كانت هذه القيود تستعملها السلطات كذريعة للمساس بهذا الحق وقديسته.

3- كثرة مظاهر الاعتداء على هذه الشعائر الدينية والإساءة إليها عن طريق الاعتداء على الدين، مما يستوجب تسليط الضوء على هذه المظاهر، ودراستها ليسهل إثبات مدى تعارضها مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

4. أسباب اختيار الموضوع :

أ. الأسباب الذاتية :

1- يتمثل أول سبب ذاتي لاختيار هذا الموضوع في أنني خلال السنة النظرية أخبرنا أحد أساتذتنا بأنه يعد لتنظيم يوم دراسي بعنوان "حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في القانون الجزائري بين الإطلاق والتقييد"، فشدني جدا ولفت انتباهي إلى موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لما ينطوي عليه من إشكاليات تتطلب نقاشا قانونيا جادا.

2- كذلك يعتبر موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية جزئية من حرية المعتقد ومثل هذه المواضيع يستهويني البحث فيها.

ب. الأسباب الموضوعية :

1- الرغبة في معرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وكذا حدود تنظيم الدولة لهذا الحق حتى تتضح الصورة.

2- إصدار دول ديمقراطية لقوانين، يراها البعض منا انتهاكا للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبرها تلك الدول داخلة ضمن حقها القانوني في ضبط ممارسة تلك الحرية، على غرار قانون منع الرموز الدينية في فرنسا أو قانون منع بناء المنارات في سويسرا.

3- على الرغم من كون موضوع الحق في حرية المعتقد بصورة عامة من أقدم المواضيع، فإن ما أعطاه جدة غير مسبوقة هو ارتباطه بتطورات عديدة عرفها المجتمع الدولي، خاصة بعد هجمات الحادي عشر

من سبتمبر 2010 م، لقد أعادت الانتهاكات التي تعرضت لها بعض المساجد وتدنيس المصحف الشريف بمعتقل قوالتانانو؛ وإصدار قوانين مثل قانون منع الرموز الدينية بفرنسا، منع النقاب بفرنسا وبالجامعات المصرية ومنع بناء منارات المساجد بسويسرا... إلى طرح موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه من جديد على بساط البحث والمناقشة والتحليل

4- الخوف مما انتشر في عصرنا من مظاهر الاعتداء على الدين وبالتالي المساس بحرية المعتقد مما جعله انشغالا لعامة الناس ومصدر خوف من خطورة الاعتداء على الدين وبالتالي على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

5. أهداف الدراسة :

1- التنبيه لمدى خطورة الاعتداء على الشعائر الدينية، سواء أكان ذلك من خلال تجاوز الدول للقيود المفروضة على حرية المعتقد بطريقة تنتهك فيها قدسية هذا الحق أو من خلال اعتداء الآخرين على هذا الحق المقدس والمكرس في المواثيق الدولية وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

2- كما تهدف هذه الدراسة إلى تحديد الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه.

3- الدعوة إلى عدم التعصب والانغلاق على الذات والتفتح الثقافي لإشاعة روح التسامح بين المختلفين دينيا.

4- المساهمة في إثراء المكتبة والتي هي بحاجة إلى مثل هذه البحوث والدراسات الأكاديمية لتزويد القارئ بمعرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية حتى لا يتجاوزها أو لعدم التعسف في ممارسة هذا الحق.

6. الدراسات السابقة :

تركز معظم الدراسات في هذا المجال وبشكل كبير على حرية المعتقد بصفة عامة، وإن تناولت الشعائر الدينية، فأغلبها أغفل دراسة الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه، فلا توجد هناك دراسة واضحة وكاملة لمعرفة ما إذا كانت القيود التي تضعها الدولة على ممارسة هذا الحق هي قيود قانونية أم فيها تجاوز وانتهاك لقدسية هذا الحق.

7. المناهج المتبعة :

لقد تطلب إعداد هذه المذكرة إستعمال المناهج التالية:

1- المنهج الوصفي، وهو الغالب، طالما أن البحث يتطلب وصف كافة المراحل التي مر بها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من الحضارات القديمة إلى العصر الحديث، مروراً بالشرائع السماوية، وكذا عرض معظم المواثيق الدولية المكرسة للحق المشار إليه.

2- منهج التحليل القانوني، والذي أستعمل لتحليل مضمون القواعد القانونية ذات الصلة بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والأحكام الصادرة عن المحاكم وتحليل كيفية أعمال الدول للضوابط المنصوص عليها قانوناً للوقوف على الشرعي منها وما يعد على النقيض من ذلك انتهاكاً لذلك الحق.

3- منهج التحليل السياسي، الذي استعنت به في نطاق ضيق أي فقط عندما يبدو أن بعض الضوابط لها خلفية سياسية.

8. خطة إجمالية :

لقد قسمت خطة البحث إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، حيث قسمته إلى مبحثين، تعرضت في المبحث الأول إلى مفهوم الشعائر الدينية من خلال مطلبين (المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية، المطلب الثاني : الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى) وتعرضت في المبحث الثاني إلى التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال مطلبين، حيث تطرقت في المطلب الأول إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى، وفي المطلب الثاني إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث. أما الفصل الثاني ، فقد تناولت فيه حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وقد قسمته إلى مبحثين، تعرضت في الأول إلى الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية) وتناولت في المبحث الثاني الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية، حيث تعرضت في المطلب الأول منه إلى أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، وفي المطلب الثاني إلى مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية. وقد اختتمت المذكرة بخاتمة احتوت على عدد من الاستنتاجات والتوصيات.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في
حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق الهامة التي تمس كل فرد من أفراد البشرية، بغض النظر عن اختلاف ممارسته من عقيدة لأخرى، إذ يعتبر وسيلة تضمن للفرد التمسك بعقيدته عن طريق ممارسة تعاليمها، وبالنظر إلى أهمية هذا الحق يتعين التعرض لبيان مفهومه (المبحث الأول)، وكذا تطوره عبر مختلف العصور، (المبحث الثاني) وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية

يعتبر تحديد مفهوم الشعائر الدينية خطوة هامة ودقيقة تساعد على بيان المقصود من المصطلح، وبالتالي تمييزه عن غره من المصطلحات، وسنحاول في هذا المفهوم التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية (المطلب الأول)، ثم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية

لكي نحدد تعريف الشعائر الدينية ينبغي أن نتعرض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لها (الفرع الأول)، وكذا المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين (الفرع الثاني)، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التعرض إلى التعريف اللغوي للشعائر الدينية، ثم تعريفها الإصطلاحي.
أولاً: **التعريف اللغوي للشعائر الدينية:** الشعائر هي جمع شعيرة أو شعارة، وهي كل ما جعل علامة أو علماً لغيره، فشعائر الله ما جعله الله علماً على طاعته، والمشاعر: المعالم التي أشعرت بالعلامات ومنه

يسمى المشعر الحرام، لأنه معلم للعبادة، وسميت الأعلام التي هي متعبدات الله شعائر، لأن الله أشعرنا بها أي أعلمنا بحكمها وحدد لنا معالمها وكيفية ممارستها⁽¹⁾.

- **وتعرف الشعيرة في "Oxford English dictionary":** «بأنها طريقة في السلوك أو مجموعة أفعال يقوم بها الناس بانتظام، وفي أوضاع معينة لأنها تمثل عرفا (Custom)، يمارسونه كما أن الشعائر تمثل الطقوس الدينية أو أية شعائر تتضمن مجموعة من الأفعال اللازم أدائها بأمر محدد»⁽²⁾.

- أما في "قاموس" "Le petit Robert": «أن الشعيرة هي مجموعة الطقوس المتعلقة بالمعتقد المستعمل داخل جماعة دينية معينة»⁽³⁾.

Rite : «ensemble de cérémonies du culte en usage dans une communauté religieuse».

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي، ثم عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع، وأخيرا للتعريف القانوني لها.

1- الفقه الإسلامي:

لا يوجد في كتب الفقه الإسلامي تعريفا دقيقا لمصطلح الشعائر، إلا أن علماء الشريعة تكلموا بما يدل على مفهومه العام، ومن خلال هذا المفهوم العام، يمكن صياغة تعريف للشعائر كالآتي: هي: «أعلام الدين الظاهر التي شرعها الله وجعلها أعلاما على دينه»⁽⁴⁾.

ويعرف العلامة الدكتور "أحمد نور سيف" المدير العام لدار البحوث الإسلامية بدبي الشعائر على أنها جمع شعيرة، المعلم الواضح، مشتقة من الشعور، وشعائر الله لقب لمناسك الحج، جمع شعيرة بمعنى مشعرة، أي معلمة بما عينه الله، فكل ما أمر الله به، بزيارته أو بفعل يوقع فيه فهو من شعائر الله، أي مما أشعر الله الناس وقرره وشهره كما يقول تعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله»⁽⁵⁾. وهي معالم الحج، الكعبة، والصفا والمروة، عرفة والمشعر الحرام ونحوها من معالم الحج.

* وهناك اختلاف حول ما إذا كان معنى العبادة التي جعلها الله غاية الخلق لا تتعدى أداء الشعائر الدينية أو أن العبادة هي أشمل وأوسع من مجرد إقامة الشعائر.

- يرى الدكتور أحمد محمد نور سيف أن العبادة تعرف على أنها فعل يدل على الخضوع أو التعظيم وفي الشرع فعل ما يرضي الرب من خضوع، وامتنال واجتناب، أو فعل ما يحبه الله من الأقوال، والأفعال الظاهرة والباطنة، وهي بذلك تشمل:

(1) – أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص 382. أنظر أيضا: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 414- 415.

(2) – ذكره وليام دوتي My thography : the study of thy andrituals، عرضت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبرخ، 2001/02/22.

(3) – Le petit Robert, dictionnaire de la langue française le Robert, Paris, 1992, p.1721.

(4) – رزيق بخوش، الحماية الجزائية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007، ص 150.

(5) – سورة البقرة، الآية (158).

- ما كان الاستجابة فيه لأمر، فرضا كان أو مستحبا

- أو الامتناع عما كان النهي عنه تحريما أو كراهة

- أو مباحا انقلب بنية إلى مطلوب أو محظور.

- أو دل الدليل على تعظيمه من الشارع، وهذا لا يتحقق فيه صفة العبادة بملاحظة قصد الشارع من التعظيم لذاته، وإنما العبادة تأتي من جهة وجوب ارتباط التعظيم من العبد لما عظم الخالق، فإذا أشار الدليل إلى منزلة معظمة عند الشارع لمكان أو فعل فيه، أو زمان أو ذات طلب من العبد أن يلتزم بما التزم الشرع به من هذا التعظيم، فكان عبادة بهذا المعنى، فتعظيم الكعبة مثلا ليس لكونها حجارة مرصوفة وإنما لارتباطها بتعظيم الشارع لها، فلزم العبد تعظيمها وإن لم يكن عابدا لها.

وهذه صفة الشعيرة المعظمة عند الشارع، فلم يأمر بعبادتها ولا التذلل لها، وإنما بأن تكرم وتعظم لمعنى فيها أراده الشارع، فالكعبة والصفة والمروة، والبدن من شعائر الله ومن حرماته ومن معالم الإسلام، جعل الشارع منها رموزا للتكريم والإجلال لا لذاتها وإنما لملاصقتها وملازمتها أمرا معظما عند الله وهو العبادة⁽⁶⁾.

وهذا ما نستنتجه من قول حديث زيد بن أسلم عن أبيه قال: «رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر وقال: لولا أني رأيت رسول الله قبلك ما قبلتك»⁽⁷⁾. وفي هذا يؤكد عمر رضي الله عنه أنه لا يعبد الحجر ولكنه يلتزم بشعيرة أداها الرسول صلى الله عليه وسلم قبله.

ومن هنا يتضح حسب الدكتور أحمد محمد نور السيف أن الفرق بين الشعيرة والعبادة هو أن الشعيرة أعم والعبادة أخص، فكل عبادة شعيرة، وليس كل شعيرة عبادة، فالشارع أمرنا بتعظيم البيت الحرام، والنبى، والمساجد ولم يأمرنا بعبادة الكعبة ولا بعبادة الرسول ولا بعبادة المساجد مع أن توقيهرهم واجب واحتقارهم كفر لأنهم يمثلون الدين، فهناك فرق بين ما شرع في أصله عبادة وبين ما عظمه الشارع وأمر بتعظيمه وليس في أصله عبادة وإنما يأخذ صورة العبادة في رضا الله ومحبته⁽⁸⁾.

- كما تعرف العبادة على أنها مجموعة الفرائض التي تقررها تعاليم الدين تقربا للمعبود، ولكل دين من الديانات شعائر، وطقوس، وممارسات معينة يأتيها معتنقوه، ومن ثمة تختلف العبادات من ديانة إلى أخرى. والعبادة هي ممارسة الشعائر الدينية، وممارسة الشعائر هي إتيان الأفعال المادية الظاهرة الدالة على نوع العبادة والتي تؤدي إلى التقرب للمعبود، كما يقصد بها معالم الدين، ومن ثمة فالشعائر الدينية هي مجموعة المناسك أو الأفعال، أو الطقوس الواجب على الأفراد القيام بها لإعلام طاعة الله، حيث أن شعائر الله هي أوامره ومنه قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله»⁽⁹⁾، وقوله:

(6) - أحمد محمد نور سيف، «الاحتفال بالمولد النبوي الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام» في نشرة صدى الدار، منشورات قسم الإعلام والتوثيق بدار البحوث الإسلامية، دبي، العدد 17، أبريل 2005، ص 1-3.

(7) - عبد العظيم يدوي، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003، ص 249.

(8) - أحمد محمد نور سيف، المرجع السابق، ص 3-5.

(9) - سورة المائدة، الآية (2).

«ذلك ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب»⁽¹⁰⁾، وقوله جل وعلا: «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله»⁽¹¹⁾.

فالتقيام بالشعائر والعبادات هي أداء لفرائض الدين وأركانه وأركان الإسلام خمس وهي من أعظم شعائره، فإتيان المساجد للصلاة هو أداء الشعيرة وممارسة لعبادة من العبادات المقررة في الإسلام، كما أن إتيان الكنائس للصلوات أو لحضور قداس هي من شعائر وطقوس الدين المسيحي... الخ. وقد تؤدي طقوس وشعائر الدين في جماعات، كما قد تؤدي في صورة فردية، وقد تكون علانية أو سرا، ولا قيد عليها سوى المساس بالنظام العام والآداب العامة⁽¹²⁾. وحقوق الآخرين وحياتهم الأساسية.

ويرى آخرون أن مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر، فالجن والإنس لا يقضون حياتهم في إقامة الشعائر، والله لا يكلفهم هذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظم حياتهم، وقد لا نعرف ألوان النشاط التي يكلف بها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان من القرآن العظيم من خلال قوله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...»⁽¹³⁾ فهي الخلافة في الأرض بكل ما يتبعها من مهام، ومن ثمة يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني أوسع، وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلية في مدلول العبادة قطعاً⁽¹⁴⁾. « فالصلاة والزكاة والحج، وحسن الخلق، والفضائل الإنسانية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعدل، والإحسان، والتعاون، والجهاد، لرفع الظلم، والقهر، والاستضعاف عن الشعوب والدول، بل وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة»⁽¹⁵⁾.

ومن خلال الرأيين السابقين نرى أن الثاني هو الأرجح، ذلك أن العبادة أوسع ولأنها غاية وجود الإنسان ومن غير المنطق أن نجعل غاية خلق الإنسان فقط في ممارسة الشعائر الدينية، فهذه الأخيرة جزء من العبادة التي يتقرب بها المعبود لخالقه بالإضافة إلى العبادات الأخرى، وعليه يمكن القول أن كل شعيرة عبادة وليس كل عبادة شعيرة.

2- عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع :

(10) - سورة الحج، الآية (32).

(11) - سورة الحج، الآية (36).

(12) - محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة، (دون معلومات أخرى)، ص 16- 17.

(13) - سورة البقرة، الآية (30).

(14) - حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 419.

(15) - محمد المبارك، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 197 أنظر أيضا: الهادي جعفر، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984، ص 405.

من جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي: التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة، تعمل على تقوية المعتقد نفسه⁽¹⁶⁾.

ولا تقتصر أهمية الشعائر والطقوس على الفرد، بل تمتد لتشمل كل المجتمع، فهي أداة لتأكيد وتثبيت القيم، وتعمل على تحقيق الضبط بإمداد المشتركين فيها ببعض الوسائل والأساليب التي تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة⁽¹⁷⁾.

ولقد تحدث الأستاذ "مالينوفسكي" عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية، ومن حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، إذ تؤدي الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أي غرض، ولقد خلص من ذلك إلى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك⁽¹⁸⁾.

والشعائر السائدة في كافة الثقافات هي الشعائر التي تمارس عند انتقال الفرد من حالة اجتماعية لأخرى، وهي التي أطلق عليها الأستاذ فان جنيب "Arnold van Gennep" شعائر المرور وترتبط بدورة حياة الفرد كالميلاد، والخطبة، والزواج، والوفاة، وتمتد الشعائر للأفراد بالشعور بالأمان والطمأنينة، وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة⁽¹⁹⁾.

- ويشرح الأستاذ "فان جنيب" مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارستها، تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم، ثم في المرحلة الثانية: يسميها الشعائر الهامشية، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة، ولم يتم له التخلص كاملا من القديم، وتكون الشعائر في هذه المرحلة لها أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد، والمرحلة الثالثة هي شعائر الاندماج، وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعة الجديد داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه⁽²⁰⁾.

- والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعزيد أو التشديد والتقوية وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة⁽²¹⁾.

(16) - هبة سيف الدين، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين - من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، في مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 03، ديسمبر 2008، ص 157.

(17) - منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي - دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى)، ص 178.

(18) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 157.

(19) - منال عبد المنعم جاد الله، المرجع السابق، ص 178.

(20) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 158.

(21) - هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

- وللشعائر عموماً دور فعلاً في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء، وكما يرى الأستاذ "روبرت تايلور" فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان والتغلب على أزمات الحياة، وكذلك يبين الأستاذ "أحمد خشاب" أن الشعائر تلعب دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته، فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعي، حيث تقوي التفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة معتقداتهم، وتقاليدهم، وتراثهم الثقافي (22).

3- التعريف القانوني للشعائر الدينية :

يمكن أن نستخلص التعريف القانوني للشعائر الدينية من خلال ما يلي:

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته (18) على: «... لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين... وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر...».

- ونصت المادة (18) من الاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية على الشعائر: «... وفي أن يعبر، منفرداً أو مع جماعة... عن دياناته أو عقيدته... عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم».

- كما نصت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان في مادتها (9): «... ويتضمن أيضاً حرية مباشرة الديانة أو العقيدة، ... وعن طريق العبادة والتعليم والعبادات والطقوس الدينية».

أما المشرع الجزائري فرغم استعماله لمصطلح الشعائر في المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات رقم 01/09 المؤرخ في 26 يونيو 2001، إلا أنه لم يورد تعريفاً له والظاهر أن المشرع الجزائري لا يريد من هذا المصطلح إلا ما يدل عليه في الفقه الإسلامي لأنه اقتبسه منه، ولم يبين أنه يريد خلاف مفهومه المشهور في الفقه الإسلامي (23).

- ولكي يتم التأكيد على حرية ممارسة الشعائر الدينية ومن ثمة تدعيم حرية المعتقد أكدت المادة 19 من الدستور الإيطالي على: «الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرا أو علانية، على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة» (24).

يتبين لنا من خلال هذه المواد استعمال ألفاظ معينة مثل: "الإعراب عنهما"، «في أن يعبر»، «وحرية مباشرة»، هذه الألفاظ وغيرها في النصوص القانونية الأخرى التي لم يتم التطرق إليها. تحدد لنا معنى الشعائر الدينية بأنها: «انتقال بالعقيدة من مجرد الإيمان واختلاجه في الوجدان بالتعبير على محتواها عملاً ليكون تطبيقاً حياً فلا تكمن في الصدور» (25). وهي بذلك التجسيد أو التمثيل العملي لاعتناق دين معين.

(22) – هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

(23) – رزيق بخوش، المرجع السابق، ص 151.

(24) – Louis Favoreu et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007, p.227.

(25) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 17.

وما تجدر الإشارة إليه أن حرية ممارسة الشعائر الدينية هي مظهر من مظاهر الحرية الدينية حيث أن للحرية الدينية مظهران مختلفان لكن متكاملان⁽²⁶⁾، الأول ضميري (باطني) ويقصد به الاعتراف للشخص بحرية اعتناق الدين الذي يقتنع به أو الامتناع عن اعتناق دين معين، والثاني استظهاري يتضمن حرية الشخص في مزاولته ما يقتضيه عليه دينه من شعائر ومراسم وطقوس وأعمال، أي أن يباشر مظاهر الدين الخارجية⁽²⁷⁾.

الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين

سننترق فيما يلي إلى التعريف اللغوي للدين، ثم إلى تعريفه الإصطلاحي.

أولاً: التعريف اللغوي للدين

الدين في اللغة⁽²⁸⁾ مشتق من الفعل الثلاثي دان وهو تارة يتعدى بنفسه وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا قلنا «دانه ديناً» عنيّا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه وقهره وحاسبه، وإذا قلنا «دان له» أردنا أنه أطاعه وخضع له، وإذا قلنا «دان بالشيء» كان معناه اتخذه ديناً ومذهباً أي اعتاده أو تخلق به أو اعتقده⁽²⁹⁾.

كل ذلك يبين أن الدين يتضمن علاقة بين اثنين فيها انقياد وخضوع وتسلط وقهر من أحدهما للآخر⁽³⁰⁾. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وإذا نظر إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها⁽³¹⁾.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين

سنعرض في التعريف الاصطلاحي للدين إلى تحديد معنى الدين في الفقه الإسلامي، ثم في الفقه الغربي المتلقى، وأخيراً للتعريف القانوني له.

(26) - Gilles LEBRETON, Libertés publiques et droit de l'homme, 6^{ème} édition, Armand Colin, 2005, p. 399.

(27) - أنظر في تعريف الحرية الدينية:

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص72-73.

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998، ص 316

- Gilles LEBRETON, op. cit, p. 399.

(28) - للتعرف على المعنى اللغوي للدين أنظر أيضاً:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، ص 167.

- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990، ص 218.

(29) - محمد عبد الله دراز، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970، ص 30.

(30) - سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986، ص 6.

(31) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 31.

1- الدين في الفقه الإسلامي:

يذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين هو كل ما يستمد من وحي القوى الغيبية من نظم وتعاليم لتدبير شؤون الناس في الدنيا والآخرة، كما يذهب آخرون إلى أن معنى الدين ينصرف إلى القواعد والأحكام التي ينزلها الله تعالى بوحى من عنده على الناس، وهي تنظيم العبادات⁽³²⁾. أي علاقة المرء بربه، والأخلاقيات أي علاقة المرء بنفسه⁽³³⁾. ولا يخفى الطابع العلماني لهذا التعريف فقد حصر الدين في تنظيم علاقة المرء بنفسه وعلاقته بربه وأغفل الإشارة إلى تنظيم علاقة الفرد بغيره⁽³⁴⁾، وهذا ما يسمى بالمعاملات، ومن ثمة فالدين ينظم علاقة الإنسان تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه غيره من بني البشر⁽³⁵⁾.

ولقد استعمل القرآن الكريم الدين بعدة معان منها:

1- الحاكمية والسلطة العليا

2- الإطاعة والإذعان لتلك السلطة الحاكمة، ويجمع هذين العنصرين قوله تعالى: «قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين»⁽³⁶⁾.

3- القانون والحدود، والشرع، والنظام الفكري والعلمي الذي يتقيد به الإنسان قال تعالى: «إن الحكم إلا الله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»⁽³⁷⁾.

4- المحاسبة، والقضاء والمكافأة، قال تعالى: «أرأيت الذي يكذب بالدين»⁽³⁸⁾. وقوله تعالى: «إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع»⁽³⁹⁾.

وقد اشتهر تعريف الدين عند المسلمين بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال» ويمكن تلخيصه بأنه وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁽⁴⁰⁾.

كما يعرف بأنه: «مجموع ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد (ص) من أحكام العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والاختبارات في القرآن الكريم والسنة النبوية»⁽⁴¹⁾، ويعرف كذلك بأنه: «الشرع الإلهي في الفقه الأدبي المتلقى عن طريق الوحي» وهذا تعريف أكثر المسلمين⁽⁴²⁾.

2- في الفقه الغربي المتلقى:

(32) — إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 9.

(33) — علي فيلالي "الدين والقانون"، في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد4، 2008، ص 50.

(34) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 10.

(35) — علي فيلالي، المرجع السابق، ص 50.

(36) — سورة الزمر، الآية (22).

(37) — سورة يوسف، الآية (40).

(38) — سورة الماعون، الآية (1).

(39) — سورة الذاريات، الآية (5-6).

(40) — محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 33.

(41) — عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 90.

(42) — سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

لقد اختلف الفقهاء الغربيون في تعريفهم للدين من فقيه إلى آخر ومن علم إلى آخر وهذه نماذج منها: أن علماء الاجتماع، تدور أقوالهم حول صلات الإنسان بقوة عظمى يخشاها ويرجوها حيث يقول الفقيه **سيسرون «Ceceron»**: «الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»⁽⁴³⁾.

ويرى الأستاذ **كانط "Kant"**: «بأن الدين هو المشتل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية»⁽⁴⁴⁾.

أما الأستاذ **ميشيل مايير "Michel Mayer"**، فيقول: «إن الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله والناس والنفس»؛ ويرى **ماكس ميلر "Max Muller"**: «أن الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، ومحاولة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»⁽⁴⁵⁾.

ويقول **تايلور**: «الدين هو الإيمان بكائنات روحية»⁽⁴⁶⁾.

أما علماء النفس فمعظمهم يرى أن الدين ظاهرة منبعثة من مشاعر نفسية عميقة يختلفون في تحديد ينابيعها في أعماق البشرية.

وقد ذهب الأستاذ **فرويد** إلى أن: «الدين في الإنسان هو النتيجة النهائية لعملية ديناميكية عقلية تكمن في بدايتها في اللاشعور، وتنبت من غريزة الخوف والغريزة الجنسية».

كما يرى الأستاذ **"هنري لنك"**: «أن الدين هو الإيمان بوجود قوة ما كمصدر للحياة هي قوة الله مدبر الكون، وخالق السموات، والافتناع بالدستور الذي سنه في كتبه المتعاقبة... وقد لاحظ أن كل من اعتنق ديناً يتمتع بشخصية أقوى وأفضل من لا دين له»⁽⁴⁷⁾.

وترى الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون أن أحسن تعريف للدين هو ذلك الذي وضعه **"كوبليت دالفيل" "Goblet d'Alviella"** حين قال: «أن الدين هو الطريقة التي يحقق بها الإنسان صلاته مع قوى الغيب العلوية»⁽⁴⁸⁾.

ومن السهولة بمكان على من يستعرض هذه التعاريف سواء، أكانت لمسلمين أو لغير المسلمين أن يلاحظ أنها قد جاوزت الحد في التحديد حتى حصر مصطلح الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل، والديانة الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم

(43) – Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à chichy, Paris, 1989, p.752.

(44) – سعود بن عبد العزيز الخلق، المرجع السابق، ص 7.

(45) – أحمد إسماعيل يحيى، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 76.

(46) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 35.

(47) – أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 77-78.

(48) – La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, société anonyme de la grande encyclopédie, A Arrault et cie, Paris, p.342 etc.

هي أو جانب منها على عبادة التماثيل أو الحيوان أو الملائكة... الخ. تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً، مع أن القرآن سماها كذلك⁽⁴⁹⁾.

والصحيح أن كل ما يتخذه الناس ويتعبدون له فهو دين سواء كان سماوياً أم غير سماوي⁽⁵⁰⁾. حيث يقول تعالى: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»⁽⁵¹⁾. ويقول تعالى: «لكم دينكم ولي دين»⁽⁵²⁾. فسمي ما عليه مشركي العرب من الوثنية ديناً⁽⁵³⁾، ذلك أن الأديان التي يدين بها البشر تنقسم باعتبار النظر إلى المعبود إلى قسمين:

القسم الأول: أديان تدعو إلى عبادة الله وحده وهي بالدرجة الأولى الإسلام، اليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وثنية شركية تدعو إلى عبادة غير الله عز وجل وهي: الهندوسية، البوذية وغيرها من الشراكيات القديمة والحديثة.

كما تنقسم الأديان باعتبار المصدر في الأصل إلى قسمين:

القسم الأول: أديان سماوية وهي الإسلام واليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وضعية وهي سائر الأديان الشركية⁽⁵⁴⁾.

ومن خلال كل ما تقدم من تعريفات للدين فإن التعريف الأرجح له أن يقال الدين: هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً ورغبة ورهبة، فهذا التعريف فيه شمول للمعبود سواء كان معبوداً حقاً وهو الله عز وجل أو معبوداً باطلاً وهو ما سوى الله عز وجل، ويشمل أيضاً العبادات التي يتعبد بها لمعبوداتهم سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام أولها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية والنصرانية أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كالهندوسية، والبوذية وعموم الوثنيات، كما أن التعريف يبرز حال العابد حيث لا بد أن يكون متلبساً بالخضوع ذلاً وحباً للمعبود حال العبادة وذلك أهم معاني العبادة، وأيضاً يبين التعريف هدف العابد من العبادة وهو أما رغبة أو رهبة أو رغبة ورهبة معاً، لأن ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة⁽⁵⁵⁾.

وعليه يمكن تقرير عدة حقائق من بينها:

- أن الدين فطرة طبيعية في النفس البشرية منبعثة من غريزة الخوف من المجهول وغريزة حب الاستطلاع وغريزة حب البقاء مع اشتراك غرائز أخرى؛
- أن الدين له تأثير عميق في نفوس الأفراد والجماعات وتوجيههم وتطور المجتمع؛

(49) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 37.

(50) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(51) - سورة آل عمران، الآية (85).

(52) - سورة الكافرون، الآية (6).

(53) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(54) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8-9.

(55) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8.

- أن العناصر الدينية لابد فيها من قوة معبودة لها سيطرتها المطلقة في جلب المنافع وفي دفع المضار، كما لابد فيها من جماعة خاضعة لهذه القوة، ومن طقوس تنظم صلات هذه الجماعة بخالقها وهي تختلف من دين إلى دين آخر وتبلغ غاية سموها في الديانات السماوية⁽⁵⁶⁾.

3- التعريف القانوني للدين:

لم أجد في نصوص الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تعريف للدين، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها العام رقم 22 وضحت بأنه ينبغي تفسير كلمتي "دين" وعقيدة "تفسيراً" واسعاً، فهذه المادة (المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) تحمي المعتقدات الإيمانية وغير الإيمانية، وهي لا تقتصر على الأديان أو المعتقدات التقليدية، بل تنسحب كذلك للأديان والمعتقدات الحديثة. وأشار المقرر الخاص بحرية الدين أو المعتقد عبد الفتاح عمر إلى أنه يتبين من فقه القانون أن المعايير التي تسمح بالقول بوجود دين جديد هي معايير مزدوجة الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة والالتزام بقواعد سلوكية تجسد هذا الإيمان، وهكذا يمكن لكل تنظيم تعيد عقيدته إلى الأذهان عبادات قديمة أو يجسدها إدعاء إيمانه بكائن خارق للطبيعة أو بكائنات خارقة للطبيعة أو بإله أو بكيان مجرد أن يعتبر ديناً⁽⁵⁷⁾.

وقد نص قرار مجلس حقوق الإنسان 10/4 على أن: «الدين أو المعتقد شكل بالنسبة للمجاهرين بأي منهما أحد العناصر الأساسية في تصورهم للحياة، وأنه ينبغي احترام وضمان حرية الدين أو المعتقد بشكل تام»، ونظراً إلى أنه من الصعب إيجاد تعريف مرض لمفهوم «الدين أو المعتقد الذي يحظى بالحماية»، فإن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ذات الصلة تنص على الأخذ بمنظور واسع لهذه المفاهيم⁽⁵⁸⁾.

وقد ذهبت المحكمة العليا لأستراليا إلى نفس ما ذهبت إليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إذ أصدرت أحكاماً فيما يتصل بتعريف مصطلح الدين، وبتفسيرات الأحكام الدستورية المتعلقة بتأسيس دين فقد طلب من المحكمة العليا عام 1983م في قضية كنسية العقيدة الجديدة ضد لجنة الضرائب على الرواتب أن تفصل في نزاع موضوع الضرائب، وعرفت الدين بأنه: «لا يمكن أن تقتصر صفة الدين على عقائد التوحيد وحدها»، وأوضح القاضي ميسون، والقاضي برنين أن المعيار الخاص بتقرير وجود دين يقوم على معيار مزدوج وهو الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة، والخضوع لقواعد سلوك تجسد هذا الإيمان، ورأى القاضي مور في أنه يجوز لأي منظمة تدعى أنها منظمة دينية وتشكل

(56) - أحمد إسماعيل يحيى المرجع السابق، ص 79.

(57) - "Civil and Political rights, including the Question of religious intolerance", report submitted by Abdelfattah Amor, commission on Human rights, fifty- eighth session, item 11, E/CN.4/2002/73/Add.2, 24 April 2009, p.6.

(58) - "Promotion and Protection of All Human Rights, civil, Political, Economic, social and Cultural Rights, Including the Rights to Development", Report of the special Reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human Rights Council, Sixth session, Item 3, A/HRC/6/5, 20 July 2007, p. 6.

عقيدتها وشعائرها استعادة أو إنعكاسا لعبادات قديمة أن تطالب بحقها في الإيمان بكائن خارق للطبيعة، أو أكثر بإله أو بكيان معنوي، وستعد دينا⁽⁵⁹⁾

ونشير في هذا الصدد إلى أنه في القانون الجزائري لا يوجد تعريف للدين، ولكن يظهر من استعمالات المشرع لهذه الكلمة في النصوص القانونية أنه لا يخالف فقهاء الشريعة في أن الدين وضع إلهي، وليس وضع بشري، إذ أنه اعترف بالأديان السماوية وقرر لها قدراً من الحماية القانونية، أما الأديان غير السماوية فلم يتعرض لذكرها، ولا لإقرار حماية لها، وقد ميز الدين الإسلامي عن باقي الأديان بأن اعتبره دينا رسميا للدولة⁽⁶⁰⁾، وأحد العناصر الأساسية للهوية الوطنية التي لا يجوز المساس بها في أي تعديل دستوري⁽⁶¹⁾ وقرر له حماية قانونية تفوق ما قرره لبقية الأديان الأخرى، وقد عرف الدكتور محمد الصغير بعلي الدين على أنه عبارة عن قواعد مستمدة من قوة عليا غيبية يؤمن بها الإنسان طمعا في الثواب وخوفا من العقاب الأخروي⁽⁶²⁾.

وهكذا فإن غياب تعريف للدين ليس خاص باتفاقيات حقوق الإنسان، ذلك أن أكثر الدساتير الوطنية أيضا متضمنة عبارات عن الحرية الدينية من غير تحديد لمصطلح الدين⁽⁶³⁾

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى

لا شك في أن حرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية التعليم مردها جميعا إلى الحرية الأم ألا وهي حرية الفكر، فهي جميعاً حريات فكر، والفكر إذا ما بقي داخل الإنسان، فلا ضرر منه ولا خوف، غير أن المشكلة هي إذا خرج هذا الفكر إلى حيز الوجود، ولا بد له أن يخرج والملاحظ هو أن هذه الحريات الفكرية تتداخل مع بعضها، فحرية الفكر، وحرية المعتقد مثلا، متداخلتان كثيرا في المعنى ويصعب التفريق بينهما، إلا أن الفكر يسبق الاعتقاد، والتمييز بينهما مرحلي، لذلك ينبغي النظر إلى حقوق الإنسان من منظور الفكرة الأساسية القائلة بأن حقوق الإنسان هي حقوق مترابطة، وهذا ما يؤكد إعلان وبرنامج عمل فيينا للذان اعتمدهما المؤتمر العالمي بشأن حقوق الإنسان المنعقد في عام 1993م، والذان ينصان على أن: «جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة»

(59) مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل، عمان، 2008، ص 150، 151.

(60) - المادة 2 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(61) - المادة 178 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(62) - محمد الصغير بعلي، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006، ص 16.

(63) - "The Complexity of Religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, p. 1, in www.Religion.info.

وسنحاول التطرق إلى العلاقة بين حرية ممارسة الشعائر الدينية وبعض الحقوق الأخرى و التي سنقتصرها على الحق في حرية التعبير (الفرع الأول)، الحق في حرية الاجتماع (الفرع الثاني) والحق في التعليم (الفرع الثالث) فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير

سنتناول مفهوم حرية التعبير، ثم صلة هذه الحرية بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كالآتي:

أولاً: مفهوم حرية التعبير

تعتبر حرية التعبير من أهم حريات الإنسان بصورة عامة، وإذا فقدها الإنسان، فإنه بالتأكيد لا يتمتع بباقي الحريات، وقد عرف البعض حرية التعبير على أنها إمكانية كل فرد في التعبير عن آرائه، وأفكاره ومعتقداته الدينية بكافة الوسائل المشروعة، سواء أكان ذلك بالقول أم بالرسائل، أم بوسائل الإعلام المختلفة، ويرى البعض أن حرية التعبير هي روح الفكر الديمقراطي، لأنها صوت ما يجول بخاطر الشعب وطبقاته، فحق الرأي هو ما يكمن في النفس، أما حق التعبير، فهو ما يفصح عن الرأي الكامن في النفس⁽⁶⁴⁾.

كما تعرف حرية التعبير عن الرأي بأنها حق الأفراد في التعبير الحر عما يعتقدون من أفكار، دون أن يكون في ذلك مساس بالنظام العام وحقوق الآخرين، وتعد هذه الحرية حق أساسي للإنسان، لكن تفسير معناها يختلف اختلافا كبيرا عند التطبيق من دولة لأخرى، ومن فترة تاريخية إلى أخرى في الدولة نفسها⁽⁶⁵⁾.

وتعتبر حرية التعبير في ذاتها قيمة عليا باعتبارها القاعدة في كل تنظيم ديمقراطي لا يقوم إلا بها، غير أن هذه الحرية كغيرها من الحريات العامة ليست مطلقة، فممارستها لا يجوز أن تكون من خلال التضحية بغيرها من الحريات العامة⁽⁶⁶⁾.

ونظرا للأهمية التي تحظى بها حرية التعبير، فقد نصت عليها معظم المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، كما تطرقت لها الدساتير الوطنية⁽⁶⁷⁾.

ونشير إلى أن التعبير قد يكون بالقول أو الكتابة أو الإشارات أو الرسم، وهذه هي طرق التعبير عن الرأي⁽⁶⁸⁾.

(64) - خالد مصطفى فهمي، حرية الرأي والتعبير - في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص18.

(65) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 19.

(66) - أحمد فتحي سرور، " العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع: basmagm.Word press.com

(67) - أنظر: المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 ، المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، المادة 10 من اتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950 المادة 13 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 9 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، أما الدساتير، فأنظر: المادة 32 من الدستور الجزائري لعام 1996، المادة 13 من الدستور اللبناني لعام 1946 ، المادة 38 من دستور العراق لعام 2005، المادة 47 من الدستور المصري لعام 1971... الخ.

ثانيا: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتيح حرية التعبير لصاحب العقيدة الدينية أن يعبر عن عقيدته التي يؤمن بها، ويبدو الاعتماد المتبادل بين حرية التعبير، وحرية العقيدة في أن جوهر حرية العقيدة يكمن في اختيار العقيدة وممارستها بغير إكراه، وبدون حرية الإعلان عن الانتماء إلى عقيدة ما، فإن القدرة على إتباع تعاليم العقيدة المختارة ومنها الشعائر الدينية ونقلها من جيل إلى جيل تبدو ناقصة، وهو ما يوضح أن حرية التعبير وحرية العقيدة ليستا متناقضتين، بل إن حرية التعبير هي التي تكفل الدفاع ضد أعداء التنوع في الثقافات هذا التنوع الذي ينبع من الاختلاف في التفكير الديني⁽⁶⁹⁾.

ولحرية التعبير بعد شخصي وآخر اجتماعي، ويتمثل البعد الشخصي في أنه يتيح للفرد استكمال شخصيته من خلال التعبير عن نفسه وهذا بخلاف البعد الاجتماعي الذي يتيح للفرد المشاركة في المسؤولية داخل المجتمع، ولهذا اعتبرت هذه الحرية إحدى الدعائم الأساسية للنظام الديمقراطي، ومن جهة أخرى تفرض الحرية الدينية أن تلقى الاحترام من الآخرين الذين ينتمون إلى ذات العقيدة، ومن هذا المنطلق تتمتع الحرية الدينية بذات البعدين ويشكل البعد الشخصي عنصر الاختيار فيمن يعتنق العقيدة حتى يستكمل شخصيته الإنسانية، أما البعد الاجتماعي، فإنه يبدو في ذلك القدر من التسامح الذي يجب أن تحظى به ممارسة هذه الحرية داخل المجتمع، ومن ذلك حرية المؤسسات الدينية (كالمسجد والكنيسة) في ممارستها، وحرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده، والتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة مع جماعة وأمام المألى. (المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية)، إلا أن البعد الاجتماعي في كل من حرية التعبير والحرية الدينية يثير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة حرية التعبير فيما يتعلق بمدى إمكان أن تتوغل هذه الممارسة في الحرية الدينية، فتحدث مساسا بها، فقد نشأت علاقة بالغة الحساسية عندما ظهرت آراء معادية للدين في بعض صور التعبير أبدائها البعض تحت ستار حرية التعبير، ويتجلى ذلك في السنوات الأخيرة من خلال بعض الكتابات أو الرسوم الكاريكاتورية أو الأفلام التي تسئ إلى الدين⁽⁷⁰⁾.

- ونشير في هذا الصدد إلى أنه حتى وإن كان هناك صراع بين الحريتين، فلا ينبغي تغليب إحداها على الأخرى، وإنما يتعين التوفيق بينهما، دون الإخلال بجوهر كل منهما.

كما يتعين استيعاب ما نص عليه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من أن حرية التعبير تلقى بواجبات ومسؤوليات خاصة، مما يجوز معه إخضاعها لبعض القيود بشرط أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة⁽⁷¹⁾، كما أكدت المادة 2/20 من ذات العهد على ضرورة الحيولة دون التنازع بين حرية

(68) - لمزيد من المعلومات حول طرق التعبير عن الرأي أنظر: خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 178 - 181.

(69) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(70) - أحمد فتحي سرور، المرجع نفسه.

(71) - المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.

التعبير والحرية الدينية، فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل حضا على التمييز أو العداوة أو العنف.

وما تجدر الإشارة إليه أن المحكمة الدستورية في إسبانيا أكدت سنة 1981م (القرار رقم 6) على الوضع الاستراتيجي الذي تحتله حرية التعبير في النظام الدستوري وأن الحرية الدينية تعتبر قيما على حرية التعبير، وفي بولندا استقرت المحكمة الدستورية على أنه في حالة التنازع بين حرية التعبير والحرية الدينية، فإنه من المستحيل مقدما إعطاء أي من الحريتين أولوية على الأخرى؛ وتلتزم السلطات القضائية بتحليل كل حالة على حدة، فالحرية الدينية ليست إلا أحد أشكال التعبير ويجب تحليلها بالرجوع إلى المبادئ العامة التي تحكم حرية التعبير بالمعنى الواسع، ويحل التنازع بين الحريتين بمراعاة مبدأ التناسب، ويبدو أن الوضع مختلف في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ساد التحيز لحرية التعبير، حيث قضت المحكمة العليا الأمريكية بأنه ليس للدولة مصلحة مشروعة في حماية عقيدة دينية معينة، أو حماية كل الأديان، وأنه ليس من وظيفة الحكومات معاقبة من يهاجم عقيدة دينية معينة بالنشر كتابية أو من خلال فيلم معين... (72).

وهكذا، يمكن القول من خلال ما تقدم أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تعتبر شكل من أشكال حرية التعبير عن المعتقد.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع

سنتطرق إلى مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية ثم للصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية فيما يلي:

أولا: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية

إن الإنسان إجتماعي بطبعه، فلا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخرين فهو يجتمع مع بعضهم ليناقش أفكارهم ويتبادل معهم الآراء، وهذا لا يكون إلا بالاجتماع الذي هو وسيلة من وسائل نشر الأفكار والمعتقدات، وتعرف حرية الاجتماع على أنها: «حق الأفراد في أن يتجمعوا في مكان ما، في فترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم في صورة خطب أو ندوات أو محاضرات، أو مناقشات جدلية وتختلف هذه الحرية عن حرية تكوين الجمعيات من حيث الاستمرارية، فالاجتماعات لا تكون إلا لوقت محدود، أما الجمعيات، فإنها جماعات منظمة، لها وجود مستمر تستهدف غايات محددة، ولها نشاط مرسوم مقدما» (73).

كما تعرف أيضا بأنها حق عدد غير محدد من الأفراد في أن يتمكنوا من عقد الاجتماعات المنظمة في مكان وزمان محددين لتبادل الآراء والأفكار بالطرق المختلفة حول موضوع معين (74).

(72) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(73) - أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص 250.

(74) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 34.

وتعرف كذلك بأنها اجتماع عدد من الأشخاص في فترة من الوقت قصرت أم طالت، ليعبروا عن آرائهم بالمناقشة أو تبادل الرأي والدفاع عن رأي معين وإقناع الآخرين به⁽⁷⁵⁾.

من هذه التعريفات نخلص إلى أن حرية الاجتماع تفتقد عنصر الديمومة أي أنها تنقضي بمجرد انتهاء الغرض الذي اجتمع من أجله.

ولقد وردت حرية الاجتماع في الدساتير، والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، فنجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نص في مادته 20 على حق كل شخص في الاشتراك في الاجتماعات في حين، نصت فقرتها الثانية على عدم إرغام أي شخص على الانتماء إلى جمعية ما.

كما تم الاعتراف بالحق في التجمع السلمي من طرف العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وذلك في المادة 21، وفي نفس الوقت أجاز للدولة وضع قيود قانونية على ممارسة هذا الحق شرط أن يصدر بمقتضى قانون وهذا حفاظاً على الأمن القومي والسلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة وحقوق الآخرين وحياتهم.

كما تعرضت إلى هذا الحق كل من الاتفاقية الأوروبية والأمريكية، وكذا الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إن العلاقة الموجودة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحق في حرية الاجتماع وثيقة جداً، فكما يمكن أن يكون الأول نتيجة للثاني، فإنه يمكن للثاني أن يكون نتيجة للأول، فمن يعتقد فكراً أو ديناً معيناً يسعى إلى نشره، ونشر تعاليمه وشعائره والتعريف بها ولم يتأتى ذلك إلا عن طريق الاجتماع مع الآخرين، كما أن هذا الاجتماع يكون سبباً لإعتناق الأفراد لأفكار ومعتقدات لم يكونوا ليدركوها ويعرفوا تعاليمها وشعائرها لولا فرصة الاجتماع بالآخرين ومناقشتهم، فعل سبيل المثال اعترفت الشريعة الإسلامية لغير المسلمين بحريتهم في إجراء المناقشات الدينية بينهم وبين المسلمين، وقد أورد القرآن الكريم قصصاً طويلة تمت بين الأنبياء وأقوامهم، والتي منها مناقشات سيدنا محمد (ص) مع الكفار كقوله تعالى: " فمن حاجك فيه بعدما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين "⁽⁷⁷⁾

وقد روى أهل السير أن الرسول (ص) كان يعرض نفسه على القبائل في المواسم والمناسبات ليدعوهم إلى الإسلام، ويعرفهم بأركان وأسس تطبيقاً لقوله تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "⁽⁷⁸⁾

(75) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 34.

(76) - أنظر المواد: المادة 11 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950، المادة 15 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 11 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، المادة 41 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

(77) - سورة آل عمران، الآية (61).

(78) - سورة النحل، الآية (152).

كما أن هناك من الشعائر مالا يتم إلا بالاجتماع كأداء شعيرة الحج أو صلاة الجمعة بالنسبة للمسلمين، ويعتبر الحق في الاجتماع للأداء الشعائر الدينية من الحقوق المنصوص عليها في معظم المواثيق الدولية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان⁽⁷⁹⁾، إذ نجدتها تنص على حق الفرد في ممارسة شعائره الدينية سواء أكان ذلك بمفرده أو مع جماعة.

الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم

سنحاول التطرق إلى أهمية التعليم، وتكريسه كحق في المواثيق الدولية أولاً، ثم إلى الصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ثانياً.

أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية

يعتبر التعليم من أهم وأول الوسائل التي ساعدت على قيام الحضارات، بإعتباره العامل الرئيسي الذي بموجبه قسمت دول العالم حالياً إلى دول متطورة وأخرى متخلفة بالنظر إلى عدم إمتلاكها للمعلومة والتكنولوجيا التي يطورها العلم.⁽⁸⁰⁾

كما يعمل التعليم على تنمية الوعي والروح الإجتماعية، والتي تتمثل في حسن التعامل مع الآخرين، ومعرفة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها الفرد تجاه نفسه والآخرين، مما يؤهله لأن يكون عضواً مفيداً في بناء المجتمع في مختلف ميادين الحياة، فضلاً عن ذلك فإن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، التعصب، العنف، الاستعباد والتمييز، لذا يعد ضرورة ملحة، يلزم التشجيع على إعتقاد أساليب منهجية وعقلانية لتعزيزه وحمايته.

ويعد الحق في التعليم من الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، فمنذ وطئت قدم الإنسان الأرض وهو في حالة تعليم، بل أن التعليم بدأ مع الإنسان قبل أن يهبط الأرض⁽⁸¹⁾، قال تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات، والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»⁽⁸²⁾.

وإنطلاقاً من إدراك الغرب لأهمية التعليم جاءت مسألة إلزاميته لاسيما في بعض الدول الأوروبية منذ أكثر من قرن ونصف، وكانت من أوائل الدول التي طبقت ذلك الدنمارك، وذلك منذ سنة 1817م، وقد حذت العديد من الدول الأوروبية حذو الدنمارك نتيجة لنجاحها في إتباع منهج التعليم الإلزامي، ومما لا

(79)- أنظر مثلاً: المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م، المادة 1/1 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م، المادة 1/9 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرية الأساسية لعام 1950م، المادة 1/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م، المادة 2/30 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م.

(80)- كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر - بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 2003، ص 278

(81) - أحمد رشاد طاحون، المرجع السابق، ص 263.

(82) - سورة البقرة، الآيات (31-33).

شك فيه أن ما حققته الدول المتقدمة من تطور في جميع الميادين كان سببه الخطط التعليمية المدروسة، لذا فإن إهتمام الأمم المتحدة بموضوع التعليم كحق أساسي للإنسان لم يتأتى صدفة، وإنما كان نتيجة تجربة أثبتت نجاحها وأهميتها للبشرية كافة⁽⁸³⁾.

لذلك فقد أكدت الاتفاقيات الدولية على الحق في التعليم باعتباره من الحقوق الأساسية للإنسان، فقد جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التعليم في مراحله الأولى إلزامياً، فنصت المادة 26 منه على أنه لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزامياً مع ضرورة تعميم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

كما أقرت المادة 13 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في التعليم، ويتضح من نص هذه المادة (8/2/13) أنها تلزم الدول ليس فقط بضرورة إتاحة تعليم ابتدائي مجاني للجمع، ولكنها تشترط إلزاميته أيضاً، إلا أن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لم تكتف بمجانية التعليم الابتدائي فحسب، بل أشارت في تعليقها العام رقم 13 (21) بشأن المادة 13 من العهد إلى أن: «الدول الأطراف مطالبة بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم الثانوي والعالي»⁽⁸⁴⁾.

وقد كرست إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م هذا الحق في مادتها 28 حيث نصت على:

"1- تعترف الدول الأطراف في الإتفاقية بحق الطفل في التعليم، وتحقيقاً للإعمال الكامل لهذا الحق تدريجياً وعلى أساس تكافؤ الفرص، تقوم بوجه خاص بمايلي:

أ- جعل التعليم الإبتدائي إلزامياً ومتاحاً مجاناً للجميع.

ب- تشجيع تطوير مختلف أشكال التعليم، سواء العام أو المهني، وتوفيرها وإتاحتها لجميع الأطفال واتخاذ التدابير المناسبة مثل إدخال مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية عند الحاجة إليها.

ج- جعل التعليم العالي، بمختلف الوسائل المناسبة متاحاً للجميع على أساس القدرات.

د- جعل المعلومات والمبادئ الإرشادية التربوية والمهنية متوفرة لجميع الأطفال وفي متناولهم.

هـ- إتخاذ التدابير لتشجيع الحضور المنتظم في المدارس والتقليل من معدلات ترك الدراسة.

2- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لضمان إدارة النظام في المدارس على نحو يتماشى مع كرامة الطفل الإنسانية ويتوافق مع هذه الإتفاقية.

3- تقوم الدول الأطراف في هذه الإتفاقية بتعزيز وتشجيع التعاون الدولي في الأمور المتعلقة بالتعليم، وبخاصة بهدف الإسهام في القضاء على الجهل والأمية في جميع أنحاء العالم وتيسير الوصول إلى

(83) - صالح بن عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة

العبيكان، الرياض، ط1، 2004، ص 169.

(84) - محمد يوسف علوان و محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 310.

المعرفة العلمية والتقنية وإلى وسائل التعليم الحديثة، وتراعى بصفة خاصة احتياجات البلدان النامية في هذا الصدد.

ولم تكثف الإتفاقية بتقرير حق الطفل في التعليم بل حددت مجموعة من الأهداف من تعليم الطفل⁽⁸⁵⁾.

كما لم تغفل الإتفاقيات الإقليمية النص على هذا الحق في مواد مستقلة فنجد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نص على هذا الحق في مادته 17/1، والبروتوكول الثاني لإتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (بروتوكول سالفادور) في مادته 13 والبروتوكول الإضافي الأول للإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في مادته 2 والمادة 17 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

وبالتالي يتعين على الدول الأطراف في هذه الإتفاقيات أن تحترم مبدأ عدم التمييز في التعليم لجميع الأشخاص المقيمين في أراضي الدولة بما في ذلك الأجانب وهذا بغض النظر عن وضعهم القانوني، وهذا ما أكدته المادة 3/هـ ومن إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم والمادة الثانية من إتفاقية حقوق الطفل، ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع العلم أن إتفاقية اليونسكو لا تجيز إبداء أي تحفظ على أحكامها⁽⁸⁶⁾.

ثانيا: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يهدف النظام التعليمي في مختلف الدول إلى تنمية معارف الشخص ومداركه الدينية والدينية، وإكتساب الفرد لمثل هذه المعارف لاسيما الدينية له تأثير إيجابي على ممارسته لدينه، إذ يسهل عليه ذلك معرفة وتعلم مختلف الشعائر والطقوس التي يتطلبها دينه.

وتختلف العلاقة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف الدولة، والنظام الذي يحكم منظومتها التعليمية، فإذا تبنت الدولة دينا معينا، فإنها ستكرس التعليم لتوجيه الأفراد إلى تعلم مختلف تعاليم هذا الدين وشعائره، فالدول الإسلامية مثلا والتي تعتبر الدين الإسلامي هو دين الدولة نجدها تحرص في برامجها التعليمية على تخصيص مواد لتعليم أبنائها شعائر دينهم من صلاة وحج وأحكام الصيام، الشيء الذي يجعل من التعليم أداة هامة في الحفاظ على هذه الشعائر واستمرارها عبر الأجيال.

أما إذا اتخذت الدولة من الدين موقفا محايدا كالدول التي تتبنى العلمانية فيفترض فيها أن لا تميز في تعلم مختلف الأديان، إذ من حق كل شخص أن يتعلم تعاليم وشعائر دينه أو معتقده، دون إجباره على تعلم تعاليم وشعائر دين آخر غير مقتنع به.

كما تجدر الإشارة إلى أن انضمام معظم الدول إلى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان يلقي على عاتقها إلزاما بنشر حقوق الإنسان وإشاعة إحترامها، ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق شرط مسبق للتمتع الفعال بها ولممارستها والدفاع عنها، ومن ثم فإن الحرمان من التعليم قد يمنع التمتع الفعال بحقوق

(85) - المادة 29 من إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م.

(86) - المادة 9 من إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960م.

الإنسان والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذا فتعليم حقوق الإنسان إلزام أساسي يجب على الدول القيام به تمهيدا لوضع حقوق الإنسان المكرسة دوليا موضع التنفيذ.

المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد كانت حقوق الإنسان وحرياته موضع اهتمام التشريعات السماوية، واهتمام رجال الفكر والفلسفة، منذ بدء الخليقة عبر العصور المختلفة، ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم هذه الحقوق لارتباطه بالناحية المعنوية للإنسان، إلا أن التمتع بهذا الحق لم يكن على وتيرة واحدة في كل العصور، بل تباين التمتع به باختلاف مستوى ممارسة الحقوق وكفالتها في كل عصر وسنحاول فيما يلي التطرق إلى وضع ممارسة هذا الحق في العصور القديمة والوسطى (المطلب الأول)، ثم في العصر الحديث (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم الحقوق إذ منذ وجد الإنسان وهو يتعبد، وبالتالي عرف الإنسان القديم ممارسة هذا الحق منذ أن وطأت قدماه الأرض، ذلك أن الدين فطرة في النفس البشرية، وقد اختلف التمتع بهذا الحق، إذ لم يكن على ذات المستوى في العصور القديمة والوسطى وسنتعرض إلى ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة

لقد نشأت حقوق الإنسان وحرياته مع نشأته، وتطورت مع تطور الحضارات، ففي البداية لما كان الإنسان يعيش بمفرده كان يخشى على حقوقه وحرياته من الحيوانات المفترسة والطبيعة فقط، غير أن كون الإنسان اجتماعي بطبعه، راح ينشد حياة الجماعة لتوفير حاجاته، فتكونت بذلك المجتمعات البشرية، ومن ثمة بدأت الاعتداءات على حقوقه، وحرياته من الأفراد تجاه بعضهم البعض، إضافة إلى أن أصحاب السيادة والمتمثلون في زعماء القبائل راحوا يفرضون بعض القيود على أفراد هذه القبائل (87).

* وسنتعرض فيما يلي لدراسة وضع هذا الحق في بعض الحضارات القديمة.

أولا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية

يرجع تاريخ الحضارة اليونانية إلى عام 1200 ق.م تقريبا، وتميزت هذه الحضارة بالفكر الفلسفي والسياسي (88)، لذلك تعد المهد الأول للديمقراطية المباشرة حيث كان يحق للشعب أن يشارك في

(87) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته -ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها-، دار الثقافة، عمان، 2005، ص 30.

(88) — هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1، 2003، ص 41.

الحكم، فقد اعترفت بالحقوق السياسية للمواطنين إلا أن ذلك كان لطبقة معينة من الناس⁽⁸⁹⁾. دون أن يكون للأفراد الحرية المدنية مثل الحرية الشخصية، وحرية العقيدة⁽⁹⁰⁾. ولم تكن تعرف المساواة كمبدأ إنساني حيث كان المجتمع اليوناني قائماً على السلطة والقوة، والعنف، والرق، وانتهاك حقوق الإنسان، فكان السكان منقسمين إلى ثلاث طبقات طبقة الأشراف (الحكام، القضاة، الكهنة)، طبقة أصحاب المهن (لهم حق المواطنة)، والطبقة المحرومة (الفلاحين، الفقراء) التي تم استثناءها من المشاركة في الحكم، وكان نتيجة لظهور الرواقية التي نادى بالمساواة وبتحرير الأفراد من القوانين الوضعية أن ظهرت مدرسة الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل البشر وتسمى على القوانين الوضعية⁽⁹¹⁾.

وقد عبر الفقيه **دوفوجي** عن وضع حقوق الإنسان في ظل الحضارة اليونانية بما يلي: «إن الحرية لم يناد بها ولم يسمع بذكرها في فترة من التاريخ أكثر ما نودي أو سمع بها تاريخ الديمقراطية اليونانية القديمة، ومع ذلك فقد كانت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها - أي أنها كانت سلطة استبدادية...»⁽⁹²⁾.

وقد ظهرت نظم قانونية واجتماعية وسياسية، وظهرت نظريات لفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، وقد نادى أفلاطون بسيادة الدولة المطلقة، بينما أرسطو رأى بأن الحياة التي ينشدها ليست لكافة الأفراد بل للمواطنين اليونانيين فحسب، وذهب إلى أن التجار، والصناع، والزراع، والعبيد، لا يتسلم أحد منهم منصب ديني لأن الآلهة لا تفهم إلا لغة المواطنين⁽⁹³⁾. وقد خلت الديانة الوثنية للحضارة اليونانية من الناحية الروحانية والمعنوية، وقامت ثقافة هذه الحضارة على الشعر والغناء والرياضة والفلسفة، وهو ما انعكس على عبادتها للآلهة حيث كانت تخلص لها العبادة بالرقص والغناء⁽⁹⁴⁾.

ولئن غاب كل ذكر لدى الفلاسفة اليونانيين للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فإنه بإمكاننا أن نستنتج مما ورد في الأدب اليوناني أن هذا الحق ظل مطلباً موجود في أعماق النفس البشرية المستعدة للانتهاك قانون الحاكم، والتعرض للعقاب من أجل إقراره حيث لقد دفنت أنتيجون جثة أخيها، وأقامت عليها الشعائر الدينية متحدياً الملك كريون، بل وقائلة له: «كل مظاهر قوتك وعظمتك ليست سوى الضعف نفسه أمام قوانين الله الخالدة غير المسطورة»⁽⁹⁵⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية

(89) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(90) — هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 43.
(91) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(92) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32.
(93) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32-33.
(94) — إسماعيل يحيى رضوان، «المرجعية الفلسفية للحريات العامة»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 121-122.
(95) — محمود أبو زيد، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 15-16.

دامت الحضارة الرومانية 14 قرناً من تأسيس مدينة روما في القرن 8 ق.م إلى القرن 6 بعده، وكان واقع حقوق الإنسان وحرياته خلال هاته المدة الزمنية الطويلة غير ثابت، ففي البداية عرفت روما نظام الطبقات، فكان العبيد والفقراء محرومون من حقوق المواطنة، كما أحدث التوسع الروماني التمييز بين المواطن الروماني وغيره من رعايا الإمبراطورية، وهو ما وضع له الإمبراطور الروماني عام 212 حداً حيث نشر مرسوم أعطى فيه لرعايا الإمبراطورية صفة المواطنة، وخضع الجميع لقانون واحد فنشأ "قانون الشعوب" المرتكز على فكرة القانون الطبيعي، وكان المفكر سيسرون (106-43) ق.م أول من وضع هذه الفكرة، كما دعى إلى إزالة كل تمييز بسبب اللغة أو العقيدة أو العرق⁽⁹⁶⁾، والمقصود بفكرة القانون الطبيعي: "مجموعة المثل العليا والتي تكتشف بواسطة العقل والتي تعتبر القاعدة للمشرع الوضعي لأنها تحمي حقوق الإنسان الفردية وحرياته"⁽⁹⁷⁾.

وقد كان الفتح الروماني للبلاد الآسيوية، والإفريقية سبباً في نقل بعض مذاهبهما الدينية إلى روما، فاشتهرت فيها بعض أسماء المعبودات مثل إيزيس "Isis"، ميترا "Mithra" وكان وصف هذه الديانات إضافة إلى الديانات المحلية مجالاً لأقلام الكتاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد، فكتب مثلاً فارون "Varon" عن الشعائر والعبادات الرومانية فكان التعبير عن التسامح تعبير غير محرر، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم آنذاك، وهي أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين، بل يشتركون في عبادات متنوعة من عدة ديانات باعتبار أنها جميعاً رموز لحقيقة واحدة، وهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره، وهو معنى التسامح بل يدل على الانحلال، وعدم الركون إلى دين معين⁽⁹⁸⁾.

ولم تكن الحضارة الرومانية حضارة وثنية، ولكنها عرفت سيطرة الكنيسة التي كانت تتدخل في الشؤون السياسية، والعسكرية واستغلت روما تعاليم الكنيسة لفتح البلاد والتوسع غير أن قياصرة الرومان نادوا بضرورة أن تكون السلطة الدينية للكنيسة، أما السلطة الدنيوية تكون لهم، وبذلك اقتسموا السلطات مع البابا ونشأت مقولة «أعطي ما لله الله وما لقيصر لقيصر»⁽⁹⁹⁾.

وكانت مهمة الدين هي تأمين رضا الآلهة عن طريق تقديم القرابين وتأدية الطقوس، وإقامة الاحتفالات الدينية، وكان تقديم القرابين يتم على أيدي جماعة الكهنة، وقد كان للحبر الأعظم مكانة سياسية عالية، حتى أن قيصر 64 ق.م اختير رئيساً للدين الروماني، ومكنه منصبه هذا من السيطرة على الشؤون الدينية، وفي عصر الإمبراطور أغسطس 29 ق.م أغلق معبد جانوس مما يدل على نهاية الحرب، وفي العام الموالي جدد الإمبراطور 82 معبداً، وشيد معابد جديدة كان أعظمها معبد "أبولو" إله النور والثقافة، ونتج عن احتكاك اليونان بروما تعلم هذه الأخيرة أن تنسب ألقاب الشرف المقدسة إلى

(96) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 43-44.

(97) – Hyam Maroué, Libérés Publiques, 1^{ed}, Entreprise Universitaires d'Etude et de Publication, 1992, p. 14.

(98) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 18.

(99) – إسماعيل يحيى رضوان، المرجع السابق، ص 122.

الأفراد، وعبادة الإمبراطور الذي كان موضع تقديس في المدن الرومانية، والبلاد التي يسيطر عليها الرومان، وكان عيد الموتى الذي يقع في شهر فبراير من كل عام، هو عيد الأرواح، وكان يحتفل به في نطاق الأسرة غالباً أكثر مما يحتفل به في مكان عام⁽¹⁰⁰⁾.

ولما جاءت المسيحية انتشرت في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين البشر أمام الخالق، ومع بداية ضعف الإمبراطورية انتشرت بين مختلف طبقات المجتمع الروماني، وقد تعرض المسيحيون في بداية عهدهم إلى اضطهاد من قبل الساسة الرومان، غير أنهم أحدثوا رجة قوية في الإمبراطورية الرومانية، ويظهر تأثير المسيحية من خلال توحيد الآلهة، وعبادة آلهة واحدة على شاكلة آلهة المسيحيين، وعلى هذا الأساس كان الإصلاح الديني الذي بادر به الإمبراطور أورليان "Aurélien" (270-275) م حيث وحد الآلهة في عبادة الشمس، وهذا التوحيد للآلهة مهد الطريق لقسطنطين الذي اعترف بالمسيحية عام 313م، وأصبحت دينا تمارس شعائره كباقي الديانات الأخرى⁽¹⁰¹⁾.

وباعتناق قسطنطين الديانة المسيحية في بداية القرن 4 م أصبح للمسيحيين مركز مساو لمركز الوثنيين الرومان، وأصبحت للكنيسة سلطة مدنية، فأخذ المسيحيون على عاتقهم مهمة أباطرة الرومان السابقة في انتهاك الحرية الدينية، حيث شرعوا باضطهاد اليهود أولاً، عندما أصدر قسطنطين قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي يمارس عبادته علناً، أو يدعو نصرانيا إلى اليهودية، وبإحراق كل نصراني يهود، وفي عام 319 م جعل الإمبراطور ثيودوسيوس المسيحية الدين الرسمي للدولة، وبدأ اضطهاد الوثنيين حيث أصدر قانوناً عام 395 م يقضي بإعدام الوثنيين على إلحادهم، ومنعت عبادة الأوثان⁽¹⁰²⁾. وخلال هذه الفترة غيرت المسيحية مفاهيمها التي سادت في بداية ظهورها حيث كانت تنادي بحرية الاعتقاد، وأنه لا إكراه في الدين غير أن ذلك تغير لما أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية والأولى في الإمبراطورية، حيث منعت كل الديانات الأخرى واعتبرتها ديانات مارقة، وطرحت مسألة تقسيم الولاء بين السلطة الزمنية (القيصر)، والسلطة الدينية (الكنيسة)⁽¹⁰³⁾.

وقد كانت الكنيسة تحاسب الأفراد على آرائهم المعارضة لها، وأخذت السلطة الرومانية من جانبها في سن قوانين صارمة ضد الوثنيين المارقين الذين لا يعتنقون ما تراه السلطة الدينية، وفي عام 508 م، حظرت الإمبراطورية المناقشة في القضايا الدينية، وكل من يعارض ما تقرره السلطة الدينية أو يناقشه يتعرض لحكم بالنفي، كما حظرت على اليهود فتح معابد جديدة لهم، أو الزواج من المسيحيات، ويعاقب بالإعدام كل من يهود مسيحي⁽¹⁰⁴⁾.

(100) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 91-93.

(101) – ياسين فوزي بوللوي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008، ص 129-136.

(102) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 44-45، 176.

(103) – ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 136.

(104) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 45.

وهكذا يمكن القول أن العصور الرومانية شهدت أفضع حالات الانتهاك لحرية العقيدة خاصة بعد انتشار المسيحية التي شكلت قلق لأباطرة روما مما دفعهم إلى مقاومة تعاليم الكنيسة واضطهاد أتباعها⁽¹⁰⁵⁾، حيث رغم الاختلاف الذي نلمسه عند المؤرخين فيما يخص المسيحية في بدايتها إلا أنه يوجد إجماع على أن أتباع المسيح لحقهم الكثير من الاضطهاد، والتنكيل مع الإمبراطور "تيباروس"، وبعده مع "نيرون" (64م)، و"تراجان" (106م)، و "ديسيوس" (249م)⁽¹⁰⁶⁾، و"دوقليانوس" (305م)، الذي وصل الأمر به إلى اضطهاد المسيحيين، وأصدر أوامر بهدم كنائسهم، وإحراق كتبهم المقدسة واعتبارهم مدنسين، كما أسقط عنهم حقوقهم المدنية، ثم اعتبر نفسه إلههم، وأمر بعبادته، وتأليهه ونتيجة لرفضهم ذلك أمر بإحراقهم على نار بطيئة، وهلك فيها الكثيرون، لذلك سمي هذا العهد بعصر الشهداء عند المسيحية⁽¹⁰⁷⁾.

ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية

لم يعبد المصريون القدامى إلها واحداً، وإنما كان لكل مدينة إله يحميها، ثم تطورت دياناتهم، فاشتركوا في تقديس بعض المعبودات كإله الحرب، إله الحب، إله الشمس، واعتقدوا أن الإله يظهر لعباده في شكل واضح، وكان الأكثر شيوعاً أن يتصوروا الإله في هيئة حيوان، ثم عبد المصريون النيل لأنه يهب مصر الحياة، كما عبدوا الأجرام السماوية مثل إله الشمس ويدعى (رع) الذي اعتبر في وقت ما الإله الأعظم الذي يسيطر على كل البشر⁽¹⁰⁸⁾.

ولما انتقلت عاصمة الدولة إلى "طيبة" عبد المصريون الإله "أمون رع" ورفعوا مكانته فوق كل الآلهة، وأقاموا له المعابد في جميع البلاد، وتركوا بذلك عبادة إله الشمس إلا أن كهنة عين شمس أخذوا ينشرون أفكار ضد "أمون رع" ويدعون لعبادة إله الشمس وعندما تولى "أمنحتب الرابع عشر" البلاد أمر بتشديد معبد ضخم لإله الشمس، ونشر العقيدة الخاصة بهذا الأخير، ثم أمر أن تكون عبادة "آتون" هي الدين الرسمي للدولة، وأن يتركوا ما عداه من الآلهة⁽¹⁰⁹⁾.

وقد فرض الملك عبادة "آتون" وتقديسه، وألغى جميع الأعراف المتعلقة بتقديس وطقوس غيره من الآلهة⁽¹¹⁰⁾، لدرجة أن كل فرد دخل "أمون" في اسمه كان عليه تغييره، وهو ما فعله الملك نفسه، حيث تبرأ من اسمه "أمون حتب" وأصبح اسمه "أخن آتون"، وصيغت لآتون ترانيم تعبدية وتسابيح تشيد بقوته واعتبروه الحاكم للعالم بأكمله، وكان هذا الدين يرمي للقضاء على فكرة تعدد الآلهة⁽¹¹¹⁾.

وقد ادعى "أخن آتون" الألوهية، وبعد وفاة هذا الأخير قامت حركة تهدف لإعادة ديانة "أمون"، وحاول خلفه مقاومة هذه الحركة فكان مصيره العزل، ثم جاء "توت عنخ آمون"، الذي ألغى ديانة

(105) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(106) - ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 131.

(107) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(108) - أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 120-121.

(109) - أحمد إسماعيل يحي، المرجع نفسه، ص 121-122.

(110) - العربي بن الشيخ، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007، ص 85.

(111) - أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 122.

"آتون" كديانة رسمية للدولة وأعلن حرية العبادة واعتنق عبادة "آمون"، وغير اسمه وانتقل إلى طيبة التي عادت العاصمة إليها، واستردت عبادة "آمون" مكانتها. أما في عهد ملوك الأسرة التاسعة عشرة فقد انتشرت عبادة الإله "ست" وعبدت الحيوانات، واعتبرت آلهة، وشيدت لها معابد خاصة. أما في عهد الإغريق دخلت لمصر عبادة الأبطال وكان لقدماء المصريين قبور يحجون إليها ويقدمون لها، وتلاشت كل هذه المعبودات عندما أدخل "بطليموس الأول" إلهه الجديد باحتفال بهيج وراجت عبادته وأصبح إله لكل المصريين⁽¹¹²⁾.

ويرى علماء التاريخ أن الدولة الفرعونية القديمة قد قامت عام 3200 ق.م وكان الحكم فيها ملكي، يقوم على فكرة ألوهية الملك المتمثل في فرعون، وبالتالي لم يتمتع الأفراد بحرياتهم بل كان عليهم طاعة الملك، وفي الدولة الفرعونية الوسطى (2134 ق.م زالت فكرة الملك الإله الذي لا يحاسبه البشر، نتيجة الثورة الشعبية⁽¹¹³⁾، أما في الدولة الفرعونية الحديثة (1570 ق.م عاد الحكم إلى ما كان عليه في القديم، ولقب الحاكم بالفرعون، واجتمعت في يده السلطات الدينية والزمنية وأدعى الألوهية وهو ما ورد في قوله تعالى: «أنا ربكم الأعلى»⁽¹¹⁴⁾.

وبالرجوع إلى الآيات القرآنية يتبين أن حرية العقيدة لم تكن مكفولة للأفراد إلا في حدود ما يسمح به فرعون، ودليل ذلك ما ورد في القرآن عندما أعلن السحرة إيمانهم برب موسى، قال لهم فرعون كما جاء في قوله تعالى: «قال أنتم له قبل أن أذن لكم»⁽¹¹⁵⁾. فتعرضوا لعذاب شديد كما بينه قوله تعالى: «لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين»⁽¹¹⁶⁾.

وهكذا نتيجة لكون السلطة المطلقة كانت لفرعون، لم يكن الأفراد يتمتعون بالحقوق والحريات إلا ما يقرره لهم فرعون. وكان هذا حال كل العصور التي مرت بها مصر سواء العصر الفرعوني، أو حكم اليونان البطالمة، أو العصر الروماني حتى دخول الإسلام⁽¹¹⁷⁾.

ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت أن الدين لدى المصريين القدامى يمثل محور الحياة وهو ما انتبه له الإسكندر المقدوني، لما دخل مصر بلباس الكهنة المصريين وصلى في معبد الكرنك، وذبح القرابين للآلهة، فاحترمه المصريون، ورحبوا به في بلادهم مع أنه كان أجنبيا وغازيا لأرضهم⁽¹¹⁸⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن مصر الفرعونية قد عرفت حرية العقيدة، فقد روى هيرودوت أن أحد ملوك مصر وهو "أمازيس" سمح لليونانيين إقامة معابد خاصة بهم يمارسون فيها طقوسهم الدينية

(112) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع نفسه، ص 122-124.

(113) – لقد تعرضت مصر في نهاية الدولة الفرعونية الوسطى لغزو الهكسوس. ووقت خلال هاته الفترة أحداث قصة سيدنا يوسف عليه السلام، وقد تغير حال الشعب لما آلت الوزارة إليه، وبعد وفاته اشتد ظلم الهكسوس للمصريين، فثاروا على حكمهم وعاد الحكم مرة أخرى وطني فرعوني وهو بداية الدولة الفرعونية الحديثة أنظر في ذلك:

- هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 46-49.

(114) – سورة النازعات، الآية (24).

(115) – سورة الشعراء، الآية (49).

(116) – سورة الأعراف، الآية (124).

(117) – خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 62.

(118) – ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 37.

الخاصة، دون تدخل أو رقابة تفرض عليهم، وكان "أمازيس" محبا لليونانيين فقد وهب للوافذين منهم إلى مصر مدينة "نوقراطيس" ليسكنوها، أما الذي لم يرغبوا في الاستقرار فيها بل يفيدون إليها للسياحة فحسب فقد أعطاهم أراض حتى يقيموا عليها معابد وهياكل لألهتهم، وكان أكبر هذه المعابد وأشهرها معبد "الهيليونيوم" (119).

وقد كان للمصريين فتوحات كبيرة، وعلى قدر سعتها اتسعت صدورهم لمختلف العقائد فتركوا لكل إقليم حريته في تقديس ما يشاء، واتخاذ ما يشاء من الرموز الموضعية، وامتدت روح التسامح هذه لمدارسهم الفلسفية الدينية التي عملت على التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات بافتراض ارتباطها ببعضها البعض (120).

وعند ظهور المسيح عليه السلام دخل الشعب المصري النصرانية، وترك المعتقدات القديمة إلا بعض الطقوس كتقديم عروس النيل التي أبطلها الإسلام (121).

ومن كل ما تقدم نستخلص أنه لا توجد حضارة تخلو من معابد، ودور معينة، يجتمع فيها الناس للعبادة وممارسة الشعائر والطقوس الدينية وهو ما يتفق عليه علماء الأنثروبولوجيا والحضارة والتاريخ وتتجلى أهمية العامل الديني في التراث الفكري والديني في الحضارات القديمة في شكل مخطوطات، وأساطير، ونقوش (122).

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى

إن الحديث عن حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه المرحلة، يتطلب بيان وضع هذه الحرية في كل من الحضارتين الأوروبية والإسلامية لأن هاتين الحضارتين تجسدان مرحلة العصور الوسطى، وتقومان في أساسهما على الرسالتين السماويتين: المسيحية والإسلام. لذا سنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية

لا يوجد هناك اختلاف في أن ظهور المسيحية كان حدثاً تاريخياً كبيراً في العصور الوسطى وفي هذه الحقبة التاريخية، كان الاهتمام منصبا حول الموضوعات الدينية، أما المواضيع السياسية فكانت تعالج في علاقتها بالسلطة الدينية وممثلها، وقد انتشرت المسيحية في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين الأفراد أمام الله (123).

وقد ساعد انتشار الدين المسيحي في أوروبا على تلطيف العلاقات بين الممالك الأوروبية وعلى تشكيل أسرة أوروبية مسيحية، تحت الزعامة الروحية الباب الكاثوليكي، وعلى الرغم أن المسيحية كانت ديانة تبشر بالمساواة، وتتضمن الكثير من المبادئ الإنسانية، فإنها مع ذلك كانت عقبة في سبيل نشوء

(119) - محمد السعيد عيد الفتاح، المرجع السابق، ص 48.

(120) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 10.

(121) - العربي بن الشيخ، المرجع السابق، ص 90.

(122) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 28.

(123) - ياسين فوزي بوللو، المرجع نفسه، ص 129.

وتطور القانون الدولي، نظرا لأن استناد العلاقات الدولية في ذلك الوقت إلى الرابطة المسيحية دفع الأسرة الأوروبية المسيحية إلى رفض الاعتراف بالشعوب غير المسيحية ولعل أوضح دليل على ذلك الحروب الصليبية⁽¹²⁴⁾.

وفي سنة 1493م قام البابا "الإسكندر السادس" بتقسيم الأراضي التي كانت قد اكتشفت بين إسبانيا والبرتغال بصفته ممثل الله على الأرض، « له حق التصرف في تلك الأجزاء من الكرة الأرضية »⁽¹²⁵⁾. وبذلك كانت روح السيطرة على العالم ما اتسمت به تعاليم الكنيسة.

وقد وضع القديس بولس أصول الطاعة الواجبة للحكام من خلال رسالته التي وجهها للرومانيين L'Epître aux Romains، حيث ربط بين طاعة الله وطاعة السلطة الزمنية القائمة على خدمة الله، ومن يرفض سلطة الحاكم يكون كمن يرفض سلطة الله، ويقول القديس بولس كما جاء في توراة القدس « أنتم أيها الخدم، اخضعوا لسادتكم بكل مهابة، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لأولي العنف أيضا »⁽¹²⁶⁾.

وقد غلبت فكرة القانون الطبيعي الصبغة الدينية، وأرادت الكنيسة تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية لتمكين سلطان البابا على سلطان الملوك⁽¹²⁷⁾، وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي الرواقية التي تبناها رجال الكنيسة أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها المسيحية في العصور الوسطى، ولذلك نادى المسيحيون بالمساواة بين الأفراد فالطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أرجاء العالم⁽¹²⁸⁾.

ولقد اشتد الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بسبب التنارع على السلطة من جهة، ومن جهة أخرى اشتدت سيطرة الإقطاع على الشعب، وأصبح الفرد مجرد عبد للكنيسة، ولأمراء الإقطاع، وأصبح محروما من أية حقوق أو حريات فردية⁽¹²⁹⁾.

ولعل ما ميز أوربا في هذه الفترة فيما يتعلق بحرية العقيدة فقدانها لكل مظهر من مظاهر التسامح الديني، فبعد أن انتهى المسيحيون والكنيسة من القضاء على غير المسيحيين بدأوا باضطهاد المسيحيين أنفسهم الذين يعارضون مذهب البابا في روما وهو المذهب الكاثوليكي كما حدث مع الألبين في جنوب فرنسا حيث اتهمهم البابا "إينوشنتي" بالكفر، وأعلن عليهم الحرب فقتل منهم 20 ألف دون أن يستثنى النساء والأطفال والقساوسة وكان ذلك عام 1208م، مما أدى إلى قيام ما عرف بمحاكم التفتيش على يد البابا "جريفوريوس التاسع" في مدينة تولوز الفرنسية في عهد لويس التاسع ملك فرنسا، حيث قرر رجال الكنيسة الكاثوليكية بعد اجتماعهم إنشاء محكمة يمثل أمامها كل من أتهم في دينه الكاثوليكي وكل من كان على دين أو معتقد مخالف لجماعة الكاثوليك مثل اليهود والبروتستانت، وقد

(124) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 64.

(125) - محمود اللبابيدي، «نظام الإسلام السياسي»، في مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957، ص 786.

(126) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(127) - وهيبه حبوش، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشريعة الإسلامية، رسالة

ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 16.

(128) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(129) - وهيبه حبوش، المرجع السابق، ص 17.

أثارت هذه المحاكم الرعب في أوروبا بأكملها، حيث تم إنشاؤها في إسبانيا كذلك لاضطهاد بقايا المسلمين فيها، والذين تعرضوا للتعذيب والقتل⁽¹³⁰⁾.

ولقد أدت مفاصد الكنسية الكاثوليكية في روما، وتعسفها في استخدام سلطتها الدينية إلى ظهور حركة تطالب بالإصلاح الديني في أوروبا المسيحية⁽¹³¹⁾، كما دعت إلى إقرار الحريات السياسية، وتحرير المجتمعات من سلطة البابا والكنسية، ومن سلطة الحاكم الإمبراطوري⁽¹³²⁾.

وهكذا فقد انقسمت الدول الأوروبية إلى قسمين فريق يضم الدول الموالية للكنيسة ويدافع عن مصالحها، ويعمل على إبقاء الوحدة المسيحية الكاثوليكية والفريق الآخر يناضل في سبيل الحرية الدينية والاستقلال عن النفوذ الكنسي، ودخل هذان الفريقان في حروب دينية متواصلة، ومن أهم التطورات التي أنجزت على هذا الانقسام:

- اتفاق الأمراء المسيحيين على حصر القضايا الدينية في الإطار المحلي الوطني

- تنظيم العلاقات الخارجية على أسس علمانية⁽¹³³⁾.

ولقد تبنت الدول الأوروبية أول مرة في معاهدة الصلح المشهورة بمعاهدة أوجيزبرج سنة 1555 مبدأ تبعية المواطن لدين حاكمه الذي أصبح أساس النظام الأوروبي بعد معاهدة وستفاليا⁽¹³⁴⁾، والتي وقعت فيها جميع الدول الأطراف على مبدأ كل من يحكم يحدد ديانة رعاياه، بحيث يمنع على أي دولة أخرى التدخل في هذا الأمر، وينظر حالياً لهذا المبدأ على أنه البذور الأولى التي أرست مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول⁽¹³⁵⁾، «وهكذا لم تعد العلاقات الخارجية بين تلك الدول تستند إلى رابطة الوحدة الدينية وإنما أصبحت تحكمها فكرة السيادة التي تتمتع بها كل دولة من تلك الدول»⁽¹³⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن نضال الشعب الإنجليزي في ثورته ضد الملك "جون" والتي انتهت بتوقيع الملك على ما يسمى بالعهد الأعظم (الماجنا كارتا) في عام 1215م، قد استمر حتى أصبح الملك يملك ولا يحكم، وقد أثرت هذه الأحداث في المجتمع الفرنسي لذلك منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تظهر في فرنسا كتابات سياسية ضد النظام الاستبدادي، وتدافع عن حقوق الأفراد وحرياتهم، وسمي هذا العصر الذي أنتج هذا الفكر بعصر الأنوار⁽¹³⁷⁾.

(130) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 60-61، 176.

(131) – مجيد خذوري، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني-، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 78.

(132) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61.

(133) – حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 65.

(134) – حمادو الهاشمي، المرجع نفسه، ص 66.

(135) – Henry Kissinger, La nouvelle puissance américaine, traduit par odile Demange, Fayand, Paris, 2003, p.263.

(6) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 66.

(137) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61-62.

وقد شهدت أوروبا في أواخر العصور الوسطى ظهور الثورة الصناعية، والكشوفات الجغرافية، واتساع التجارة، وكثرة المدن مما أدى إلى بداية زوال النظام الإقطاعي وبدء نمو الطبقة الوسطى التي تبنّت الديمقراطية السياسية ومنها حقوق الإنسان وحياته⁽¹³⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أن أوروبا عانت من الإرهاب، والقمع الفكري، وتعد فترة القرون الوسطى خير مثال على ما عانتها هذه الشعوب من القمع باسم الكنيسة التي كانت تفرض رأيها بالقوة باسم الدين، كما طبقت عقوبات قاسية على كل من يخالف رأيها، و كانت تهدد بالإعدام كل من يعتنق دنيا غير المسيحية أو يرفض اعتناق النصرانية⁽¹³⁹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية

جاء الإسلام في أوائل القرن 17 م كآخر رسالة سماوية، وباعتباره دينا عالميا كان من البديهي أن يتناول مسألة حقوق الإنسان وحياته، ويجعلها من الموضوعات الجوهرية، وكان موقفه هذا بمثابة فتح جديد في تاريخ البشرية حيث أزال فكرة الاعتقاد بالوهية الأفراد الذين أضفوا على أنفسهم صفات القدسية، ورفع عن الناس المعاناة مما أشعرهم بالكرامة الإنسانية وكان له الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية، ووضع الأساليب التي تمكن الأفراد من ممارسة حقوقهم وحياتهم⁽¹⁴⁰⁾.

لذا فالإسلام هو الدين الأول الذي ضمن للناس بغض النظر عن ألوانهم، وألسنتهم، وأديانهم حرية الاعتقاد بعد أن كانت الشعوب تدين بدين ملوكها مجبرة⁽¹⁴¹⁾. وقد أقرها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة⁽¹⁴²⁾. وعمل على صيانتها وحمايتها لأبعد الحدود⁽¹⁴³⁾، واشترط للدخول فيها دخولا صحيحا أن يكون على أساس من الحرية والاختيار، فالحرية شرط أساسي بإجماع المسلمين لصحة الإسلام⁽¹⁴⁴⁾.

وقد بلغت الشريعة الإسلامية في إقرارها لحرية الاعتقاد الحد الذي تجاوزت بها مرتبة الحقوق لما اعتبرتها ضرورات إنسانية لا يجوز التنازل عنها⁽¹⁴⁵⁾. وبذلك وصلت رعاية الإسلام لهذه الحرية مستوى رفيعا لم يصله تشريع غيره قديما وحديثا، ولم يعرف له مثيل في القارات الخمس ولم يحدث أن إنفراد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

(138) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع نفسه، ص 62.

(139) - صالح بن عبد الله الراجحي، المرجع السابق، ص 108.

(140) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 54.

(141) - يوسف حسين، "حقوق الإنسان الأساسية" في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 62.

(142) - صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، في مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد 1، 2003، ص 143.

(143) - شهاب سليمان عبد الله، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص 104.

(144) - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 138.

(145) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 56.

(146) - محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى)، ص 75.

إن الإسلام الذي أقر حرية المعتقد يقر أصالة بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبناء المعابد لارتباط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالأصل الأول، والأساسي وهو مرتبط أيضاً بالاعتراف بشرعية الآخرين، مرتبط بالتعايش السلمي الذي يدعوا إليه الإسلام، ومرتبط بالأمن والحماية التي أعطى المسلمون عليها عهوداً لغيرهم، وأي خلل في ذلك يكون بعيداً عن تعاليم الإسلام وروحه⁽¹⁴⁷⁾.

وعليه فإن إقرار حرية الاعتقاد والتي تعتبر الأصل والأساس يستتبع بالضرورة إقرار حرية ممارسة الشعائر الدينية بحيث لا يجوز فصل إحداها عن الأخرى، مما يعني تكاملهما حيث أن ثانيهما تمثل مظاهر أولاهما، باعتبارها انتقالاً بالعقيدة من مجرد الإيمان الداخلي إلى التعبير عنها عملياً⁽¹⁴⁸⁾.

لذلك عرفت حرية العقيدة في الفقه الإسلامي بأنها: «ترك الاختيار لكل إنسان في التدين، بأي دين شاء، وإقامة شعائر ذلك الدين بالكيفية المقررة فيه، بما يتفق مع عقيدته، وهذا يستتبع احترام بيوت العبادة»⁽¹⁴⁹⁾.

وتقوم حرية الدين أو المعتقد في الإسلام على ثلاثة عناصر أساسية:

1- منع الإكراه على اعتناق عقيدة معينة:

يلزم الإسلام أتباعه، والدعاة إليه احترام حق الغير في اعتقاد ما شاء، والعمل طبقاً لعقيدته، وينكر منطق العنف المادي أو الإكراه المعنوي كأساس، أو سبيل لدعوة الناس لاعتناقه⁽¹⁵⁰⁾. فقد أقر الإسلام لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه من أحد، فليس لأحد أن يحمل غيره على ترك عقيدته أو يحمله على اعتناق غيرها، أو يمنعه من ممارسة شعائر عقيدته⁽¹⁵¹⁾، ذلك أن القرآن الكريم أقر هذه الحرية صراحة، ومنع الإكراه على اختيار المعتقد، وأساس ذلك قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽¹⁵²⁾.

ومعظم أئمة التفسير يرون أن سبب نزول هذه الآية ما أخرجه ابن جرير الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما- قال: قلت نزلت: «لا إكراه في الدين» في رجل من النصارى من بني سالم يدعى "الحصين" كان له ابنان، وكان هو مسلماً، فقال للنبي (ص): «ألا استكرهتهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية، وفي رواية أخرى: أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي (ص) فقال: «يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر». فنزلت هذه الآية فخلاهما⁽¹⁵³⁾.

(147) - قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003، ص 102.

(148) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 140.

(149) - وهبة الزحيلي، «الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 46.

(150) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 105.

(151) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 92.

(152) - سورة البقرة، الآية (256).

(153) - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص

وقد تناولت العديد من الآيات حرية الاختيار منها قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽¹⁵⁴⁾، وقوله تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»⁽¹⁵⁵⁾. وقوله عز وجل: «ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»⁽¹⁵⁶⁾.

والإكراه في الدين لا يجوز للأسباب التالية:

- 1- النص الصريح مثل قوله: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽¹⁵⁷⁾.
 - 2- الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ولا ابتلاء دون حرية الاختيار.
 - 3- تنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها من حيث كونها عنصراً نفسياً من المحال تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه، فالإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء⁽¹⁵⁸⁾.
 - 4- الإكراه على الدين يقهر النفس البشرية ويذلها، ويقتل الشخصية الإنسانية بعد تحطيمها، ويورث في القلوب الأحقاد والضغائن.
 - 5- الإكراه على الدخول في الإسلام يؤدي إلى خلق مجتمع مكره على إتباع منهج لا يعتقده بقلبه، بل أقربيه فحسب بجوارحه الخارجية، وهذا يعني تكوين أفراد منافقين، مما فيه خطورة على أمن الدولة الإسلامية، لأن ولاء هؤلاء الأفراد لن يكون للدولة الإسلامية وإنما لأعدائها⁽¹⁵⁹⁾.
- وهكذا استقر في التاريخ واقع البعد عن الإكراه على الإسلام، «وقد روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله تعالى بعث محمد (ص) بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إلي قريب، قال عمر: اللهم أشهد، ثم تلا: «لا إكراه في الدين»»⁽¹⁶⁰⁾.

2- تفكير غير خاضع للتقليد:

إن الأساس في الاعتقاد هو الاقتناع العقلي القائم على التفكير، لذا فالقرآن يعتمد في إقناع الناس بالإسلام على استشارة تفكيرهم، قال تعالى: «قل أنظروا ماذا في السموات والأرض»⁽¹⁶¹⁾. وقوله: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»⁽¹⁶²⁾، ويقول الإمام محمد عبده: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به»⁽¹⁶³⁾.

(154) – سورة الكهف، الآية (29).

(155) – سورة الغاشية، الآية (21-22).

(156) – سورة يونس، الآية (99-100).

(157) – سورة يونس، الآية (99).

(158) – محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987،

ص 116.

(159) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 16-17.

(160) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 146-147.

(161) – سورة يونس، الآية (101).

(162) – سورة محمد، الآية (24).

(163) – محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 78.

وقد نهى الإسلام على تقليد الآباء والأجداد وأصحاب السلطة والنفوذ تقليداً أمياً⁽¹⁶⁴⁾، حيث قال تعالى: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ»⁽¹⁶⁵⁾ وقوله عز وجل: «وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»⁽¹⁶⁶⁾.

3- أن يكون حراً بمقتضى دينه:

فلا يمنعه اضطهاد من الظهور بدينه، وإقامة شعائره⁽¹⁶⁷⁾، وقد بلغ التشريع الإسلامي الغاية في تقرير الحرية الدينية للناس عامة مسلمين وغير مسلمين من أهل الكتاب –اليهود والنصارى- وكفل لهم حرية ممارسة شعائر، وطقوس دياناتهم، رغم إدانته للانحرافات التي وقع فيها أهل تلك الديانات⁽¹⁶⁸⁾، وبذلك ففي البلاد الإسلامية للمشرك البقاء على شركه، وللإهودي حرية ممارسة شعائره والتمسك بعقيدته، وللمسيحي كذلك من غير اعتراض من أحد، سواء أدى شعائره بطريقة سرية أو علنية، وله أن يتعلم بمدرسته ما يشاء ويكتب ما يشاء، ويقارن بين عقيدته وغيرها من العقائد لكن ذلك كله في حدود النظام العام للدولة الإسلامية⁽¹⁶⁹⁾، ومراعاة شعور المسلمين.

وقد حرص الرسول (ص) على تطبيق هذا المبدأ عملياً بنفس مضمونه المقرر نظرياً، وهو ما قد تم بالفعل سواء في عهد الرسول (ص) أو بعده، والأمثلة عديدة على ذلك منها ما جاء في كتابه لنصارى نجران، وعهد عمر بن الخطاب لأهل البلقاء⁽¹⁷⁰⁾.

ولقد قرر الإسلام لحماية حرية العقيدة طريقتين:

1- إلزام صاحب العقيدة نفسه على حماية عقيدته، والدفاع عنها، حتى ولو اضطر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر إذا عجز عن حماية نفسه⁽¹⁷¹⁾، لقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا: فِيهِمْ كُنْتُمْ، قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا، فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصْرًا.»⁽¹⁷²⁾.

2- إلزام الناس على احترام حق الغير في اعتقاد ما شاءوا، وترك ما يريدون، فليس للإنسان أن يكره غيره على تغيير عقيدته، واعتناق عقيدة معينة، أو إيذائه بسبب أدائه لعبادته⁽¹⁷³⁾.

وهذه الطريقة الثانية تؤكد أن الإسلام قد كفل حرية ممارسة الشعائر الدينية وعمل على حمايتها من خلال إلزام الناس على عدم إيذاء الشخص بسبب أدائه لعبادته واحترام حقه في ذلك.

(164) – وهبة الزحيلي، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، المرجع السابق، ص 38.

(165) – سورة الزخرف، الآية (22).

(166) – سورة البقرة، الآية (170).

(167) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 139.

(168) – عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990، ص 123.

(169) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138.

(170) – ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979، ص 448.

(171) – عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى)، ص 339.

(172) – سورة النساء، الآية (97).

(173) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138-139.

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث

تعد الحرية الدينية أول الحريات التي أعتُرف بها للإنسان في العصر الحديث، فحركة الإصلاح الديني للتححرر من نير الكنيسة الكاثوليكية قادت إلى حروب واضطهادات كثيرة أدت في النهاية إلى الأخذ بحرية الفرد في الاعتقاد بدين أو بمذهب يؤمن به وحرية في مباشرة شعائره الدينية، ومن أهم تلك الحروب حرب الثلاثين عاما التي انتهت بإبرام معاهدة وستفاليا عام 1648م⁽¹⁷⁴⁾.

وتعد هذه المعاهدة الأولى من نوعها لمعالجة بعض جوانب حقوق الإنسان، حيث تناولت حرية ممارسة العبادات داخل أقاليم الدول الموقعة على الاتفاقية⁽¹⁷⁵⁾.

وفي الحقيقة لم يكن القانون الدولي الوضعي يعرف شيئا عن حرية المعتقد قبل القرن (16) م، وهذه الحرية لم تتأكد إلا في القرآن (19) م، في شكل امتيازات للمسيحيين في دول عديدة على رأسها تركيا، وغاية ما سجلوه كتاب القانون الدولي الوضعي الأوائل حول هذه الحركة أن الاختلاف في الدين لا يجب أن يكون سببا لمشروع في إشعال الحروب دون أية إشارة لهذه الحرية في مؤلفاتهم، وفي القرن (17) م، نشأت حرية الاعتقاد في أمريكا الشمالية وعلى الخصوص في مستعمرة "Rhode island" في حين يمكن الإشارة إلى فعل التسامح في أوروبا الذي بدأ يسود بريطانيا باعتباره شكلا بسيطا لحرية ممارسة الشعائر الدينية، ويعود الفضل في تهيئة الجو لميلاد هذا المبدأ إلى فلاسفة القرن (18) م، وخاصة في فرنسا، وهكذا أعلنت الثورة الفرنسية (1789م) وبالتزامن مع إعلان الاستقلال الأمريكي للمرة الأولى في تاريخ أوروبا حرية المعتقد بجميع أثارها، ومما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في مادته العاشرة:

«Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre Public...»⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تأثر واضعو الإعلان -كما سبق القول- بفلاسفة القرن (18) م، وفي طليعتهم جون لوك، وجان جاك روسو، وفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم فولتير مونتيسكو، واستمدت الثورة الفرنسية مفاهيمها من مبادئ وأفكار هؤلاء الفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة والعقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية⁽¹⁷⁷⁾، فقد اعتبر كرومويل هذه الحرية أساسية من قواعد الدستور الذي أراد أن يضعه، بينما

(174) - أنظر:

- مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

- علي خليل إسماعيل الحديثي، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999، ص 28.

(175) - سهيل حسين الفتلاوي، حقوق الإنسان - موسوعة القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 37.

(176) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 203.

(177) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 138.

يعلن فاتنيل وهو من أنصار مدرسة القانون الطبيعي أن الحرية الدينية هي حق طبيعي وغير قابل للاعتداء عليه⁽¹⁷⁸⁾.

ونظرا لأن فلاسفة القرن (18)م قد انتصروا على الاستبداد السياسي الذي كان يمثلته الملوك، والأباطرة، والاستبداد الديني الذي كانت تمثله الكنسية فقد أصبح شعارهم: «أقتلوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»، وفي مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين، تبلورت فلسفة حقوق الإنسان الغربية، ويمكننا أن نجمل أهم ما انتهى إليه الفكر الغربي في هذه المسألة في:

1- الدين صلة روحية بين العبد وخالقه، ولا علاقة له بالتشريع، والتربية، والفن؛

2- سيطرة العلمانية أو اللادينية أو فصل الدين عن الدولة في جميع مناحي الحياة؛

ولقد أشار صراحة إعلان الثورة الفرنسية 1789م: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب أرائه، حتى الدينية، شرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون»، وبذلك أخضع الفكر الغربي ممارسة الشعائر الدينية لشرط عدم الإخلال بالنظام العام، وجعلها في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام، وكان من المنطقي أن يتطور مفهوم حرية المعتقد على أساس أن هذا المفهوم جزء من الفلسفة العامة لحقوق الإنسان، فأصبح يعني: «حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء أو ألا يكون مؤمنا بأي دين»⁽¹⁷⁹⁾، كما يعني: " أن الفرد حر في اعتقاد أي دين يشاء، وحر في ممارسة الشعائر الدينية، وحر أيضا في تغيير ديانته"⁽¹⁸⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن معاهدة فيينا لعام 1815م تعتبر خطوة هامة إذ أنها ضمنت الحرية الدينية، ولئن كانت معاهدة فرساي 1919م قد جعلت من حماية الإنسان التزاما على الدول المنهزمة دون المنتصرة، فإن النظام الذي جاءت به كان له أثر هام فيما يتعلق بحماية الإنسان في بعض الدول من خلال معاهدات الصلح، أو ما يسمى بمعاهدات الأقليات التي نظمت قواعد مساواة الأقليات مع الأغلبية أمام القانون، وكفالة الحرية الدينية، وممارسة العادات والتقاليد⁽¹⁸¹⁾.

وبذلك أقرت معاهدات الأقليات التي أبرمت في ظل عصبة الأمم حق الأقلية في التمتع بحرية الدين، أو المعتقد في إطار من التسامح الديني، ومثال ذلك النص على حرية العقيدة للأقلية اليهودية في بولندا، وكذلك الأقلية غير المسلمة في تركيا، ومن جهتها نصت المادة 2/2 من اتفاقية فرساي على حق الرعايا البولنديين في التمتع بممارسة الديانة والعقيدة الخاصة بهم، ولكن بشرط ألا يخل ذلك بالنظام العام، وحسن الآداب⁽¹⁸²⁾.

(178) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عيد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

(179) - محمد دراجي، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامه المحافظة على الدين"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 141-142.

(180) - Hyam Maroue, op. cit, p. 72-73., voir aussi :

- Robert Charvin, Jean-Jacques Sueur, Droits de l'homme et libertés de la personne, 2^{eme} édition, Litec, 1997, p. 201.

(181) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 48-49.

(182) - تنص المادة الثانية من المعاهدة على:

ونتيجة لإصرار الأمريكيين على ضرورة بناء السلم على مبدأ احترام حقوق الإنسان، فقد اهتم الرئيس فرانكلين روزفلت بحقوق الإنسان على نحو ما جاء في الرسالة التي بعث بها إلى الكونغرس الأمريكي في 06 جانفي 1941م، ومن بين ما جاء فيها حرية كل شخص في التعبير الإلهي⁽¹⁸³⁾.

ويمكن القول أن حرية المعتقد أو الدين في الفكر الغربي الحديث أصبحت تدور حول:

1- حق الفرد في اعتناق أي دين أو مذهب أو عقيدة جديدة أو قديمة دون تدخل الدولة وهو ما يترتب عليه الحياد المطلق للدولة في مسائل العقائد والأديان من جهة، وإعطاء الحرية التامة للكنيسة في التنظيم، ووضع قواعدها الداخلية بشرط عدم تعارضها مع النظام العام من جهة أخرى⁽¹⁸⁴⁾، وعدم تدخل الدولة في الجانب الروحي هو ضمان لمختلف الديانات المعترف بها⁽¹⁸⁵⁾، وعليه فإن حق الاعتقاد يتضمن مبدأ الحياد الذي يترتب على الدولة اتجاه الاعتقادات المعنوية، حيث أن هذا الواجب يستطرد كل مقاربات سلطة الدولة حول شرعية الاعتقادات الدينية⁽¹⁸⁶⁾.

2- حرية ممارسة الشعائر، والطقوس الدينية داخل أماكن العبادة وخارجها؛

3- الحرية في التعبير عن العقيدة والديانة، والدعوة لها ضمن أسس حرية الرأي؛

4- حرية الشخص في ترك دينه وتغييره بدين آخر، أو ترك الدين مطلقا إلى الإلحاد؛

5- عدم إجبار الأطفال على اعتناق دين الأبوين؛

6- عدم التمييز بين الناس بسبب دياناتهم أو اعتقاداتهم تطبيقا لمبدأ المساواة؛

7- فصل الدولة عن الدين الذي ينحصر في العلاقات الشخصية⁽¹⁸⁷⁾.

وسنتناول فيما يأتي أهم المواثيق الدولية والإقليمية (الفرع الأول)، وكذا بعض الدساتير التي كرس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية (الفرع الثاني).

«Tous les habitants de la Pologne auront droit au libre exercice, tant Public que privé de toute foi religion ou croyance, don't la Pratique ne sera pas incompatible avec l'ordre Public et les bonnes moeurs».

(183) – أنظر في ذلك:

- عمار رزيق، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة قسنطينة، 1998، ص 12.

- نعيمة غالية، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية -التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية-"، في مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد 2، 2007، ص 164.

(184) - Robert Jacques, Libertés et droit Fondamentaux, 5^{ème} édition, Dalloz, 1994, p. 284.

(185) – Idem, p. 286.

(186) – Frédéric Sudre, Droit européen et international des droit de l'homme, 9 édition, puf, p. 511.

(187) – محمد دراجي، المرجع السابق، ص 142.

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية والإقليمية

لقد عُنيت المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية بحقوق الإنسان وحرياته العامة ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باعتباره من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها والاعتراف بها، لذا سنتعرض لهذا الحق في كل من المواثيق العالمية ثم الإقليمية فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية

هناك العديد من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان تناولت الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعضها:

1- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945م:

يعد ميثاق الأمم المتحدة الوثيقة الدولية الأولى، ذات الطابع العالمي أو شبه العالمي التي تضمنت النص على حقوق الإنسان وحرياته،⁽¹⁸⁸⁾ فبعد انتهاء الحرب العالمية II كان من الضروري على الشعوب أن تبحث عن وسيلة تحافظ بها على الأمن والسلم، وتكفل للبشرية حقوقها وحرياتها⁽¹⁸⁹⁾. ولذلك صدر ميثاق الأمم المتحدة في يوم 1945/06/26م، وأصبح نافذاً بمجرد المصادقة الدولية عليه اعتباراً من يوم 1945/10/25م ودخلت حقوق الإنسان دائرة القانون الدولي الوضعي وأصبحت لها قيمة عامة بالنسبة لجميع الدول الأعضاء في المجتمع الدولي، إذ يشير الميثاق في العديد من مواده إلى التزام الدول الأعضاء بالعمل مجتمعة، أو على أفراد بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة لتقرير الالتزام العالمي والواقعي لحقوق الإنسان⁽¹⁹⁰⁾.

وقد بينت المادة الأولى أهداف الأمم المتحدة وجعلت من بين أهدافها «... وعلى تعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز»، كما تم الإشارة إلى موضوع حقوق الإنسان في المادة 13 من الميثاق: «... الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز».

كما نصت الفقرة ج من المادة 55 من الفصل التاسع على: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين...»، وأخيراً نصت المادة 76 في الفقرتين (ج، د) منها على التشجيع على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية...». وبذلك يؤكد ميثاق الأمم المتحدة في أكثر من مادة مبدأ المساواة ومنع التمييز العنصري بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين.

(188) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 52.

(189) – أحمد هنية، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، العدد 3، 2003، ص 44.

(190) – أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 44.

كما يتضح من نص المادة 55 من الميثاق أن النص على عدم التمييز في المعاملة بين الأفراد هو نوع من الحماية للجميع دون النظر للجنس أو اللغة أو الدين، حيث أن المساواة في التعامل هي مقصد من مقاصد الأمم المتحدة، تسعى بأجهزتها على العمل لتأكده فالجميع سواسية، ولا تمييز لإنسان على آخر، فالجميع له كافة الحقوق والحريات طالما انطبق عليه وصف الإنسان، فلا عبرة بالإقليم الذي يقطنه أو اللغة التي يتحدث بها أو الدين الذي يعتنقه، فمعيار الإنسانية هو الحكم⁽¹⁹¹⁾.

على أن نصوص الميثاق ظلت صفتها القانونية ولمدة طويلة من الزمن محل شك في الأوساط الفقهية، وأهم ما يؤخذ على الميثاق هو أنه جاء خالياً من أي تعريف لمضمون الحقوق والحريات الأساسية الواجب ضمانها، وخالياً كذلك من النص على آلية للرقابة على مدى احترام تلك الحقوق والحريات، وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته الأمم المتحدة في بناء القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽¹⁹²⁾. فقد فشلت في حل العديد من المشاكل الدولية العالقة ولم تستطع منع الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في العالم⁽¹⁹³⁾.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:

أمام النقائص والانتقادات التي وجهت إلى ميثاق الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان وقصد تدارك النقص، قام المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في أول دورة له بإصدار قرار تم على أثره إنشاء لجنة لحماية حقوق الإنسان والتي قامت بوضع مسودة الإعلان العالمي، وهو المشروع الذي أحالته عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة وصوتت عليه بالإجماع في 10 ديسمبر 1948م⁽¹⁹⁴⁾.

وتضمن الإعلان ديباجة وثلاثين مادة، ويقوم على مرتكزات أساسية تنبع منها كافة حقوق الإنسان هي الحرية، والمساواة، وعدم التمييز والإخاء⁽¹⁹⁵⁾.

وقد أحدث الإعلان تأثيراً قوياً في العالم حتى أصبح أشهر من الأمم المتحدة، وأكثر منها تأثيراً على المجتمع الدولي، وعلى التشريعات الوطنية في العديد من الدول، ورغم تعريفه لحقوق الإنسان وتحديداتها، فإن الجدل مازال قائماً حول القيمة القانونية والصفة الإلزامية لهذا الإعلان، فهو لا يتضمن ضمانات لصالح الأفراد ولا جزاءات ضد الدول وبذلك يعد عديم القيمة من الناحية القانونية، رغم تمتعه بقيمة أدبية، ومهما يكن فالإعلان يعتبر خطوة هامة في طريق تعزيز وحماية حقوق الإنسان⁽¹⁹⁶⁾.

(191) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 38.

(192) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 14، 16.

(193) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 45.

(194) - أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 46.

(195) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 56.

(196) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 46.

وقد نصت المادة الثانية من الإعلان على أن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع لاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين...».

كما أوجب الإعلان أن يكون لكل شخص حرية الدين، وبذلك يكون الإعلان قد كرس هذه الحرية فنص عليها في المادة الثامنة عشرة منه والتي جاء فيها: « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير الديانة أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم، والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك سرا أم مع جماعة».

ويتبين من هذا النص أن الإعلان حرص على التأكيد على حرية الإنسان في الفكر وإعماله، في جميع مناحي الحياة، والحق في الفكر والوجدان يرتبط بحقوق أخرى هي نتاجه منها حرية الدين، أي حرية الإنسان في أن يعتنق الدين الذي يقتنع به عقله وفكره، لكون العقيدة أمرا داخليا معنويا، ويترتب على هذا الحق وتلك الحرية الحق في تغيير الدين أو المعتقد، أي للشخص الحق في اعتناق دين ما ثم يحيد عنه ويعتق غيره يرى فيه قناعاته، كما له حرية إظهار دينه أو عقيدته وذلك بالتعبد والممارسة بإقامة الشعائر الدينية سواء أكان أدائها في مجموعات أو بصفة فردية، وسواء في العلنية أم في الخفاء بما لا يتعارض مع القيود التي توجبها القوانين⁽¹⁹⁷⁾.

غير أن نص الإعلان على حق الشخص في تغيير دينه يقتصر على غير المسلم، ذلك أن غير المسلم يستطيع أن يغير دينه مهما كان هذا التغيير، أما في الدول الإسلامية فإن المسلم لا يستطيع أن يغير دينه إلى دين آخر، ذلك لأن هذا التغيير يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

لهذا فمفهوم الحرية الدينية في الدول الإسلامية هو حق ممارسة الشعائر الدينية أو تغيير المذهب داخل الدين الواحد، وليس تغيير الدين من الإسلام لغير الإسلام⁽¹⁹⁸⁾.

وتحريم الإسلام على المسلم تغيير دينه ينطلق من رغبة الإسلام في المحافظة على الأسرة المسلمة من الانحلال بفعل الاختلاف الديني بين أعضائها، ومن هنا فإن مبدأ حرية العقيدة يمكن تقييده لأسباب متعددة، فممارسة هذه الحرية ليست مطلقة إنما يمكن فرض قيود مشددة وضوابط صارمة لأي اعتبارات يمكن إثارتها لتبرير ذلك⁽¹⁹⁹⁾.

3- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م: ⁽²⁰⁰⁾

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان من الضروري التفكير في وسيلة أكثر ملائمة لضمان وحماية حقوق الإنسان، وهي الاتفاقيات على اعتبار أنها المصدر التقليدي الذي من شأنه أن ينتج آثار قانونية ملزمة للدول متى تم التصديق عليها⁽²⁰¹⁾.

(197) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 30-31.

(198) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 158-159.

(199) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 97.

(200) - فيما يتعلق بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية أنظر:

- عمار رزيق، المرجع نفسه، ص 48-59، 75-78.

وكان نتيجة ذلك أن اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م ثلاث موثيق بشأن حقوق الإنسان ذات أهمية بالغة في تاريخ القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهي الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، بالإضافة إلى البروتوكول الاختياري الأول والملحق بالاتفاقية الثانية⁽²⁰²⁾ ولكن الأمر تطلب عشر سنوات أخرى لتصبح الاتفاقيتين نافذتين⁽²⁰³⁾، ودخلت الاتفاقية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية حيز التنفيذ في 23 مارس 1976م⁽²⁰⁴⁾، وهي تتألف في ديباجة وثلاث وخمسين مادة.

إن حرية المعتقد تعتبر من الحريات الفكرية، وعبر عنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بحرية التفكير والوجدان والدين، ولقد نص هذا العهد على الحق في حرية العقيدة والعبادة في المادة 18 منه على أن:

1- « لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حده.

2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين، أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية لأولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعتهم الخاصة».

لقد جاءت الفقرة الأولى من هذه الاتفاقية شبه مطابقة المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فضلا عن ذلك فإنها احتوت على ثلاث فقرات أخرى ميزتها عما ورد في المادة 18 من الإعلان، حيث بينت بشكل مفصل حق الفرد في حرية اعتناق الدين أو المعتقد الذي يختاره دون أي إكراه بمعنى أن حرية الدين أو المعتقد لا يجوز تقييدها وهذا وفقا للمادة 2/18، كما نصت على ذلك المادة 2/4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وبعد أن تم النص في الفقرة الأولى من المادة 18 على حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده جاءت الفقرة الثالثة من نفس المادة وأعطت الحق للدول الأطراف في المعاهدة التحلل من بعض فقرات

(201) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(202) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 47.

(203) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(204) – سعد الشرقاوي. "التمييز وحماية الأقليات في الميثاق الدولية والإقليمية"، في مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، العدد 61، 1991، ص 22.

تلك المادة في حالة الضرورة، والتي تهدف لحماية الأمة وصيانة مصالحها لكن مع الإلحاح على مسألة عدم إخضاع حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقد إلا للقيود التي يفرضها القانون.

أما الفقرة الرابعة فقد أكدت على احترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تماشياً مع معتقداتهم الخاصة. ويجد هذا الحق جذوره في المبدأ الذي أكد عليه إعلان حقوق الطفل الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1989/11/20م، والقاضي بأن مسؤولية تربية الأولاد وتعليمهم يرجع في المقام الأول إلى الوالدين حيث ينبغي عليهما ممارسة هذا الحق بما يحقق المصلحة الفضلى للطفل⁽²⁰⁵⁾. كما تناولت هذا الحق المادة 2/1/5 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م⁽²⁰⁶⁾.

ونشير في هذا الصدد إلى أن الدول بموجب اتفاقيات حقوق الإنسان ملزمة بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة ما سواء في التعليم العام أو الخاص، فإذا كان التعليم العام قد اشتمل على تدريس دين معين أو عقيدة معينة تكون هذه الدولة قد انتهكت حق الآباء في حصول أبنائهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم ما لم تنص القوانين المطبقة في هذه الدولة على بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء، غير أن هذا الحق للآباء مقيد بعدم جواز اختيار الآباء تعليمًا لأبنائهم يناقض حقوق الإنسان⁽²⁰⁷⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أنه يتفرع عن حرية الفكر والوجدان والدين حق الاستنكاف الضميري وهذا الحق يستمد ضمناً من نص المادة (18) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ويتمتع الشخص بموجب هذا الحق برفض أداء الخدمة العسكرية، أو بأية التزامات قانونية مشابهة تخالف معتقداته أو ديانته، وقد أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تطبيقها العام رقم 66 (48) بشأن المادة (18) من العهد أن حق رفض أداء الخدمة العسكرية يستمد من المادة (18) من العهد. على أساس أن استخدام القوة بغرض القتل يمكن أن يتعارض بشكل كبير مع حرية الوجدان والحق في إظهار الدين أو العقيدة، وقد تم الاعتراف بهذا الحق من قبل العديد من الدول في قوانينها لذلك لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً على أساس طبيعة معتقداتهم الدينية أو غير الدينية التي تمنعهم من القيام بالخدمة العسكرية الإجبارية⁽²⁰⁸⁾.

(205) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274.

(206) – أنظر: محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(207) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274، 313.

(208) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، ص 273-274.

كما رأت هذه اللجنة أنه يجوز للدول الأطراف بموجب المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المطالبة بخدمة ذات طابع عسكري، وخدمة وطنية بديلة في حالة الإستنكاف الضميري على ألا تنطوي هذه الخدمة على تمييز⁽²⁰⁹⁾.

4- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981م:

نظرا لتعدد الموضوع الذي تعالجه المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وللإعتبارات السياسية اللصيقة به لم يصبح محلا لإتفاقية دولية حتى الآن، وبعد 20 سنة من مناقشات وكفاح وعمل شاق تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بدون تصويت عام 1981م إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد⁽²¹⁰⁾، بموجب قرارها 55/36⁽²¹¹⁾، ونشرته في 25 نوفمبر 1981م⁽²¹²⁾.

وقد أشارت ديباجة الإعلان على تشجيع الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحياته الأساسية للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو الدين، ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان جميعها تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والدين والمعتقد، وأن إهمال وانتهاك هذا الحق قد جلب على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا وآلاما بالغة، حيث يتخذ هذا الحق كوسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ويؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب، وأنه من الواجب احترام الحق في حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة كاملة، مع تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين أو المعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام هذا الحق لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها التي لها صلة بهذا الموضوع، وكذا أغراض ومبادئ هذا الإعلان إذ تؤمن بأن هذا الحق يجب أن يسهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة والصداقة بين الشعوب والقضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري. وقد تضمن هذا الإعلان 8 مواد⁽²¹³⁾.

وقد جاء في المادة الأولى منه:

- 1- « لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر، والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهرًا أو سرًا.
- 2- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

(209) - لمزيد من المعلومات حول الخدمة البديلة أنظر:

- أمير فرج يوسف، موسوعة حقوق الإنسان - طبقا لأحدث الإتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة من الأمم المتحدة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص334-338.

(210) - "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، ص1، متوفر بالموقع: www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

(211) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

(212) - سعاد الشرفاوي، المرجع السابق، ص 31.

(213) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

3- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما يفرضه القانون في حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية».

كما تنص المادة الثانية على أن:

« **1-** لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أية دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

2- في مصطلح هذا الإعلان، تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، أي ميز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

- أما المادة السادسة (06) من الإعلان فقد بينت الحريات التي يشملها الإعلان وتتعلق بحرية العقيدة والعبادة وقد جاء فيها:

« وفقا للمادة (01) من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة (03) من المادة المذكورة يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد -فيما يشمل- الحريات الآتية-

1- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما وإقامة وصيانة أماكنهم لهذه الأغراض.

2- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

3- حرية واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

4- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

5- حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

6- حرية إلتماس مساهمات طوعية، مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات.

7- حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة لهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

8- حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

9- حرية إقامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي».

ونشير إلى أن الإعلان نص في مادته (03) بأن التمييز على أساس الدين أو المعتقد يشكل إهانة للكرامة الإنسانية وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان

والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان بوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسليمة بين الأمم⁽²¹⁴⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أنه ومع افتقار هذا الإعلان إلى الطبيعة الإلزامية إذ لا يتضمن النص على آلية للإشراف في تنفيذه إلا أنه ما زال يعتبر أهم تقنين معاصر لمبدأ حرية الدين أو المعتقد⁽²¹⁵⁾.

5- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 نوفمبر 1989م اتفاقية حقوق الطفل بقرارها 25/44، ودخلت حيز التنفيذ في 02 سبتمبر 1990م، وقد صادقت على الاتفاقية 191 دولة مع إبداء العديد من الدول التحفظات، وتعد هذه الاتفاقية أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان انضماماً حيث انضمت إليها كل دول العالم باستثناء دولتين هما الصومال والولايات المتحدة الأمريكية، ويعد إبرام الاتفاقية خطوة هامة نحو حماية حقوق الطفل⁽²¹⁶⁾.

وتضم الاتفاقية مقدمة و 54 مادة مقسمة إلى ثلاث أجزاء:

وقد نصت المادة 14 من الاتفاقية على:

«1- تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.

2- تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين وكذلك، تبعاً للحالة، الأوصياء الشرعيين عليه في توجيهه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة.

3- لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون واللازمة لحماية السلامة العامة والنظام أو الصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين»⁽²¹⁷⁾.

وخلاصة القول أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يتيح للطفل الحق في اعتناق أي دين أو تغيير دينه لأي دين آخر، وفي نفس الوقت لا يهدر حق الآباء والأوصياء القانونيين في توجيه أطفالهم خاصة في مرحلة ما قبل 18 سنة، بشرط أن يمارس الطفل حقه في اعتناق أي دين وممارسة شعائره الدينية وطوقه في حدود القانون، وما وضعه من قيود لصالح النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو السلامة العامة، وهي قيود ترد على جميع الأنشطة الإنسانية في إطار أي مجتمع منظم في العالم. ونظراً لأن نص المادة 14 من الاتفاقية يخالف الشريعة الإسلامية فقد تحفظت الدول الإسلامية عليه عند التصديق على هذه الاتفاقية باعتبار ذلك واجبا عليها⁽²¹⁸⁾.

(214) – أنظر بقية مواد الإعلان 4، 5، 7، 8 في : محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(215) – "حرية الدين أو المعتقد"، المرجع السابق، ص 2.

(216) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004، ص 69، 72.

(217) – لنص الاتفاقية كاملاً أنظر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989.

(218) – منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 116.

وعلى سبيل المثال تصديق الجزائر على هذه الاتفاقية جاء مرتبطا بتصريحات تفسيرية أوردتها بشأن العديد من المواد فبالنسبة للتصريح التفسيري بشأن المادة 2/1/14 من الاتفاقية نجد أن الحكومة الجزائرية تصرح بأنها تفسر هذه الفقرات آخذة في الاعتبار الأسس الرئيسية للنظام القانوني الجزائري، وعلى وجه الخصوص الدستور الجزائري، الذي ينص في مادته الثانية على «أن الإسلام دين الدولة» وينص في مادته 35 على أنه: «لا مساس بحرية المعتقد وحرمة الرأي»، وكذلك القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 جوان 1948م والمتضمن قانون الأسرة والذي ينص في مادته (62) على ضرورة تربية الولد على دين أبيه⁽²¹⁹⁾.

هذا وقد دعت المادة الثلاثون (30) من الاتفاقية على ضرورة احترام حق الطفل المنتمي إلى المجموعات والأقليات الإثنية أو الدينية أو اللغوية أو السكان الأصليين في المتمتع بممارسة مظاهر ثقافته واستعمال لغته والقيام بشعائره الدينية وفي هذا تشجيع على تأسيس المعاهد التعليمية الخاصة التي تتيح لأطفال هذه الطوائف والأقليات ممارسة حقهم السابق بحيث تحل هذه المعاهد محل المعاهد النظامية التي تقيمها الدولة، بما يمكن الأطفال من التمتع بممارسة معالم ثقافتهم المختلفة⁽²²⁰⁾.

ونشير إلى أن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م قد تناول هذا الحق للطفل والخاص بحرية الدين أو المعتقد في مادته الخامسة (4/3/1/5)⁽²²¹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق الإقليمية

لقد اهتمت المنظمات الإقليمية بحقوق الإنسان لذا صدر عنها مواثيق واتفاقيات إقليمية تعترف فيها بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وقد عالجت هذه المواثيق والاتفاقيات الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

1-الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية لعام 1950م:

وقعت دول مجلس أوروبا في 04 نوفمبر 1950م على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ودخلت حيز التنفيذ في 03 سبتمبر 1953م، وانضم إلى الاتفاقية جميع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، وتتكون الاتفاقية من مقدمة و59 مادة، بالإضافة إلى عدة بروتوكولات مضافة للاتفاقية⁽²²²⁾.

(219) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 86.

(220) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 152.

(221) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(222) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 33-34.

وقد نصت على حرية الدين أو المعتقد المادة التاسعة (09) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيث جرى نصها على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو بالاجتماع مع الآخرين بصفة علنية، أو في نطاق خاص.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانتها أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحياتهم».

يتضح من خلال الفقرة الأولى لهذه المادة أن هذا الحق العام "حق الاعتقاد" يحمي الخصوصية الذاتية للفرد في مجال الاعتقاد الشخصي والإيمان الديني أمام أية محاولة للتقييد والحد، إذ يعتبر المشرع الأوروبي أن الحرية الدينية "أحد العناصر الهامة المساعدة على تشكيل هوية المؤمنين ومفاهيمهم عن الحياة"⁽²²³⁾.

لكن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وإن لم تنص على تقييد حرية الدين أو المعتقد، إلا أنها في فقرتها الثانية من ذات المادة (9) أخضعت حرية إعلان الدين لمجموعة من القيود.

ونلاحظ أن هذه المادة جاءت تكريسا للعلمانية السائدة في أوروبا، وهذا راجع للخلفية التاريخية للحياة الأوروبية التي عانت من ويلات الكنيسة وتدخل رجال الدين في الحياة العامة بجميع مجالاتها وما نتج عن ذلك من ظلم وبطش مما أدى إلى اندفاع المجتمعات الأوروبية للتخلص من هذا الوضع وكسر هذه القيود سواء كانت دينية، أو أخلاقية، أو غير ذلك، والاتفاق على نقل فكرة العلمانية من النظرية إلى الجانب الواقعي التنظيمي المرتبط بالجزاء المفروض على كل شخص يخالف أحكام هذه الاتفاقية⁽²²⁴⁾.

2- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م:

صدرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في سان خوسيه في 1969/11/02م في إطار منظمة الدول الأمريكية ودخلت حيز التنفيذ في 18 يوليو 1978م وهي ملزمة فقط للدول الأطراف وتتألف الاتفاقية من مقدمة و 82 مادة.

ولقد تعرضت المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لحرية الضمير والدين والمعتقد حيث نصت على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه، أو معتقداته ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سرا وعلانية.

(223) - Frédéric Sudre, op. cit, p. 510

(224) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 102.

2- لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقداته أو في تغييرهما.

3- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء والأوصياء حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفرُوا لأولادهم أو القاصر من الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقا لقناعتهم الخاصة».

3- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:

تمت المصادقة على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في القمة المنعقدة بالعاصمة الكينية نيروبي سنة 1981م، بعد مناقشات واسعة داخل المنظمة، ودخل الميثاق حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م بعد أن وافق عليه أكثر من نصف الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، ويتكون الميثاق من ديباجة و68 مادة.

وقد أكد الميثاق على ضرورة إزالة كافة أشكال التفرقة ولاسيما تلك القائمة على أساس الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، وواجب النهوض بحقوق وحريات الإنسان والشعوب وتوفير الحماية اللازمة لذلك، كما أكد الميثاق على التمسك بكافة المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي أقرتها المنظمة(225).

ولقد حرص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان على التأكيد على حق الشعوب الإفريقية في حرية العقيدة وممارسة الشعائر، حيث نصت المادة الثامنة من الميثاق على أن: «حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام».

4- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م:

لقد كان أول مشروع لميثاق حقوق الإنسان في العالم العربي في 1971م، وقد تم عرضه على الدول لإبداء تعليقاتها بشأنه، وبالفعل وبعد تلقي تعليقات 8 دول، قامت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان بإعداد مشروع جديد للميثاق في 1985م، والذي أخذ بعين الاعتبار الملاحظات والتعليقات التي أرسلتها الـ 8 دول المشار إليها، لكن مجلس الجامعة رفض هذه النسخة الجديدة للمشروع، وظهر مشروع جديد تم تحضيره في القاهرة في 1993م من قبل اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان لكن الغريب هو أن المشروع "أعاد حرفيا" الديباجة. والـ 39 مادة الواردة من ذي قبل في مشروع 1985م،

(225) – خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 89.

كل ما حدث هو تغيير ترتيبها وإضافة 4 مواد جديدة إليها (هي المواد: 40، 41، 42 و 43)، وهذه المرة قام مجلس الجامعة العربية بتبني هذا المشروع في 15 سبتمبر 1994م⁽²²⁶⁾.

- لكن ما حدث هو أن مشروع 15 سبتمبر 1994م لم توقع عليه سوى دولة واحدة وهي العراق (لكنها لم تصادق عليه)، كما لم تنضم إليه أي دولة عربية، لذا قامت اللجنة العربية الدائمة (وهي المؤهل الوحيد فيما يتعلق بمشروعات حقوق الإنسان) خلال دورتيها الاستثنائيتين (جوان وأكتوبر 2003م) "بعصرنة" الميثاق حتى يصبح أكثر إقناعاً للدول العربية، وبرأي الأستاذ نبيل معماري، فإن هذه العصرنة تعد تراجعاً إلى الوراء مقارنة بما كان عليه مشروع 1994م (يعتبر مشروع 2003م هو نسخة جديدة لمشروع 1994م). لذا يبدو أن نسخة 2003م قد لا تكون أكثر إقناعاً من ميثاق 1994م، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن رفض المصادقة على مشروع 1994م قد برر من قبل عديد من الدول العربية مثل: (الإمارات العربية، البحرين، عمان، السعودية، الكويت، اليمن، السودان) بارتباطها بالشرعية الإسلامية، ومن ثمة فإنه بتبني إعلان دكا (1983م) وإعلان القاهرة (1990م) حول حقوق الإنسان في الإسلام، حصلت هذه الدول على مبرر جديد لرفض الميثاق في صورته المعاصرة (2003م)⁽²²⁷⁾.

وبعد مناقشات مستفيضة مع عدد من الخبراء العرب، وعبر لجان جامعة الدول العربية تم إقرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان في القمة العربية الـ 16 المنعقدة بتونس في قرارها رقم 270 المؤرخ في 23 ماي 2004م، وقد دخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في نفس تاريخ إقراره (2004/5/23م) بعد أن صادفت عليه 7 دول (هي الأردن، لبنان، البحرين، سوريا، فلسطين، ليبيا، ودولة الإمارات) ويعد الميثاق العربي في صيغته الجديدة لعام 2004م أكثر تقدماً من صيغة مشروع 1994م إلا أن المفوضية السامية لحقوق الإنسان تحفظت عليه في بيان لها صدر يوم 30 جانفي 2008م بسبب الإشارة الخاصة بالصهيونية⁽²²⁸⁾.

يحتوي هذا الميثاق على 53 مادة وجاءت ديباجته مؤكدة على خصوصية حقوق الإنسان في الوطن العربي باعتباره مهد الديانات، وموطن الحضارات كما أشارت إلى أن احترام حقوق الإنسان معيار أصالة المجتمع وأدانت العنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكاً لحقوق الإنسان، كما أبرزت أهمية ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام⁽²²⁹⁾.

(226) – Lique des Etats Arabes/ Le Caire, 15 September 1994, in Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droit.shumains.Org/biblio/TEXTArab.doc>

(227) – Nabil Maamari, «Les droits de l’homme dans le cadre régionale Arabe », dans le cite : www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari.pdf

(228) - عبد القادر أنيس، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوقع بالموقع: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

(229) – عبد الكريم عوض خليفة، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص 153.

- وقد نص الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته 30 إذ جاء فيها: «1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.

2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً»

- ويتضح من خلال هذه المادة أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان كفل حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية وقد جاءت صياغة هذه المادة قريبة من صياغة المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع اختلاف في عدم إيراد الميثاق للفقرة الثانية الواردة في العهد، وكذا إكتفى في الفقرة الأولى منه بإقرار حرية الفكر والعقيدة والدين، ولعل السبب في ذلك أن مفهوم الحرية الدينية في الدول العربية يختلف عنه في الدول الغربية.

- كما نصت المادة 25 من الميثاق على أنه "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى الأقليات من التمتع بثقافتها، واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق".

والملاحظة أن محتوى هذه المادة لا يختلف عن محتوى المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ويكون بذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان قد أقر للأقليات التمتع بحرية ممارسة شعائرها الدينية وفقاً للقانون.

5- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990م:

لقد تم إجازة هذا الإعلان في المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية المنعقد في القاهرة في الفترة من 31 جويلية- 4 أوت 1990م، وقد جاء في ديباجته أن الموافقة على إصدار ذلك الإعلان الذي يمثل إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان، هي تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة، تهدف إلى تأكيد حرية الإنسان وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية، والإيمان بأن الحقوق والحريات في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد تعطيلها أو خرقها أو تجاهلها، وأصبحت رعايتها عبادة وإهمالها والعدوان عليها منكراً في الدين⁽²³⁰⁾.

(230) - محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص

وقد نص هذا الإعلان عن عدم التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني، وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى⁽²³¹⁾، كما جاء في المادة العاشرة منه أن: «الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد»، ويتضح أن هذه المادة تتعلق بحرية الاعتقاد فلا يجوز إكراه أي إنسان على اعتناق فكر أو دين ما حتى لو كان دين الإسلام، وفي الوقت نفسه من حق كل إنسان أن يعتنق ما يشاء من فكر أو دين مع الأخذ بعين الاعتبار الأحكام الإسلامية التي لا تجيز للمسلم أن يترك دينه، وإلا اعتبر مرتداً، وفي هذا الخصوص تختلف القواعد الإسلامية عن اتفاقيات حقوق الإنسان.

لكن هذه المادة جاءت غامضة في صياغتها، ذلك أنه قد يفهم منها أنها تمنع فقط ممارسة الإكراه على المسلم لتغيير دينه حيث نصت على أن الإسلام دين الفطرة ثم عادت لتمنع حمل الإنسان على تغيير دينه بمعنى الإسلام، لذلك كان من الأفضل أن تكون صياغة المادة كالآتي: «لكل إنسان حرية الاعتقاد والعبادة دون إكراه». ولا يوجد في هذا النص المقترح أي تعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية التي تحظر على المسلم ترك دينه، ذلك لأنه من المعلوم أن حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني حرية الارتداد⁽²³²⁾، كما أن هذا النص المقترح فيه تكريس لحرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية التي تم إغفالها في نص المادة العاشرة من الإعلان، والتي غالباً ما تثار الإشكاليات حولها.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية

يعتبر دستور الدولة هو قانونها الأسمى الذي يوضح شكل الدولة، وهيكلها، ونظام الحكم فيها، والسلطات العامة، واختصاصاتها، وحقوق الأفراد، وحررياتهم الأساسية، والضمانات الدستورية لهذه الحقوق وتلك الحريات، فهو بذلك الوثيقة الأساسية التي تلتزم بها، وتعمل على أساسها كافة السلطات في الدولة، التشريعية والقضائية، والتنفيذية، وهذا السمو للدستور جاء نتيجة لطريقة وضعه، وإجراءات تعديله لذلك لا يجوز للمشرع الوطني أن يخالف أحكام الدستور في نصوص القوانين، وإذا حدث ذلك قضى بعدم دستوريته، وهي بذلك لا معنى لها⁽²³³⁾.

ونظراً لكون حرية الدين أو المعتقد أعلى القيم المرتبطة بشخص الإنسان، فكان من المؤكد أن يكون مكانها الطبيعي صلب الدساتير، وهو ما درجت عليه الدول باختلاف نظمها وقد استفادت هذه الحرية من موقعها في صلب الدساتير أن انسحبت عليها ذات الحماية التي تؤمن بها الشعوب لمواثيقها الدستورية⁽²³⁴⁾.

(231) – المادة (01) من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.

(232) – وائل أحمد علام، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999، ص 250.

(233) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 45-46.

(234) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية – دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 49.

وستتعرض فيما يأتي إلى تكريس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية، وكذا بعض الدساتير الأجنبية.

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق المكرسة في معظم الدساتير، لذا سنتطرق فيما يلي لدراسة نصوص بعض الدساتير العربية والإسلامية التي ورد فيها النص على هذا الحق.

1- الدستور الجزائري:

تنص المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1989م المعدل عام 1996م على أنه: «لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي»، أي أنه يحق لكل فرد أن يعتنق أي دين أو معتقد، كما له الحق في أن يمارس الشعائر الخاصة بدينه أو معتقده، وذلك لأن العبادة هي من الحقوق والحريات الأساسية⁽²³⁵⁾.

على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الأسس القانونية الرئيسية للنظام القانوني الجزائري وخاصة الدستور الجزائري قبل وبعد تعديله عام 1996م والذي أكد مرة أخرى في مادته الثانية على أن: «الإسلام دين الدولة»، ولنا أن نبحت عن طبيعة الحرية التي استهدفها المشرع الدستوري من خلال إقراره لمبدأ حرية المعتقد في مادته 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م.

ويمكن الإجابة على ذلك من خلال تفحص وثيقة التعديل الدستوري لسنة 1996م⁽²³⁶⁾ حيث ورد في ديباجته في الفقرة الرابعة أن المكونات الأساسية للهوية الثقافية الوطنية هي الإسلام والعروبة والأمازيغية⁽²³⁷⁾ مع إقرار الإسلام دين الدولة في مادته الثانية، أما المادة 3/9 تجعل على عاتق المؤسسات الدستورية واجب عدم الإتيان بتصرفات منافية للخلق الإسلامي وثورة نوفمبر 1954م، في حين تشترط المادة 2/73 التدين بالإسلام ديناً في كل مترشح لرئاسة الجمهورية، بالإضافة إلى المادة 76 المتعلقة باليمين الدستورية، حيث من أولى واجبات رئيس الجمهورية والتي جاء بها على أساس تدريجي للواجبات المقررة في نص اليمين الدستوري احترام الدين الإسلامي. وكذا المادة 4/3/173 المتعلقة بمراجعة الدستور، وإقراره بكيفية صريحة عدم المساس بالإسلام كدين للدولة والعربية كلغة رسمية وطنية.

(235) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 90.

(236) – أنظر المادة 36 والمادة 2 من التعديل الدستوري لعام 1996 تجد أن هناك تناقض.

(237) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 99.

ومن خلال ما تقدم وبالنظر إلى محتوى هذه المواد نجد أن المشرع الدستوري استهدف تدعيم الدين الإسلامي عقيدة وأولويته على حساب الحرية، وهو ما يرتب التزامات على الدولة الجزائرية بوجوب توفير الحماية اللازمة له.

وما يلاحظ في هذا الدستور هو تراجع الحرية الدينية المقررة للأفراد مقارنة بدستور 1963م، ذلك أن المشرع كفل للأفراد حق مزاوله شعائرهم الدينية حسب المادة 04 منه والتي تنص على أن: «الإسلام هو دين الدولة، وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام أرائه، ومعتقداته والممارسة الحرة للشعائر الدينية»⁽²³⁸⁾.

وبذلك نجد أن المادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م، لم تنص صراحة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولكن ذلك لا يعني أن الجزائر لا تكفل هذه الحرية، وإنما النص على حرية المعتقد تستتبع بالضرورة حرية ممارسة الشعائر الدينية، وما يدل على ذلك صدور الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر، ذلك أنه يجب مراعاة العادات والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، وخصوصياته الثقافية، فلا يجوز في بلد يعتنق الإسلام دينا الدعوة إلى الإلحاد أو إنكار أحكام الدين الإسلامي.

2- الدستور السوري:

لقد حرص الدستور السوري على إقرار حرية العقيدة والعبادة حيث نصت المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م على:

«1- حرية الاعتقاد مضمونه، وتحترم الدولة جميع الأديان.

2- تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام».

3- الدستور اللبناني:

تنص المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م على أن: «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضا للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

نلاحظ من خلال هذه المادة أن الدستور اللبناني جعل حرية الاعتقاد مطلقة، ويفسر ذلك بكون لبنان بلد طائفي، وبالتالي فإن حرية العقيدة في لبنان تستتبع حرية الشخص في تغيير دينه أو مذهبه، لذلك فإن قانون 7 جانفي 1951م المتعلق بتغيير وثائق الأحوال الشخصية نص في مادته 41 على: «أن كل طلب يختص بتغيير المذهب أو الدين يوقعه الطالب ويقدمه إلى قلم الأحوال الشخصية في وزارة الداخلية لأجل تصحيح القيد، ويضم إليه شهادة من رئيس المذهب أو الدين الذي يرغب في اعتناقه،

(238) – أنظر المادة 04 من دستور 1963 والمادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996.

فيستدعيه موظف الأحوال الشخصية، ويسأله بحضور شاهدين عما إذا كان يصر على طلبه، فإذا أصر نظم الموظف محضرا بذلك على الطلب نفسه، ثم صحح القيد».

وتكريسا لحرية الاعتقاد يحمي قانون العقوبات حرية ممارسة الشعائر الدينية حيث يفرض عقوبات على كل من يمس بها غير أنه رغم هذا التكريس لحرية المعتقد الديني، وممارسة الشعائر الدينية في لبنان لا بد من الإشارة إلى الآثار السيئة التي يفرضها الواقع الطائفي، حيث يخضع اللبناني في حياته السياسية والاجتماعية لقوانين خاصة تختلف باختلاف الانتماء الطائفي والمذهبي، وهذا الواقع المتناقض أساسا مع الحرية ذاتها، والذي يمنح القوانين المذهبية أولوية في كثير من الأمور الهامة المتعلقة بحياة الفرد يشكل خرقا لمبادئ العدالة والمساواة، ولا ينسجم مع الهدف السامي للحرية الدينية، والتي بدل أن تكون حافز للتقدم تصبح عائقا أمام مسيرة هذا التطور⁽²³⁹⁾.

ولذلك ونتيجة لعيوب النظام الطائفي، وما تعرض له الشعب اللبناني نتيجة الحرب الأهلية، ظهر من يدعو إلى إتباع العلمانية، غير أن رجال الفكر والسياسة والأحزاب اختلفوا في مدى تطبيق فكرة العلمانية، فذهب أغلبهم إلى اتباعها في المجال السياسي فحسب، وإلغاء الطائفية باعتبار ذلك من ضرورات الديمقراطية الصحيحة التي توجب المساواة بين المواطنين في تولي المناصب العامة على أساس الاستحقاق دون تمييز بسبب الدين، ولا احتكار بسبب الانتماء الطائفي⁽²⁴⁰⁾.

4- الدستور الباكستاني:

قرر دستور دولة الباكستان عدم جواز تعارض أي قانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وسرد تحت عنوان المبادئ التي يجب أن تصب في قوانين أهم المبادئ التي يجب أن يقوم عليها النظام الباكستاني من بينها:

حرية اعتناق، وممارسة، ونشر الديانات، والمذاهب الدينية، وتعلمها أو تعليمها، أو إدارة مؤسساتها⁽²⁴¹⁾.

نلاحظ من خلال ما ورد في الدستور الباكستاني فيما يتعلق بعدم جواز تعارض القانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي الوقت ذاته حرية اعتناق الديانات أنه يجوز التحول إلى دين آخر بشرط أن لا يكون في ذلك ردة، ذلك أن هذه الأخيرة تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهي تكون بالنسبة للمسلم فقط، لأن غير المسلم لا يعتبر مرتد إذا بدل دينه.

5- الدستور المصري:

صدر الدستور المصري الحالي في 28 سبتمبر 1971م، وتضمن حقوق وحرريات المواطنين، ومن بينها المساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التمييز، أو التفرقة العنصرية⁽²⁴²⁾، وقد تناولت المادة

(239) – عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 317-318.

(240) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 178.

(241) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 54.

46 منه مبدأ حرية العقيدة، وممارسة الشعائر الدينية، وقد نصت على: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

ويلاحظ تواتر الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، منذ أول دستور مصري (1923م) حيث نصت مادته (12) على أن حرية العقيدة مطلقة، أما المادة (13) منه نصت على أن الدولة تحمي حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام والآداب.

وينتضح من نص المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م أن المشرع اعترف بالحرية الدينية لجميع المصريين مسلمين وغير مسلمين، وهذه الحرية تشمل حرية الاجتماع لممارسة الشعائر الدينية كالمناسبات الدينية مثل الأعياد⁽²⁴³⁾.

غير أن هذا النص يثير التساؤل، فهل خلو دستور 1971م من النص على الضوابط المفروضة على حرية ممارسة العبادات يعني إطلاق هذه الحرية شأنها شأن حرية الاعتقاد؟.

لقد عرض هذا التساؤل على المحكمة الدستورية العليا، وتضمنت إجابتها تحديد المقصود بحرية الاعتقاد من جهة والمقصود بحرية ممارسة الشعائر الدينية من جهة أخرى وكان ذلك بمناسبة الطعن على القرار بقانون رقم 263 لسنة 1960م والمتعلق بحل المحافل البهائية، ووقف نشاطها، وتتلخص وقائع هذه القضية في صدور قرار بقانون (المشار إليه سابقاً) بحل المحافل البهائية وذلك نتيجة إنكارهم لمبادئ الإسلام ونقدهم سائر الأديان السماوية، حيث قام البهائيون بوضع شريعة خاصة بهم تخالف أحكام الإسلام في الصوم والصلاة، ونظام الأسرة، كما أنكروا أن محمداً (ص) هو خاتم النبيين وادعوا النبوة، وادعوا أنهم رسل يوحى إليهم من الله عز وجل⁽²⁴⁴⁾.

ويمكن أن نستخلص من حكم المحكمة العليا عدة مبادئ منها أن حرية الاعتقاد المطلقة والمكفولة دستورياً ودينياً حسب تعديل المادة (2) من الدستور في ماي 1980م هي العقائد السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، والإسلام)، وانتهت المحكمة إلى اعتبار البهائية ليست دين سماوي معترف به، وعليه لا يكفل الدستور هذه الحرية، كما لا يكفل حرية ممارسة شعائرها، أما من حيث ممارسة الشعائر الدينية فقد فسرت المحكمة نص المادة (46) بمقارنته مع النصوص المماثلة له في الدساتير السابقة، حيث أن هذا النص يطلق حرية ممارسة الشعائر الدينية في حين النصوص السابقة تقيدها بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب العامة⁽²⁴⁵⁾، بأن هذا الإغفال لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة ممارسة الشعائر الدينية حتى ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب، حيث أن المشرع اعتبر أنه حتى وإن لم يتم

(242) – قدرى عبد الفتاح الشهاوى، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 579.

(243) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(244) – عبد الحفيظ الشيمي، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى)، ص 282.

(245) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع نفسه، ص 283.

النص على هذا القيد صراحة، فهو أمر بديهي، وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن أغفل النص عليه⁽²⁴⁶⁾ وقد انتهت المحكمة إلى أن القرار الذي نص على حل المحافل البهائية لا يتعارض مع الدستور وخاصة في مادته (46).

وهكذا وضعت المحكمة الدستورية العليا تنظيم لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، فبالنسبة للأولى كفلت في إطار الشرائع السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، واليهودية)، أما بالنسبة للحرية الثانية فقد وضعت على عاتق المشرع ضرورة التوفيق بين ممارسة هذه الحرية من جهة وبين مبادئ دستورية أخرى كالنظام العام، والآداب العامة، وحقوق الآخرين من جهة أخرى⁽²⁴⁷⁾.

كما يجب الإشارة إلى أن المشرع الدستوري أقر في المادة (19) منه أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام⁽²⁴⁸⁾، مما يدل على أن المشرع وضع آلية فعالة لرعاية الحرية الدينية⁽²⁴⁹⁾. كما أنه من ناحية أخرى يحترم الطوائف غير الإسلامية ويتجلى ذلك في خضوع غير المسلمين لشرائعهم الخاصة بهم في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية⁽²⁵⁰⁾.

6- الدستور الأردني:

لقد كفل دستور المملكة الأردنية الصادر عام 1952م في المادة (14) منه حماية الدولة لحرية ممارسة شعائر الأديان، والعقائد الموجودة في الأردن وذلك طبقاً للعادات المرعية في هذه الدولة، إذا لم تكن متعارضة مع النظام العام والآداب⁽²⁵¹⁾، حيث نصت المادة 14 على أن: «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب».

وحرية ممارسة الشعائر الدينية مثلها مثل باقي الحقوق والحريات التي ورد النص عليها في الدستور الأردني ليست مطلقة وإنما مقيدة بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة، غير أن ما نص عليه الدستور الأردني بأن «دين الدولة الإسلام» والذي يعتبر دين الأغلبية للشعب، لا ينقص من الاحترام الواجب للأديان الأخرى الموجودة في الأردن، حيث يبقى أصحاب هذه الأديان يتمتعون بحريتهم في الاعتقاد والعبادة شريطة عدم مخالفتها للنظام العام للدولة الأردنية.

وتفعيلاً لهذه الحرية المكرسة في الدستور، فقد نص قانون العقوبات الأردني على حمايتها وفرض عقوبات على كل من يعتدي على حرية ممارسة الشعائر الدينية⁽²⁵²⁾.

7- الدستور العراقي:

(246) – محمد السعيد عيدا الفتاح، المرجع السابق، ص 142.

(247) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع السابق، ص 284-285.

(248) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(249) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(250) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(251) – هاني سليمان الطعيمات، "مركز الأجانب دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي"، في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 25، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، العدد 2، 1998، ص 335.

(252) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109.

لقد تضمن الدستور العراقي الصادر في 1970/07/16م النص على حرية العقيدة والعبادة⁽²⁵³⁾، فجاءت المادة 25 تكراراً لما سبقها من أحكام واردة في الدساتير العراقية بدءاً من دستور 1925م حيث كفلت حرية الأديان وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين وألا ينافي الآداب والنظام العام.

كما أن مشروع دستور جمهورية العراق لعام 1990م لم يقدم أي جديد حيث قضت المادة 62 منه بكفالة حرية الأديان، وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين، وألا يتنافى مع المصلحة العامة والنظام العام والآداب⁽²⁵⁴⁾.

ونشير إلى أن المادة 7/أ من قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية تنص على أن: «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»⁽²⁵⁵⁾، أما الدستور العراقي الحالي لعام 2005م فقد نص على حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته (43) إذ جاء فيها:

«أولاً: - أتباع كل دين أو مذهب أحرار في:

أ- ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية.

ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون.

ثانياً: - تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها»⁽²⁵⁶⁾.

ويلاحظ أن هذه المادة قد كفلت حرية ممارسة الشعائر الدينية لأتباع كل الديانات والمذاهب، كما نصت على حماية أماكن العبادة. غير أن هذه المادة لم تورد أي قيد على هذه الحرية بالمقارنة مع الدساتير السابقة، واكتف المشرع الدستوري بالتأكيد على دور القانون في تنظيم الحقوق والحريات في المادة 46 التي جاء فيها: «لا يكون تقييد ممارسة أي من الحقوق والحريات الواردة في هذا الدستور أو تحديدها إلا بقانون أو بناءً عليه، على أن لا يمس ذلك التحديد والتقييد جوهر الحق والحرية». ويتبين من هذه المادة كذلك أن المشرع الدستوري العراقي لم يحدد القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ويكون بذلك قد أعطى سلطة واسعة للمشرع الوطني لضبط وتحديد هذه القيود بما يتماشى مع المجتمع العراقي. وهذا من شأنه أن يطرح مسألة التوسع في فرض هذه القيود.

(253) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(254) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 113.

(255) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 318.

(256) - ونشير إلى أن المادة 42 من دستور 2005م العراقي نصت على أن: "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة"، أما المادة 41 منه فقد جاء فيها أن "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون".

وما يمكن قوله هو أن المشرع الدستوري العراقي قد ضمن إلزامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال النص عليه في صلب الدستور، وهنا يأتي دور القضاء باعتباره حامي الحقوق والحريات حتى يتمكن الأفراد من التمتع بها لكن غياب الاستقرار السياسي ومن خلاله الأمني جعل هذه الحقوق والحريات خالية من محتواها، لذلك على الشعب العراقي أن يلعب دوره باعتباره الضمانة الحقيقية لتجسيد هذه الحقوق والحريات على أرض الواقع، ولعل ما فعلته الشعوب الغربية لتحقيق التمتع بحقوقها وحرياتها خير برهان على ذلك⁽²⁵⁷⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية

سنحاول فيما يلي التطرق إلى نصوص بعض الدساتير الأجنبية التي كرست الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

1- دستور الولايات المتحدة الأمريكية:

يمنح الدستور الأمريكي حماية للممارسات الدينية بوجه عام، وقد ورد ذلك في ما يسمى ببند حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحظر إقامة دين رسمي للدولة في التعديل الأول للدستور وقد سن هذا التعديل الذي يضمن أيضاً حرية التعبير والتجمع في عام 1791م مع التعديلات التسعة الأخرى التي تتألف منها وثيقة الحقوق⁽²⁵⁸⁾، وجاء في هذا التعديل أنه: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة. أو من حق الناس في الاجتماع سلمياً. وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

وجاء في توضيح بيلتاسون رئيس المجلس الأمريكي للتربية لنص هذا التعديل أنه: "قامت دول عديدة بإعلان أحد الأديان ديناً (رسمياً) معتمد للبلاد، ودعمته بأموال الحكومة لكن هذا التعديل يمنع الكونغرس من إقامة دين ما أو اعتماده رسمياً في الولايات المتحدة، وقد فسر على أنه يمنع تأييد الحكومة أو دعمها للمعتقدات الدينية، وبالإضافة إلى ذلك لا يجوز للكونغرس إقرار قوانين تحد من العبادة، وحرية الكلام والصحافة، كما لا يحق للكونغرس منع الناس من مطالبة الحكومة برفع الجور الذي يلحقهم من معاملتها غير المنصفة وقد فسرت المحكمة العليا التعديل الرابع عشر على أنه يعني تطبيق التعديل الأول على الولايات فضلاً عن الحكومة الفدرالية، وجميع الحقوق التي يوفر لها هذا التعديل حماية لها حدود، فضمن حرية العبادة مثلاً لا يعني أن على الحكومة السماح بجميع الممارسات الدينية، ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر كان بعض أعضاء طائفة «المورمون» يعتقدون أنه من

(257) – علي عبد الرزاق الزبيدي وحسان محمد شفيق، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 68-69.

(258) – Brain J, "The Démographis of Faith" U. S Département of State/ August 2008/ Volume 13/ November 8, p.13, In : <http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html>.

واجب الرجل الدينية أن يكون له أكثر من زوجة واحدة، وقد قضت المحكمة العليا بأن على أعضاء هذه الطائفة أن ينصاعوا للقوانين التي تحرم تلك الممارسة»⁽²⁵⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن صائغو نص التعديل الأول – وبخاصة جيمس ماديسون- كانوا واعين لحقيقة كون الاختلافات الدينية في أوروبا قادت إلى قرون من النزاعات العنيفة، كما عارضوا أيضا السياسات التي اتبعتها بعض الولايات الأمريكية في ذلك الوقت لفرض قيود على طوائف دينية معينة لصالح كنائس تقرأها أو توافق عليها الولاية، وكان ماديسون بشكل خاص يعتقد أن وضع القيود على حرية العبادة، وجهود الحكومة لإيجاد تماثل ديني ينتهكان حقوقا فردية أساسية، وحسب ماديسون يمكن للمعتقد الديني أن يزدهر بشكل أفضل في بيئة تحمي فيها الحكومة الحرية الدينية، ولكنها لا تدعم المؤسسات الدينية، ويشكل هذان الهدفان أساس بنود التعديل الأول المتعلق بالدين، ورغم ذلك كان هناك اختلاف مهم حول المعنى الدقيق لهذا التعديل، وكانت النتيجة أنه تم ترك الأمر إلى حد كبير للمحاكم لكي تحدد المعنى الدقيق للنص الخاص بـ «إقامة دين وحرية ممارسة الدين»⁽²⁶⁰⁾.

إن الاختلاف المتعلق بحرية الممارسة الدينية شكل جدال كبير، في حين أن المحاكم كانت تقرر باستمرار أن البند يحمي جميع المعتقدات الدينية، إلا أنها تعاملت مع الممارسات والنشاطات بشكل مختلف، وبشكل عام أيدت المحاكم باستمرار أن التعديل الأول لا يعطي للناس المنتمين إلى أي دين حرية مطلقة لتجاهل القانون، غير أن بعض الأحكام منحت استثناءات خاصة لمجموعات دينية من بينها أقليات دينية فعلى سبيل المثال أيدت المحكمة العليا الأمريكية في عام 1943م حق شهود يهوه برفض المشاركة في الاحتفالات الإلزامية لتحية العلم على أساس معتقداتهم الدينية⁽²⁶¹⁾.

وفي الحقيقة فإن كفالة هذا التعديل لحرية ممارسة الشعائر الدينية هي جزء من كفالة حرية الرأي والتعبير، وذلك تماشيا مع مبدأ فصل الدين عن الدولة، وكما يحرص الدستور الأمريكي على حماية هذه الحرية فإن المحكمة العليا كذلك وسعت من نطاق الحرية الدينية⁽²⁶²⁾، حيث أدخلت في معناها بالإضافة إلى حرية العقيدة والعبادة، حرية الدعاية الدينية ففي عام 1938م أصدرت حكما ببطلان قرار إداري يمنع توزيع منشورات دينية تبشيرية من دون إذن سابق، وفي عام 1948م قضت المحكمة بجواز استخدام مكبرات الصوت، والقول بعدم استخدامها إلا بموافقة سابقة من الإدارة هو إجراء مخالف للقانون، وأكدت أن الجهة الإدارية لا تملك سوى تنظيم الساعات التي تستخدم فيها تلك المكبرات، ومكان استخدامها، ومدى ارتفاع صوتها⁽²⁶³⁾.

كما أن المحكمة في أحد أحكامها بصدد الدين. قالت أنها «أمة متدينة» وأنها تكفل حرية العبادة بالشكل الذي يختاره الأفراد، والملاحظ أن هذه الحماية المقررة لحرية الدين وممارسته ليست موجهة

(259) – الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987، ص 45.

(260) – Brain J, Op. Cit, p.13.

(261) – Idem, p.13- 14.

(262) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55- 56.

(263) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

للعقائد الدينية في مضمونها، بقدر ما هي موجهة لحرية الأفراد في الاعتقاد، وهذه الحماية لحرية الاعتقاد يخرج عنها الدين تطبيقاً لمبدأ العلمانية، وهكذا نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تحمي جميع المعتقدات الدينية من السخرية منها غير أنها لا تملك حماية المعتقدات والأديان من حرية الرأي والصحافة ذلك أن المقصود بالحماية حرية الأفراد، وليس الدين في حد ذاته⁽²⁶⁴⁾ ولذلك لا توجد حماية بنفس المستوى للدين في مواجهة حرية الرأي والتعبير، وعلى هذا الأساس لم تسمح المحكمة العليا عام 1952م بإخضاع عرض فلم سينمائي لموافقة الرقيب الذي يمكن أن يرفض عرض الفلم متى عده خارقاً للمعتقدات الدينية⁽²⁶⁵⁾.

2- الدستور الفرنسي:

إن مقدمة الدستور الفرنسي لسنة (1958م) تبين أن الشعب الفرنسي يعلن رسمياً ارتباطه بحقوق الإنسان، وكذا مبادئ السيادة الوطنية مثلما حددها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م، والذي أكدته وأتمته ديباجة دستور (1946م)، ويرجع هذا الحكم إلى أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، ومقدمة دستور 1946م أصبحتا جزءاً لا يتجزأ من دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م⁽²⁶⁶⁾.

وقد نصت المادة العاشرة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (1789م) على أنه: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب آرائه حتى الدينية، بشرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون».

أما مقدمة دستور 1946م، فقد منعت الإضرار بأي شخص في عمله بسبب مبادئه أو آرائه أو معتقداته⁽²⁶⁷⁾.

بالإضافة إلى أن دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م، أعلن بوضوح في مادته الأولى على أن فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية، اجتماعية، وتكفل المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الجنس أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات.

- وهكذا يتضح مما سبق أن الحرية الدينية تجد أساسها في الدستور الفرنسي الحالي، وهذا الأخير تبنى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م ومقدمة دستور سنة 1946م كما أن العلمانية التي نصت عليها المادة الأولى من الدستور الفرنسي تجد تطبيقها في مجال الحرية الدينية من خلال فكرة حيادية الدولة تجاه كل المعتقدات والعبادات في الدولة الفرنسية، وتظهر هذه الحيادية عن طريق التزام قانوني مزدوج حيث يتمتع الأشخاص العموميون عن التدخل في مجال العقائد، والشعائر الدينية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يقومون بمنح القائمين على هذه العقائد،

(264) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55-56.

(265) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

(266) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 104.

(267) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 56-57.

والشعائر الدينية أية معونات قد تبدو لهم أنها بمثابة قطع للحيادية الدينية، حتى وإن كانت هذه المساعدات مخصصة لجزء بسيط من ممارسة العبادات الدينية⁽²⁶⁸⁾.

ويمكن الإشارة إلى أنه منذ أن أعلنت فرنسا بأنها دولة علمانية بموجب القانون الصادر في 1905م يلاحظ أن السلطات الإدارية أصدرت قرارات تقيد من خلالها الحرية الدينية، ويبقى المجلس الدستوري في فرنسا هو الملجأ الذي يوفر نوعاً من الحماية لهذه الحرية⁽²⁶⁹⁾.

3- الدستور الإنجليزي:

على الرغم من أنه لا يوجد في إنجلترا دستور مكتوب، غير أن ذلك لا يترتب عليه إهدار حق من الحقوق، أو حرية من الحريات المنصوص عليها في إعلانات حقوق الإنسان، بالإضافة إلى أن العهد الأعظم لسنة 1225م، ووثيقة الحقوق لسنة 1688م كل منهما تعتبر وثيقة تعبر عن مبادئ تضيء عليها ظروف إصدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها، كما أن الحريات العامة كحرية العقيدة وغيرها من الحريات أصبحت متأصلة في نفوس المجتمع الإنجليزي⁽²⁷⁰⁾.

وعليه فقد تم إقرار الحرية الدينية في إنجلترا، حيث لا تعتبر ممارسة أي ديانة أو إنكار الدين جريمة، غير أنه يعد جريمة من جرائم النشر القذف في حق دين معين، كما أن الممارسة العلنية للشعائر الدينية المختلفة تعد أمراً مسموحاً به ولا دخل للعقيدة الدينية في ممارسة الحقوق المدنية والسياسية. وهكذا استقر الحال بإقرار الحرية الدينية والمساواة في إنجلترا⁽²⁷¹⁾.

4- الدستور الألماني:

لقد نص الدستور الألماني على أن حرية الاعتقاد، وكذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مضمونة، ولا يجوز المساس بها، وكذلك حرية القيام بالشعائر الدينية مكفولة⁽²⁷²⁾، وعليه فإن المادة (04) من الدستور الألماني تضمن حرية المعتقد والإيمان La liberté de conscience et de croyance وقد نجم عن هذا التزاوج نظام معقد يحمي في الوقت ذاته الممارسة الدينية، وحرية المعتقد لكل إنسان سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن⁽²⁷³⁾.

5- الدستور الإيطالي:

كفل الدستور الإيطالي لجميع المواطنين الإيطاليين حق ممارسة عقيدتهم الدينية والإعلان عن شعائرها بصورة علنية أو غير علنية بشرط ألا يخل ذلك بالآداب العامة المرعية⁽²⁷⁴⁾، حيث نص على:

(268) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 105.

(269) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

(270) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 57.

(271) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149-150.

(272) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

(273) – Louis Favoreu et autres, Op.Cit , p.225.

(274) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

«الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرًا أو علانية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة»⁽²⁷⁵⁾.

6- دستور أستراليا:

لا يوجد ميثاق عام للحقوق والحريات في أستراليا، غير أن الدستور كفل الحرية الدينية حيث نص على أنه: «لا يصدر الإتحاد أي قانون يؤسس دينًا أيا كان أو يفرض التقيد بدين أو يمنع الممارسة الحرة، ولا يطلب اجتياز أي امتحان ذي طابع ديني كشرط للأهلية لتقلد مناصب أو مهام عامة تحت سلطة الإتحاد»⁽²⁷⁶⁾.

من خلال هذه المادة يلاحظ أن الدستور الأسترالي كفل مبدأ الحياد في القضايا المتعلقة بالحرية الدينية على المستوى الاتحادي، ولكن الحماية القانونية التي يوفرها هذا النص لهذه الحرية محدودة باعتبارها تسري على السلطة التشريعية للإتحاد دون السلطات الأخرى وخاصة التنفيذية والقضائية، بالإضافة إلى ذلك فإن الحماية الدستورية تسري على الإتحاد فقط، ذلك أن الولايات والأقاليم من الناحية القانونية تتمتع بحرية التصرف في مجال الحرية الدينية بما في ذلك فرض القيود⁽²⁷⁷⁾.

كما أن هذا النص يمنع إقامة دين ما، أو اعتماده رسميًا في أستراليا، ويفسر ذلك بأنه يمنع على الحكومة تأييد أو دعم المعتقدات الدينية، ولا يجوز إصدار قوانين تحد من حرية العبادة، أو تميز بين الأفراد في تقلد المناصب أو المهام العامة بسبب معتقداتهم.

وقد أوصت اللجنة الدستورية الأسترالية عام 1988م المكلفة بالاحتفال بالذكرى المئوية للاستيطان الأوروبي بتعديل نص المادة 116 من الدستور السابق الإشارة إليها حتى تصبح الضمانات الممنوحة لهذه الحرية سارية أيضًا في جميع ولايات الإتحاد وأقاليمه، وكانت نتيجة الاستفتاء الذي أجري عام 1988م رفض مسألة مد نطاق الضمانات الممنوحة للحرية الدينية إلى مجمل ولايات الإتحاد وأقاليمه بأغلبية 69% من مجموع الأصوات⁽²⁷⁸⁾.

7- دستور الاتحاد السوفيياتي سابقًا:

نص دستور الإتحاد السوفيياتي لسنة 1977م على أن: «تضمن لمواطني الاتحاد السوفيياتي حرية الاعتقاد، أي الحق في اعتناق أي دين، وأداء الشعائر الدينية، أو القيام بالدعاية الإلحادية»⁽²⁷⁹⁾. وهذه المادة أعادت روح المادة 124 من دستور 1936م وبشكل جديد والتي نصت على: «لضمان حرية العقيدة الدينية، تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيياتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرية الدعاية الإلحادية».

(275) – المادة 19 من الدستور الإيطالي الصادر سنة 1947.

(276) – المادة 116 من دستور أستراليا.

(277) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 150.

(278) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع نفسه، ص 150.

(279) – المادة 52 من دستور الإتحاد السوفيياتي سابقا الصادر في عام 1977.

ويتضح من نص المادة 52 من دستور 1977م على أنها جاءت متناقضة فبدايتها تناقض نهايتها، حيث أن بداية المادة تنص على ضمان حرية المعتقد، وهو ما يقتضي حرية الفرد في ممارسة هذا الحق، وتمكينه من ذلك بكل الوسائل، أما نهاية المادة فتتص على حرية الدعاية الإلحادية بمعنى حرية المعارضين للأديان بممارسة مختلف نشاطاتهم وبمختلف الوسائل المدعومة من الحكومة، والحزب الشيوعي لاحتقار الدين⁽²⁸⁰⁾، والتصدي لكل ما من شأنه أن ينمي الشعور الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعاقة ممارسة الشعائر الدينية من خلال الإرهاب الفكري، والإعلامي بهدف القضاء على الأديان. وعلى ممارسة شعائرها في النهاية، وذلك تماشياً مع الفلسفة التي قام عليها النظام الروسي وهي الفلسفة المادية الجدلية⁽²⁸¹⁾.

وبذلك على الرغم من الاعتراف الوارد في هذه المادة بحرية ممارسة الشعائر الدينية فإنها لم تكفل حرية الدعاية الدينية، بل كفلت حرية الدعاية اللادينية، فالمشرع السوفييتي أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين، وقد أدى إطلاق الدعاية الإلحادية إلى المساس بجميع الأديان ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن الفلاسفة الشيوعيين يحتقرون الأديان حيث يقول لينين أن الدين "أفيون الشعوب" كما أن الحكومات السوفييتية دأبت على محاربة الأديان فيوضح أحد قادة الحزب الشيوعي "زينوفيف" موقف الحزب الشيوعي من الدين، والقومية، والأسرة، في أحد تقاريره المقدمة إلى مؤتمر الحزب الشيوعي قائلاً: «إن العقبات الرئيسية التي تعترض طريق الثورة العالمية هي الدين، والقومية، والأسرة ولذلك لابد من قمع الأديان، وتحويل الروح الوطنية والقومية إلى فكرة اشتراكية، أما الأسرة فإنها ستصبح بالصيغة الاشتراكية»⁽²⁸²⁾.

كما يمكن الإشارة إلى ما نشرته صحيفة "بونج بلشفيك" حول ذات الموضوع إذ تقول: «أن الوسائل التعليمية ليست الطريقة المثلى التي يمكن بها القضاء على المعتقدات الدينية بل لا بد من اتخاذ إجراءات حاسمة بحظر مزاولة الشعائر الدينية»⁽²⁸³⁾.

ومن هنا يتضح سر وقوف روسيا إلى جانب صرب يوغسلافيا في حملة التطهير العرقي ضد مسلمي البوسنة وكوسوفو وهكذا فالإتحاد السوفييتي السابق، لم يعترف بالحرية الدينية بالمعنى الحقيقي على الرغم من تكريسها في صلب الدستور، وإنما في الحقيقة اعترف بالإلحاد وشعارهم في ذلك "لا إله والحياة مادة" فالشعب السوفييتي خاضع للحزب الواحد ومن يعارض سياسة هذا الحزب يستحق أقصى العقوبات.

(280) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 106.

(281) – هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 180.

(282) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 107-109.

(283) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 108.

وهكذا بعد التطرق إلى حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض المواثيق الدولية والإقليمية وبعض الدساتير الوطنية، نلاحظ أن هذه الحرية تم الاعتراف بها، ومكرسة في معظم الإعلانات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان وكذا في جل الدساتير الوطنية، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة.

غير أنه رغم هذا التكريس والاعتراف بها لا تزال مجتمعات عديدة تعاني من صراعات دينية، وطغيان دين من الأديان على غيره، حيث أن بعض الدول تنص في صلب دساتيرها على دين محدد للدولة، مما يعتبره البعض يشكل تمييزاً ومساساً بحقوق الطوائف الأخرى وحرّياتها، في حين يعتبره آخرون حفاظاً على الخصوصية الثقافية والدينية لكل مجتمع، فلا يعقل مثلاً في دولة مسلمة الاعتراف بحرية تغيير الدين لأن ذلك من شأنه أن يحدث هوة كبيرة بين النص الدستوري والواقع الاجتماعي، مما يجعل هذا الاعتراف يهدد النظام العام للدولة من خلال المشاكل التي ستثور، لذلك تلجأ الدول إلى التحفظ على بعض مواد المواثيق والإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تتعارض مع خصوصية مجتمعاتها، كما أنه لا يمكن أن تفرض الأقلية رأيها على الأغلبية، لأن الأمر يقتضي خضوع الأقلية لرأي الأغلبية دون المساس بحقوق وحرّيات هاته الأقلية.

ولتفادي كل هذه الأمور تلجأ بعض الدول إلى فصل الدين عن الدولة، وتطبيق مبدأ المساواة على الجميع دون تمييز بين دين وآخر أو بين المواطنين والأجانب وهو ما فعلته الدول التي يركز نظامها على مبدأ العلمنة مثل: فرنسا، فنجدها تركز على الجانب المادي وتغفل الجانب الروحي، مما أدى إلى تذبذب في التمتع بهذه الحرية.

كما تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذا التكريس لحرية ممارسة الشعائر الدينية في صلب الدساتير تأتي التشريعات وتفرغ النص الدستوري من محتواه ويعتبر قانون حظر الرموز الدينية خير مثال على ذلك وهو ما سيتم التطرق إليه في القیود.

الفصل الثاني

حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة

الشعائر الدينية

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس من الحريات العامة المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لحرية العقيدة، بل هو حق مقيد طبقاً لنصوص الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان،

والدساتير الوطنية، لأن القول بممارسة الأفراد لهذا الحق على هواهم، وكما تمليه عليهم مصالحهم الذاتية الضيقة يعني اختفاء الدور التنظيمي للدولة، وانتشار الفوضى والاضطراب في العلاقات الاجتماعية، لذا لا بد من وجود ضوابط قانونية تحدد الأطر التي يستطيع الإنسان داخلها، ممارسة هذا الحق، دون أن تتجاوز هذه القيود الأهداف التي وضعت من أجلها باعتبار هذا الحق من الحقوق المحمية.

وعليه، فإن ممارسة هذا الحق تخضع لضوابط معينة تأخذ بعين الاعتبار المحافظة على النظام والاستقرار الداخلي للدولة، وكذا الحالات الإستثنائية التي يمكن لهذه الدولة أن تتعرض فيها لأخطار مفاجئة، ومع أن هذا التنظيم يشكل تقييدا واضحا في أغلب الأحيان، إلا أنه يبقى ضروريا للمحافظة على هذه الحقوق والحريات واستمرارها، وحتى لا تعم الفوضى والاضطرابات.

وسنتطرق فيما يلي إلى ضوابط الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المبحث الأول)، ثم في الظروف الاستثنائية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية

لقد نصت مختلف الاتفاقيات، الدولية منها والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا التشريعات الوطنية على اعتبار حرية العقيدة حق مطلق ولا قيود عليها، كونها عقيدة نفسية معنوية، أما حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهي بالرغم من ارتباطها بحرية العقيدة، إلا أنها حق مقيد يحتاج إلى تنظيم لحماية المصلحة العامة للمجتمع بصفة عامة، ولكن في المقابل اشترطت هذه النصوص الإتفاقية توافر شروط حتى يمكن إعمال هذه القيود.

وسنحاول دراسة أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه (المطلب الأول)، ثم مبررات تقييد هذا الحق (المطلب الثاني) فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

تختلف أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف مصدر التقييد (الفرع الأول)، كما أنه يجب لإعمال هذه القيود أن تتوافر مجموعة من الشروط ليتسنى بذلك للدول الانتفاع ببند التقييد (الفرع الثاني) كل ذلك سنتعرض له فيما يلي:

الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إذا نظرنا إلى الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته، سنجد أن معظمها أوردت قيودا على هذه الحقوق والحريات، لذلك تنوعت أشكال هذا التقييد للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهناك

قيود لها صفة دولية، لأنها ترد في صلب الاتفاقيات، العالمية منها والإقليمية، إضافة إلى القيود التي تقررها السلطات العامة في كل دولة وسنتطرق إلى كل ذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتصرف القيود الدولية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى ما ورد عليه من قيود في الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تنظم إليها عادة أغلبية الدول، فضلاً عن الاتفاقيات الدولية التي تضم في عضويتها دولاً محددة والتي تسمى بالاتفاقيات الإقليمية.

1- الأشكال العالمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

لقد تناولت الاتفاقيات والإعلانات العالمية بالتنظيم قضايا حقوق الإنسان وحرياته والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولم تقتصر هذه الاتفاقيات على تأسيس هذا الحق وإقراره، بل إنها وضعت حدوداً معينة لممارسته والتي تتمثل في وضع القيود اللازمة التي يمكن للفرد في إطارها أن يمارس حقه هذا.

*** الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:**

بعد أن قررت المادة 1/29 أنه على كل فرد واجبات نحو لمجتمع الذي تنمو فيه شخصيته، أوردت في فقرتها الثانية قيوداً على الفرد، إذ نصت «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي» وبذلك أوردت هذه المادة قيدين هما:

- يجب أن تكون القيود الواردة على حقوق الإنسان وحرياته قانونية.
 - يجب أن تكون تلك القيود لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق النظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.
- ومن الملاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اكتفى بوضع المعايير العامة التي يسترشد بها المشرع الوطني، دون تحديد مفصل لها.

لكن في المقابل، تضمنت المادة 30 من الإعلان المشار إليه قيوداً على أطراف عديدة يقتضي منع الدولة أو الجماعة أو الفرد من القيام بنشاط أو إتيان عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحرريات الواردة فيه، فالدول لا تستطيع بناءً على ذلك أن تفرض قيوداً في تشريعاتها على حقوق الإنسان وحرياته الواردة في الإعلان إلا بما يحقق المصلحة العامة.

*** العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م:**

تجدر الإشارة إلى أنه عند إعداد مشروع العهد، كانت إحدى العضلات التي واجهت لجنة حقوق الإنسان هي كيفية إيجاد توازن بين تقديم أقوى الضمانات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبين

صياغة مشروع يلقى تأييدا وإقبالا كبيرا من جانب الدول الأعضاء، لذا أجازت نصوص العهدين للدول الأطراف فرض قيود على ممارسة بعض الحقوق وفقا لشروط معينة⁽²⁸⁴⁾.

وبتفحص نصوص العهد نجد أن معظم الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه، لم ترد مطلقة وإنما صيغت بما يسمح بوجود حدود وقيود عليها، ومن ذلك المادة 3/18 المتعلقة بالقيود الواردة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فلم تجز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

ومن جهة أخرى نصت المادة الخامسة (05) من هذا العهد على ضوابط للتفسير للحد من المبالغة في فرض القيود إذ جاء فيها: «1- ليس في هذا العهد ما يمكن تفسيره بأنه يجيز لأية دولة أو جماعة أو فرد، أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف إهدار أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد، أو تقييدها بدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيه.

2- لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان المعترف بها أو النافذة في أي دولة طرف، بموجب قوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف بحجة أن العهد لا يتضمنها أو أنه يحميها بدرجة أقل».

***إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م:**

لقد تكرر النص على فرض قيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذا الإعلان وفقا للمادة 3/1 والتي جاء فيها " لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية ".

والملاحظ أن هذا الإعلان قد كرر نفس ما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 3/18.

***اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:**

لقد نصت اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل بدورها على قيود للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال المادة 14 التي تناولت حق الطفل في حرية الدين أو المعتقد، إذ جاء في فقرتها الثالثة: «لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون والالزمة لحماية السلامة العامة والنظام والصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين».

2-الأشكال الإقليمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية :

(- عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص74. 284)

لقد تناولت المواثيق والاتفاقيات الإقليمية الخاصة بمجموعة معينة من الدول حقوق الإنسان وحيثياته الأساسية والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من أجل النهوض بحقوق الإنسان وحمايتها من الانتهاك، وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعض هذه المواثيق والاتفاقيات.

***الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م :**

لم تأتي الاتفاقية الأوروبية خالية من القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، بل جاءت بقيود صريحة على ممارسة بعض الحقوق والحريات، إذ قررت المادة 2/9: «عدم جواز إخضاع حرية ممارسة الديانة أو المعتقد للقيود، إلا وفقا للقانون، والتي تعد ضرورية في مجتمع ديمقراطي لحفظ الأمن العام وحماية النظام العام أو حماية حقوق الآخرين وحياتهم».

ومن ناحية أخرى، نصت الاتفاقية في المادة 17 منها على أنه «لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أنه يخول دولة، أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المعترف بها، أو بهدف وضع قيود غير تلك المنصوص عليها في الاتفاقية».

والملاحظ أن هذه المادة تقابل المادة 30 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة الخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

***الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان 1969م:**

إذا نظرنا إلى نصوص الاتفاقية الأمريكية، نجدها أوردت كما هي الحال في الاتفاقية الأوروبية بعض القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، وقد أكدت على ذات المبادئ التي قررتها الاتفاقية الأوروبية بخصوص القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، فبعد أن نصت في المادة 2/12 على عدم جواز تعريض أي إنسان لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقده، استدركت الفقرة الثالثة من نفس المادة بأن أجازت تقييد حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحياتهم، وقد أقرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان نصا خاصا بمضمون القيود الواردة، حيث نصت المادة 30 على أن "القيود المسموح بها بمقتضى هذه الاتفاقية على التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها، وممارستها لا يمكن أن تطبق إلا وفقا للقوانين السارية في إطار المصلحة العامة وتحقيقها للغايات التي من أجلها نص عليها في هذه القوانين".

ويتضح من خلال هذه المادة أن القيود التي ترد على ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها في الاتفاقية لا يجوز تطبيقها إلا بموجب القوانين السارية في إطار المصلحة العامة، وطبقا للغرض الذي فرضت من أجله.

كما أوردت المادة 29 من الاتفاقية ضوابط يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمونة، وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، حيث نصت على أنه:

«أ- لا يجوز تفسير أي نص من نصوص الاتفاقية بما يكون من شأنه السماح لدولة طرف، أو مجموعة من الأفراد أو فرد بإلغاء التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها في الاتفاقية أو بتقييدها بأكثر من القيود التي تم النص عليها في الاتفاقية، أو تقييد أي حق بواسطة تشريع دولة طرف، أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها.

ب- تقييد ممارسة أي حق أو حرية معترف بها، أو تقييد التمتع بذلك الحق أو تلك الحرية بواسطة تشريع دولة طرف أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها...».

ويتبين أن هذا النص يتسم بالعمومية، وعدم التحديد ويقترب من نص المادة 17 من الاتفاقية الأوروبية.

***الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:**

لقد أورد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب قيوداً عامة على الحقوق والحريات التي قررها، إذ نص في المادة 8 منه على المسوغات الأساسية لتقييد هذا الحق، وحصرها في وجوب احترام القانون والنظام العام.

والواضح أن هذا الميثاق ترك للمشرع الوطني في كل دولة وضع القيود التي يراها ضرورية، حيث لم يحدد كغيره من المواثيق والاتفاقيات المقصود بهذه القيود التي أوردتها. وبذلك يفتح الميثاق الإفريقي المجال لتقييد هذا الحق باعتبار مصطلح النظام العام ذو مفهوم واسع، بل أن بعض الدول الإفريقية تفرض قيوداً على بعض الطوائف الدينية على أساس أنها تمارس بعض المعتقدات غير المشروعة، أو لأنها تعرض الوحدة القومية للخطر، وفي أغلب الحالات يكون فرض مثل هذه القيود له دوافع سياسية⁽²⁸⁵⁾.

***الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 م :**

أما فيما يتعلق بالميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة في تونس سنة 2004م، فإنه لم يخرج هو الآخر عما سارت عليه المواثيق والاتفاقيات السابقة الذكر، إذ جاء في نص المادة 2/30 أنه: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسته شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

ومن جهة أخرى، نصت المادة 43 على الضوابط التي يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمنة وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، إذ جاء فيها: «لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين الداخلية للدول الأطراف

(- نورة بجاوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة 285 الجزائر، 2001، ص 149.

أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صدقت عليها أو أقرتها».

وهذه المادة كذلك تتميز بالعمومية، وينقصها التحديد كما هو الحال بالنسبة للمادة 17 من الاتفاقية الأوروبية، والمادة 29 من الاتفاقية الأمريكية.

ونخلص إلى أن المواثيق والاتفاقيات العالمية والإقليمية تحيل إلى المشرع الوطني مسألة تقدير القيود التي يراها مناسبة للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتكتفي بوضع الضوابط العامة حتى يسترشد بها المشرع الوطني فيما يضعه من قواعد قانونية مقيدة لهذا الحق، وربما يكون هذا المسلك هو الأفضل باعتبار أن المشرع الوطني في كل دولة هو الأكثر دراية بما يصلح من القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات بصفة عامة، فما يصلح في هذا المجتمع، قد لا يصلح لمجتمع آخر، لذا لو كانت تلك القيود محددة وغير عامة لأحجمت معظم الدول عن الانضمام إلى المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وهذا ما يسمى بمرونة القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإعطاء هذا الهامش التقديري للدول يجعلها لا تتردد في الانضمام إلى مختلف الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وفي ذلك ضمان على الأقل للحد الأدنى لاحترام الحقوق والحريات العامة، لكن على المشرع الوطني ألا يفرط في وضع القيود على ممارسة هذا الحق إلا وفق الضرورات الملحة، وبما يحقق المصلحة العامة، لأن القول بافتقار هذه القيود للتحديد واتصافها بالعمومية من شأنه أن يسهل على الدول الأطراف اللجوء إليها في أحوال متعددة، بل وقد تتعسف في فرضها أحيانا أخرى.

ثانيا: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

هناك قيود على الحقوق والحريات العامة تقررها السلطات العامة في كل دولة، وقد تكون هذه القيود دستورية أو تشريعية أو إدارية وهو ما سيتم التطرق إليه فيما يلي:

1- القيود الدستورية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن معظم الدساتير الوطنية، عادة ما تنص على أحكام متعلقة بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وهي لا تكتفي بتعداد تلك الحقوق والحريات وتبيان أهميتها، بل تقوم بوضع المعالم المهمة لممارستها. ومن خلال تفحص نصوص معظم الدساتير، نجد أن المشرع الدستوري كثيرا ما يعالج أحكاما تتعلق بالحرية الدينية، ويحدد بعض القيود المهمة لها ويترك للمشرع العادي وضع قيود أخرى على هذه الحرية، لكن تبعا لرؤية المشرع الدستوري، وتماشيا مع الفكرة القانونية السائدة.

*القيود الواردة في بعض الدساتير العربية:

لقد تناولت معظم الدساتير العربية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وفرضت على ممارسته القيود التي تتماشى مع طبيعة المجتمع العربي وكأمثلة على ذلك نجد أن المشرع الدستوري

الأردني يحمي الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ما لم تكن مخالفة للنظام العام والآداب العامة، وهي نفس القيود التي نص عليها الدستور الكويتي في حين نجد أن الدستور اللبناني، والدستور السوري أوردتا قيد النظام العام فقط، أما الدستور الجزائري، والدستور المصري⁽²⁸⁶⁾، فقد أغفلا الإشارة إلى هذه القيود، غير أن هذا الإغفال لا يعني إباحة ممارسة هذا الحق حتى لو كانت هذه الممارسة مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب العامة، لأن المشرع الدستوري سواء الجزائري أو المصري يعتبر ذلك الأمر بديهياً وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن تم إغفاله، ويتبين ذلك من خلال الواقع ومن خلال الأمر رقم 03-06 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر^(*)، كما قضت المحكمة الدستورية العليا في مصر بأن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يقيد لتحقيق المصلحة العامة خاصة ما يتصل بالنظام العام، والأخلاق وحقوق الآخرين وحررياتهم، وأن لا تخرج هذه الممارسة عن الأديان الثلاثة المعترف بها⁽²⁸⁷⁾.

***القيود الواردة في بعض الدساتير الغربية:**

لقد ذهبت الدساتير الغربية بدورها إلى تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية، فمثلاً قيد المشرع الفرنسي هذا الحق بعدم الإخلال بالنظام العام⁽²⁸⁸⁾، في حين نص الدستور الإيطالي في مادته 19 على حرية ممارسة الشعائر الدينية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة، أما دساتير أستراليا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد نصت على كفالة هذا الحق، دون تحديد للقيود الواردة عليه، لكن في الواقع، لا يمارس هذا الحق على إطلاقه في هذه الدول، بل يخضع للنظام القانوني السائد في تلك المجتمعات، مثلاً يعد الزواج بأكثر من واحدة مخالفاً للنظام العام في القوانين الأوروبية.

2-القيود التشريعية والإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

تتمتع السلطات التشريعية والإدارية بإمكانية وضع قيود على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور وسنتناول ذلك فيما يلي:

***القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

ربما يكون التقييد التشريعي للحريات العامة، ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو الميدان الفسيح للقيود المفروضة على الحريات العامة، باعتبار أن الدستور عادة ما يخول للمشرع

(²⁸⁶) – أنظر المواد: 14 من الدستور الأردني لعام 1952م، المادة 35 من الدستور الكويتي لعام 1962م، المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م، المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م، المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1996م، المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م.

(^{*}) – أنظر: الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 12 مارس 2006م، ص 25-27.

(²⁸⁷) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 162.

(²⁸⁸) – المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

العادي ممارسة هذه السلطة، فالمشرع العادي هو المختص بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة، لأن هذا العمل يدخل ضمن اختصاصه الأصلي وفقا للنصوص الدستورية، لكن هذا لا يعني حرمان السلطة التنفيذية من ممارسة بعض الاختصاصات التقديرية على هذه الحريات بمناسبة قيامها بتنفيذ القانون، وبمعنى آخر عدم مباشرة السلطة التنفيذية للاختصاصات التقديرية من تلقاء نفسها، دون تخويل صريح من قبل المشرع⁽²⁸⁹⁾، ذلك أن أي واجب قانوني لا يمكن أن يقع على عاتق الفرد إلا بنص تشريعي، سواء أكان ذلك بطريق مباشر كأن يحدد المشرع بعض الأفعال المحظورة، ويأمر الناس باجتنابها وإلا تعرضوا للعقاب، أو يكون ذلك بطريق غير مباشر ويمكن ملاحظته لما يخول المشرع السلطة التنفيذية بعض الصلاحيات المقيدة للحريات العامة في نطاق محدد⁽²⁹⁰⁾. وقد أكد ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطن حيث نص على أنه "... كل ما لا يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يمكن أن يجبر أحد على فعل ما لا يأمر به القانون"⁽²⁹¹⁾.

ويمكن تلخيص الأسباب التي دعت إلى الاعتراف للمشرع العادي وحده بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة فيما يلي:

1- إن العمل التشريعي يوصف بأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأمة⁽²⁹²⁾، لذلك لا يتصور أن يتصرف الأفراد فيما يخالف مصالحهم، فعند تصويتهم على التشريعات المقيدة لحرياتهم، فإنهم يدركون أنها ترمي للمصلحة العامة؛

2- تعتبر الإجراءات المعقدة التي تمر بها العملية التشريعية ضمانا أكيدا لحقوق وحريات الأفراد وهذا ما من شأنه أن يقلل من الإفراط في فرض القيود التشريعية على الحريات العامة؛

3- تعتبر خصائص القاعدة القانونية التشريعية (التجريد، العمومية...) ضمانا لعدم انحراف هذه القاعدة القانونية عن هدفها في تحقيق الصالح العام⁽²⁹³⁾.

ومن أمثلة القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية القانون الفرنسي حول الرموز الدينية المؤرخ في 10 فيفري 2004، وهو القانون الذي يحظر تطبيقا للأنكية ارتداء رموز تدل على الانتماء الديني في المدارس والمعاهد الحكومية وهو ما تم النص عليه في المادة الأولى من هذا القانون⁽²⁹⁴⁾.

والملاحظ أن هذا القانون بالغ في تقييده لحرية إظهار الدين، إذ وصل إلى حد المصادرة لها فضلا على أن المشرع الفرنسي يكون بذلك قد أفرغ الدستور الفرنسي من محتواه إذ كفل هذا الأخير

() - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 195-196. ²⁸⁹

() - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 196. ²⁹⁰

() - المادة 05 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م. ²⁹¹

() - المادة 06 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789. ²⁹²

() - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 197. ²⁹³

() - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 11، ²⁹⁴

2004، ص 189-190.

حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد، خاصة وأن الحجاب يعتبر فرضاً على المرأة المسلمة وهو ما نصت عليه الأدلة الشرعية القاطعة، ونستغرب من إصدار المشرع الفرنسي لهذا القانون في بلد يفتخر بأنه معقل للحرية، وأنه أول من علم البشرية أصول هذه الحرية.

أما المشرع العراقي، فقد مارس تقييد هذه الحرية حينما تكون متقاطعة مع النظام العام والآداب العامة وأنها تمس حريات الأفراد والآخرين في المجتمع، ومن ذلك القانون الذي أصدره رقم 105 لسنة 1970م المسمى " قانون تحريم النشاط البهائي " والذي يحظر على كل شخص تحبيذ أو ترويج أو الانتساب لأي محفل أو جهة تعمل على تلقين أو نشر البهائية، ويقضي هذا القانون كذلك بغلق المحافل البهائية في العراق، فضلاً عن العقوبات المقررة لكل من يخالف ذلك. وقد برر المشرع إصدار هذا القانون بأن البهائية ليست من الأديان المعترف بها وهي بذلك مخالفة للنظام العام السائد في العراق⁽²⁹⁵⁾.

***القيود الإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

يقوم التشريع في الأصل بمهمة تحديد الإطار الذي تتحرك فيه الحريات العامة، تماشياً مع ما وضعه الدستور من قيود، غير أنه توجد حالات، يتم فيها تقييد الحريات العامة من خلال قرارات إدارية تصدرها السلطة التنفيذية، ويرجع البعض منح السلطة التنفيذية هذا الاختصاص إلى أن السلطة التشريعية في الواقع لا يمكنها أن تنظم كافة شؤون الحريات العامة وممارستها وتنسيقها وفقاً لمختلف الملابسات والظروف وذلك لوجود عقبات تحول بينها وبين التنظيم الكامل لممارسة الحريات العامة في إطار النظام العام والآداب العامة ومن أهم هذه العقبات.

1- بعد السلطة التشريعية عن الواقع اليومي الذي يعيشه الأفراد؛

2- التعقيدات التي تمر بها العملية التشريعية؛

3- صعوبة انعقاد البرلمان، فإذا طرأت ظروف خارج فترة انعقاده، فلا يمكن معالجتها إلا بعد

انعقاده، فضلاً عما تقدم، فإن الإدارة بحكم وظيفتها مكلفة بحماية النظام العام من خلال نشاطها

الضبطي وهي في ذلك تنفذ التشريعات، لكن، قد يواجه الإداريون ظروفًا متغيرة تقتضي توسعاً

في المعاملة من قبل الإدارة لتحقيق الصالح العام، فتكتسب بذلك الإدارة خبرة أثناء قيامها

بعملها⁽²⁹⁶⁾.

لذلك، فمن الضروري الاعتراف للإدارة باستخدام الوسائل المناسبة لتقييد الحريات العامة، بما

يحقق التوازن المطلوب بين تمتع الأفراد بحرياتهم من جهة وتحقيق المصلحة العامة من جهة أخرى، لكن

على الإدارة وهي بصدد تقييد الحرية الدينية، ألا تخالف قواعد المشروعية، فإذا أصدرت قراراً إدارياً

(²⁹⁵) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 200-201.

(²⁹⁶) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 202.

لتقييد إحدى الممارسات العبادية، فيلزم أن يصدر هذا القرار ممن يملك الاختصاص في إصداره، وضمن الإجراءات التي رسمها القانون، وألا يخالف محل القرار القواعد القانونية المرعية، كما يشترط أن تبتغي الإدارة من قرارها تحقيق المصلحة العامة، وفي حالة ما إذا أصدرت قرارا يقيد الحرية الدينية لطائفة معينة بلا مبرر، فإن القضاء يوقفها عن ذلك إعمالاً لمبدأ المشروعية وحماية للحرية الدينية⁽²⁹⁷⁾.

وهو ما حدث مثلاً في القضية رقم 538 التي رفعها حنا سليمان جرجس، وادعى فيها أنه أقام بناء خصصه فيما بعد للصلاة مع أخوانه الأقباط الأرثوذكس، وأطلق عليه اسم كنيسة القصاصين وصدر قرار إداري بإيقاف الشعائر الدينية بالكنيسة حتى يصدر مرسوم ملكي، وقد طلب المدعي إبطال هذا القرار الإداري، وفي ديسمبر 1952م أصدر مجلس الدولة المصري حكماً بإلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية عام 1950م بإيقاف الشعائر الدينية بكنيسة القصاصين بالإسماعلية، وقرر الحكم جواز إقامة الشعائر الدينية في أي مكان لهذا الغرض، وأنه لا يحق لوزارة الداخلية وقف تعطيل هذه الشعائر لأنه لا يدخل في اختصاصاتها منع الاجتماعات الدينية وتعطيل الشعائر لمنافاة ذلك للحرية الفردية، ولحرية العقيدة والعبادة، وأنه ليس في القوانين واللوائح ما يمنع حرية الاجتماع لممارسة الطقوس الدينية في مكان مملوك للمدعي، كما ترى المحكمة أن الدستور يحمي هذه الحريات ما دامت لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، لذلك يتعين إلغاء الأمر المطعون فيه⁽²⁹⁸⁾، كما يلاحظ صدور العديد من القرارات من طرف السلطات الإدارية الفرنسية تقيد من خلالها الحرية الدينية⁽²⁹⁹⁾.

الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية

إن القيود التي تفرض على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هي في الواقع وسيلة لتوازن دقيق بين مصالح الأفراد من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، ومن خلال ما ورد في أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، يتبين لنا أن معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان⁽³⁰⁰⁾. تنص على أنه حتى يتسنى للدول الأطراف تقييد هذا الحق يجب أن تتوافر شروط محددة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجوب النص على القيد في القانون

يختلف المجتمع السياسي المنظم عن المجتمع البدائي في كونه يخضع لحكم القانون، فتتنظيم الحركة العامة داخل هذا المجتمع لا يتم إلا من خلال القانون الذي ينظم العلاقات بين أفرادها، وبذلك يتصف القانون بأهمية كبرى ويلعب دوراً متميزاً في تسهيل شؤون الأفراد، وتحديد حقوقهم وواجباتهم بصفة عامة، ويخضع له الحكام والمحكومين على السواء، وتتمتع الدولة بموجبه بصلاحيات واسعة

⁽²⁹⁷⁾ – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 203.

⁽²⁹⁸⁾ – عوض شفيق، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائهم الدينية، 2009/02/12، ص 2. متوفر بالموقع: <https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

⁽²⁹⁹⁾ – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

⁽³⁰⁰⁾ – المادة 2/29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 3/18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة 3/1 من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، والمادة 2/9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والمادة 3/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

تتراوح بين الإكراه والتسامح، إذ لا بد من الإكراه تجاه كل المسائل التي من شأنها أن تهدد أمن الدولة أو المجتمع بالخطر، حيث تفرض السلطة قيوداً صارمة على الحريات العامة للأفراد حفاظاً على كيان الدولة، ويعد القانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه القيود، غير أن هذا القانون الذي يمنح الدولة الإمكانيات الضرورية لأداء مهامها في تسيير الشؤون العامة وتنظيمها، يفرض عليها أيضاً قيوداً تمنعها من انتهاك حقوق الأفراد وحرياتهم⁽³⁰¹⁾.

وتكون الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان هي المسؤولة الأولى عن حماية الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقيات، وهي في هذا الصدد تتمتع بهامش تقديري، أكدت عليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، لذا، فإن السلطات الوطنية للدول الأطراف لها سلطة تقديرية في تحديد الظروف التي من خلالها تبرر إخضاع هذه الحقوق والحريات المقررة إلى قيود تحد من التمتع بها وممارستها، وعلى هذا الأساس، كان من الطبيعي، أن تشترط الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بأن تكون هذه القيود منصوصاً عليها في القانون الساري المفعول داخل الدولة الطرف المعنية⁽³⁰²⁾.

ويمكن القول أن نظرية الهامش التقديري تساهم إلى حد كبير في حل إشكالية التضاد بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية الثقافية والإيديولوجية، إذ تستند هذه النظرية إلى فكرة مضمونها أن التناسب والتكامل بين الأنظمة الوطنية، والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان لا يعينان التماثل بين هذه الأنظمة الوطنية المختلفة للدول الأطراف في هذه الاتفاقيات، وبذلك ينصرف مفهوم الهامش التقديري إلى الحرية المتاحة للدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان لتطبيق وإعمال الحقوق والحريات الواردة فيها، فإن أخفقت في ذلك، تصبح هذه المهمة واقعة على عاتق هيئات الرقابة الاتفاقية⁽³⁰³⁾.

وقد أشارت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إلى نظرية الهامش التقديري صراحة لأول مرة في قضية Handy Side، حيث أوضحت أن اتصال الدول الأطراف المباشر والمستمر بالظروف الموجودة داخلها تجعل سلطات الدولة في مكان أفضل من القضاء الدولي لإعطاء رأي يتعلق بضرورة قيد معين على أحد الحقوق المقررة، وكشفت أحكام المحكمة عن حقيقة أن تطبيق هذه النظرية دفع المحكمة في بعض الحالات إلى الامتناع عن إعلان خرق للاتفاقية بحجة أن سلوك الدولة المشتكى عليها قد ضمن حدود الهامش التقديري المتروك لسلطاتها الوطنية، كما طبقت المحكمة هذه النظرية كذلك في

() - خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005، ص 251-301.
253.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع⁽³⁰²⁾
السابق، ص 82.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽³⁰³⁾
ص 91-92.

حال القول بوجود التزامات إيجابية واقعة على عاتق الدول، إذ جعلت المحكمة هذه الالتزامات محكومة بالهامش التقديري للدول⁽³⁰⁴⁾.

ونظرا لأهمية الهامش التقديري، استندت إليه الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في اشتراطها لوجوب النص على القيد في القانون، ونشير في هذا الصدد على أن المقصود بالقانون في اللغة القانونية هو مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع والتي تنظم العلاقات والروابط، ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالفها⁽³⁰⁵⁾.

ويطلق اصطلاح القانون بمفهومه الضيق على القواعد المكتوبة التي تصدرها السلطة التشريعية، أما المعنى الواسع له، فهو القواعد القانونية العامة التي تشمل إلى جانب التشريع، مختلف الأنظمة واللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية في شكل مراسيم وقرارات⁽³⁰⁶⁾.

ويمكن القول بأن الهيئات الاتفاقية للرقابة قد فسرت شرط "وجوب النص على القيد في القانون". تفسيراً واسعاً، فأوضحت أن لفظ القانون لغايات تطبيق هذا الشرط ينصرف إلى النص القانوني النافذ بصرف النظر عن مصدره، فقد يكون تشريعاً أو أنظمة أو لوائح وتعليمات، وقد يكون حكماً قضائياً في حالة الدول الأطراف التي تأخذ بنظام السوابق القضائية، والملاحظ في هذا الصدد أن المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان لم تأخذ بالتفسير الموسع الذي أخذت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وطبقت مفهوماً ضيقاً ومحدوداً للقانون يقتصر على التشريع⁽³⁰⁷⁾.

لكن السؤال الذي أثير بحق من طرف المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان هو هل مجرد ورود القيد في نص قانوني وطني يمنحه الصفة الشرعية؟ وقد وجدت المحكمة أن الإجابة على هذا السؤال تكون بالنفي، وأن وجود قاعدة قانونية في القانون الوطني لإحدى الدول الأطراف لا يكفي لوحده لتشكيل مفهوم "القانون" المنصوص عليه في الاتفاقية، فهناك مواصفات يجب أن يتمتع بها ليصبح جديراً بمقصود الاتفاقية، وقد أوضحت المحكمة هذه المواصفات كما يلي: "يجب أن يكون القانون أولاً معلوماً ومعروفاً، وأن يكون مصاغاً بشكل دقيق، بما فيه الكفاية ليسمح للمخاطبين به أن ينزلوا على مقتضاه"⁽³⁰⁸⁾.

وعليه، فإنه لتحقيق شرط "وجوب النص على القيد في القانون"، يشترط أن يكون القانون دقيقاً ومحدداً ومعلوم الآثار والنتائج، فلا يكفي مجرد النص على جواز التقييد في القانون، بل يفترض أن يعرف

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص178.

() - محمد حسين منصور، نظرية القانون - مفهوم وفلسفة وجوهر القانون، طبيعة وخصائص القاعدة القانونية، مصادر القانون وتطبيقه، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص47.

() - محمد الصغير بعلي، المرجع السابق، ص15.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص88.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص171.

القانون الشروط الخاصة بتقييد الحقوق والحريات بدقة من خلال وضوح الصياغة ولا شك في أن ذلك يساعد الأفراد على معرفة القواعد التي تحكم معاملاتهم والتعرف بالتالي على حقوقهم وواجباتهم لضبط سلوكهم وفق الشروط المنصوص عليها في هذا القانون، ولعل الأمر الأهم هو أن يتمتع المخاطبون بالقانون بالحماية المناسبة في مواجهة التعسف الذي قد يصدر عن السلطات العامة، لذا يجب أن يكون هذا النص القانوني واضح الدلالة لتمكين الأشخاص من التمتع بالحد الأدنى من الحماية والذي يتفق مع فكرة سيادة القانون في مجتمع ديمقراطي⁽³⁰⁹⁾.

غير أن اشتراط الدقة في النص القانوني المتضمن لهذا القيد هو شرط نسبي، ذلك أن المطلوب هو المعقولية لا المطلقية في الدقة، فالقانون ينبغي أن يكون محددا ومفصلا بخصوص الشروط والظروف المبررة للتقييد، وأن لا يهدر جوهر الحق محل التقييد، فالأصل أن يقتصر دور القانون على تنظيم الحقوق والحريات بما يكفل ممارستها وليس الحد منها⁽³¹⁰⁾.

وهكذا، يمكن القول بأنه يشترط في القانون الذي يتضمن القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، أن يكون معلوما ومعروفا ودقيقا ومحددا حتى يعبر عن مقصود القانون الوارد في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

ثانيا: مشروعية الهدف أو الغاية

حتى يكون تقييد الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان للحقوق والحريات القابلة للتقييد مشروعاً، ينبغي على هذه الدول تحقيق غاية أو غرض مشروع من ذلك، فإذا لم يتوفر مثل هذا الغرض يتعذر القول بوجود مبرر يسمح فعلاً بتقييد هذه الحقوق والحريات⁽³¹¹⁾.

والملاحظ أن الغرض المشروع للتقييد والمنصوص عليه صراحة في معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان والمتعلق بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن تتوخى السلطات العامة في الدولة تحقيق أو حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق وحريات الآخرين داخل المجتمع، وبذلك يتبين أن النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تتضمن عددا كبيرا من الأسباب التي تتيح للدول الأطراف تقييد الحقوق والحريات القابلة للتقييد، وأن هذه المبررات (الأسباب) واردة بعبارة وألفاظ فضفاضة وواسعة، وأغلبها يصب في فكرة النظام العام.

ويبدو أن سعة الألفاظ الواردة في هذه الاتفاقيات تفتح الباب أمام الدول الأطراف، لإفراغ هذه الحقوق والحريات المعترف بها من مضمونها عن طريق فرض قيود على التمتع بها وممارستها استجابة لهذه المفاهيم، وبالتالي يسهل على الدول التي تتهم بخرق هذه الحقوق والحريات الواردة في النصوص

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³⁰⁹ السابق، ص82-83 ومحمد حسين منصور، المرجع السابق، ص208.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹⁰ السابق، ص83.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،³¹¹ المرجع السابق، ص171.

الاتفاقية لحقوق الإنسان إيجاد الذرائع والمبررات الداعمة لسلوكها، ومن هذه الناحية تتضح أهمية اشتراط المشروعية في الغاية المتوخاة من وراء التقييد، ونشير في هذا الخصوص إلى أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وجدت ذاتها في بعض الحالات في موضع لا يسمح لها بالبت بسهولة في صحة إدعاءات الدول بوجود حالات تبرر لها تقييد الحق قيد البحث من طرف المحكمة⁽³¹²⁾.

وقد رأت لجنة حقوق الإنسان في 9 نوفمبر 1989م في البلاغ رقم 1986/208م، بيهندر ضد كندا أن شرط قيام المنتمين إلى طائفة السيخ بوضع خوذة واقية للرأس أثناء العمل مبرر بموجب المادة 3/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وذلك دون أن تحدد أسباب التقييد التي أثّرت بالإضافة إلى ذلك لم ترى اللجنة وجود تمييز بحكم الواقع ضد أتباع الديانة السيخية لأن التشريع "يعتبر معقولا ويهدف إلى تحقيق أغراض موضوعية تنسجم مع العهد"⁽³¹³⁾.

وتشير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أن التقييد يجب أن يقوم على أسس تتعلق بالسلامة والنظام والصحة العامة أو الأخلاق أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين، كما يجب أن يحقق هدفا مشروعاً⁽³¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بنطاق أحكام القيود الجائزة، يشدد تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإنسان رقم 22 على أن الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد يجب تفسيرها تفسيراً دقيقاً، فلا يسمح بفرض قيود لأسباب غير محددة فيها، حتى لو كان يسمح بها كقيود على حقوق أخرى محمية في العهد مثل الأمن القومي وسمعة الآخرين، ولا يجوز تطبيق القيود إلا للأغراض التي وضعت من أجلها، كما لا يجوز فرضها لأغراض تمييزية أو تطبيقها بطريقة تمييزية⁽³¹⁵⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2009م على أن الإجراءات التشريعية والإدارية، لا تكون متوافقة بوجه خاص مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، إذا طبقت هذه الإجراءات قيوداً ترمي إلى تمييز علني أو تفرقة تبعاً للدين أو المعتقد، وحتى إن كانت هذه القيود متوافقة مع حقوق الإنسان، يتعين على أجهزة الدولة عدم تطبيقها بصورة تمييزية أو لغرض تمييزي، وذلك مثلاً من خلال استهداف طوائف أو جماعات محددة⁽³¹⁶⁾.

ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي

() – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹² السابق، ص 83، ومحمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

⁽³¹³⁾ – "Civil and political rights, including the question if religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006, p.13.

⁽³¹⁴⁾ – Idem, p.15.

⁽³¹⁵⁾ – Ibid, p.15.

⁽³¹⁶⁾ – "Promotion and Protection of all human rights, civil, political, economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3, A/HRC/10/8, 6 January 2009, p.17.

ويقصد "بضرورة التقييد" مبدأ التناسب، وهو من المبادئ التي طورتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان من خلال ممارستها لوظيفتها، وتقوم فكرة التناسب في مجال تقييد الحقوق المحمية على أساس التوازن العادل بين متطلبات الصالح العام للمجتمع، وبين مقتضيات حقوق الأفراد⁽³¹⁷⁾. وقد كشفت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في الأحكام الصادرة عنها بخصوص الحقوق القابلة للتقييد بوضوح عن مضمون مبدأ التناسب، فأوضحت أن فحص قانونية تقييد أحد هذه الحقوق أو أكثر، يتم من خلال ثلاثة مستويات تتمثل في: مدى استجابة التقييد لحاجة اجتماعية ماسة، ملائمة التقييد لهدف مشروع من الأهداف المذكورة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لهذه الغاية، وكفاية الأسباب المعطاة من قبل السلطات الوطنية لتبرير تدخل كهذا، ويمكن أن يستنتج من هذه الشروط أن تدخل دولة من الدول في أحد الحقوق الواردة في الاتفاقية أو أكثر أو تقييدها لها، قد يكون لغرض مشروع يتعلق بالسياسة الاجتماعية للدولة، غير أن هذا التدخل أو التقييد لا يكون مبررا إذا كانت القيود المتخذة لا تتناسب مع ظروف الحالة وواقعها⁽³¹⁸⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م على أن عبء تبرير فرض القيود على حرية الشخص في الجهر بدينه أو معتقده يقع على عاتق الدولة وبالتالي، فإن حظر ارتداء الرموز الدينية الذي يقوم على مجرد الإفتراض وليس على وقائع يمكن إثباتها، يعد انتهاكا لحرية الفرد الدينية⁽³¹⁹⁾. وكما أكدت كذلك في توصياتها على وجوب احترام مبادئ الملائمة والتناسب احتراماً كاملاً⁽³²⁰⁾.

وقد شددت كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 عند تفسيرها للمادة 3/18 على أن تكون القيود المفروضة متعلقة مباشرة بالغرض المحدد الذي تستند إليه، وأن تكون متناسبة معه⁽³²¹⁾. ونشير في هذا الخصوص، إلى القضية التي عرضت أمام المحكمة الدستورية السويسرية والتي تضمنت طلب أحد أولياء الأمور إعفاء ابنته الطالبة المسلمة من دروس السباحة لأسباب دينية تتمثل في أن العقيدة الإسلامية تنهي الأطفال المختلطين (ذكر وأنثى) من السباحة معاً، غير أن هذا الطلب تم رفضه، وعندما طعن في القرار أمام مجلس التربية في مقاطعة زيورخ، قرر المجلس بدوره رفض الطلب، فرفع الأمر إلى مجلس الدولة في ذات المقاطعة، إلا أن هذا الأخير رفض طلبه، فلجأ إلى المحكمة الاتحادية السويسرية مستندا إلى حرية العقيدة التي تحول دون قبول ابنته السباحة المشتركة مع الطلبة الذكور، وقد استعرضت المحكمة ما نصت عليه المادة 9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع نفسه، ص 173.

(319) – "Civil and political rights...", E/CN.4/2006/5, Op. Cit, p.15.

(320) – Idem, p.19.

(321) – Idem, p.15.

بخصوص حرية العقيدة، وأكدت حقها في أن تقدر بحرية ما إذا كان هناك مساس بهذه الحرية أم لا، ولاحظت المحكمة أن هناك قواعد تنظم شروط الإعفاء من بعض المقررات المدرسية لأسباب دينية، وأنها حددت الأيام التي لا يدرس فيها الطلبة الكاثوليك واليهود، وأن الطلاب الذين يعتقدون أديانا، من حقهم الحصول على الإعفاء من بعض المقررات بناء على طلب ممثلهم القانوني لأسباب دينية، وقالت المحكمة أن المدرسة يجب أن تكفل التماسك داخل الفصول، وأن مراعاة الممارسات الدينية لمختلف الطلاب تخضع للقيود حين يغدو معها مستحيلا توفير تعليم فعال منظم، وذهبت المحكمة إلى أنه وفقا لمبدأ التناسب لا يجوز للمصلحة العامة أن تمس حقا أساسيا ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصالح الخاصة التي تواجهها، وأنه بناء على ذلك، يجب موازنة المصلحة العامة التي تفرض الالتزام بالانتظام في الدراسة مع مصالح الطالب في أن يعيش مع أسرته وفقا لمعتقداته الدينية، ورأت المحكمة في ضوء ذلك، أن التربية الرياضية وإن كانت تمثل جزءا مهما في التعليم الذي توفره الدولة، إلا أن هذا الهدف لا يتعطل تحقيقه بشدة، إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة لأن هذه الدروس تمثل جزءا صغيرا من مقرر التربية الرياضية، وأضافت المحكمة أنه لم يثبت لها أن الإعفاء من دروس السباحة المختلطة سوف يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، أو يضحى بنظام التعليم وفاعليته في المدرسة⁽³²²⁾.

ويتبين من خلال هذه القضية أن المحكمة قد استندت في حكمها الذي أنصف ولي الطالبة لمبدأ التناسب الذي لا يجيز للمصلحة العامة أن تمس بحق أساسي للفرد، ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصلحة الخاصة، وبعد الموازنة بين المصلحتين، رأت المحكمة أن شرط ملائمة التقيد لهدف مشروع غير متوفر في هذه القضية، ذلك أن الهدف المتمثل في الالتزام بالنظام المدرسي لا يتأثر بشدة إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة، خاصة وأن الإعفاء من هذه الدروس ليس من شأنه أن يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، ولا يؤدي إلى التضحية بفاعلية نظام التعليم.

وما تجدر الإشارة إليه، أنه لا يكفي أن تكون القيود متناسبة مع الهدف المشروع المراد تحقيقه ومع ظروفه الحالية، بل أن تكون أيضا " ضرورية في مجتمع ديمقراطي"، أي يجب أن تستجيب لحاجة اجتماعية ماسة وملحة، ولا تحتل التأخير أو التأجيل، وقد أوضحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الحاجة الاجتماعية الملحة يجب أن تكون متفقة مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي⁽³²³⁾.

ولم تعرف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فكرة "المجتمع الديمقراطي"، لكن أجهزة الرقابة المعنية بحقوق الإنسان سعت في اجتهاداتها المختلفة إلى توضيح سمات المجتمع الديمقراطي ومعايير تحديده، فالمجتمع الديمقراطي لغايات تطبيق هذا الشرط هو مجتمع يتسم بالتعددية والتسامح وبروح الانفتاح، كما أوضحت هذه الهيئات أن الديمقراطية لا تعني حصريا سيادة رأي الأغلبية، بل تتطلب إحداث توازن يضمن لجماعات الأقلية معاملة عادلة وحمايتها من أي تعسف قد تتعرض له بسبب وضعها في مواجهة

() - أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000، ص 105-106. ³²²
- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة المرجع ⁽³²³⁾
السابق، ص173.

وضع الأغلبية المهيمن داخل المجتمع، لذلك فإن الحقوق الضامنة للتعددية داخل المجتمع مثل حرية الدين والمعتقد تعد من الضمانات والقيم الأساسية في المجتمعات الديمقراطية⁽³²⁴⁾.

المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد قيدت الشريعة الإسلامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لدواعي معينة، كما نصت مختلف المواثيق والنصوص الاتفاقية، المتعلقة بحقوق الإنسان على المبررات التي بموجبها يقيد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي أخذت بها معظم الدول في تشريعاتها الوطنية، وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق إلى مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية، ثم مبررات تقييد هذا الحق في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

الشريعة الإسلامية

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحرية العقيدة وممارستها، وكفلت ذلك للأفراد، فإن على هؤلاء استعمال هذه الحرية وفق الضوابط الشرعية، تماشياً مع النظام العام داخل الدولة الإسلامية، واحتراماً لمشاعر أهلها وحقوقهم، وبذلك يمكن إجمال مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في عنصرين والذين سنتناولهما بالدراسة على التوالي:

أولاً: حماية النظام العام الإسلامي

لم أجد فيما تيسر لي الإطلاع عليه تعريفاً للنظام العام في الفقه الإسلامي، خلافاً لما هو عليه الوضع لدى فقهاء وشراح القانون، غير أن هذا لا ينفي تناول فقهاء الإسلام لمضمونه، وأهم المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، والتي من خلالها يمكن القول بأن النظام العام يقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة المتعلقة بمختلف مجالات الدولة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأخلاقية وفي مقدمتها الدينية، كما يمكن اعتبار كل الأوامر والنواهي الشرعية الخاصة بتحقيق المصلحة العامة الواردة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ص) بمثابة قواعد متعلقة بالنظام العام، فلا يجوز مخالفتها، لأن كل مخالفة لها تعد مخالفة للنظام العام، فضلاً على أن النظام العام يقوم على مبادئ تتصف بالعمومية والشمولية، والمرونة، وهو ما يجعلها صالحة التطبيق مهما تغير الزمان، والمكان باعتبارها ثابتة الأصل ومرونة التطبيق⁽³²⁵⁾.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع (324) السابق، ص 84.

- لمزيد من المعلومات أنظر: (325)

- محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ص416-417.

كما أن المحافظة على الأخلاق والآداب العامة، تعد من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام العام في الفقه الإسلامي، لذلك أعطاهما التشريع الإسلامي اهتماما كبيرا، فنص على مبادئها ومثلها العليا، وأوجب مراعاة تطبيقها في المجتمع، وحفظها مما قد يخل بها، نظرا لما يترتب على مخالفتها من إخلال ومساس بكيان المجتمع، لذلك قَرَنَها بالجزاء في الدنيا والآخرة وهو ما عزز ضمان تطبيقها وعدم الخروج عن إطارها⁽³²⁶⁾.

وعليه فالنظام العام في المجتمع الإسلامي، يقوم على الدعائم المادية، والدعائم المعنوية، وتحقيق هاتين الدعائتين، يتحقق استقرار النظام العام وباختلالهما يختل نظام المجتمع، وبذلك يتبين أن مضمون النظام العام في التشريع الإسلامي موسعا باتساع تدخلات الدولة الإسلامية التي شملت كل شعب الدين والدنيا، إذ لم تترك مجالا فيه تحقيق مصلحة عامة وضمان استقرار النظام العام من حفظ أمن وسكينة وصحة وآداب الأفراد، إلا وتدخلت بقواعدها وأحكامها الثابتة والصالحة لكل زمان ومكان لتنظيم شؤون هذه الدولة.

وعلى هذا الأساس يكون للإنسان مطلق الحرية، ما لم تصطدم هذه الأخيرة مع الغاية من تقريرها وبالإطار العام للإسلام، وقواعده، وعدم مخالفة النصوص الآمرة، فإذا اختلت المقاصد المشروعة، وأصبحت الحرية مجالا لهدم النظام العام الإسلامي والتأثير على العقيدة، تكون هذه الحرية عندئذ، تعمل على خلاف المقاصد المتوخاة منها لأن حفظ الدين من المصالح الضرورية، وهو مقدم على جميع المصالح⁽³²⁷⁾.

وقد أوجب الإسلام على غير المسلمين احترام النظام العام السائد في الدولة الإسلامية⁽³²⁸⁾، فأهل الذمة بمقتضى عقد الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية ومقابل تمتعهم بحرية ممارسة شعائهم الدينية في الدولة الإسلامية عليهم التقيد بقوانينها التي لا تمس عقيدتهم وحريةهم الدينية، باعتبار أنهم غير مكلفين بالتكاليف التعبدية للمسلمين كالزكاة والجهاد رعاية لشعورهم الديني بحيث لا يفرض عليهم ما هو من عبادات الإسلام، كما يحتفظون بأحكام أحوالهم الشخصية والاجتماعية وإن كان الإسلام يحرمها، كأحكام الزواج والطلاق، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، لكنه لا يتعرض لهم في ذلك بإبطال أو عتاب ما داموا يعتقدون حلها، فإذا جاءوا للإسلام ورضوا بالاحتكام إلى شرعه في أمر من هذه الأمور،

- أبو إسحاق إبراهيم اللحي الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى)، ص 4-5.

- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 1997، ص 28-31، 89.

- أنظر في ذلك⁽³²⁶⁾.

- منير حميد البياتي، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1994، ص 99-102.

- حليلة آيت حمودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 51.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 386⁽³²⁷⁾.

- إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172⁽³²⁸⁾.

يحكم بينهم بحكم الإسلام لقوله تعالى: «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»⁽³²⁹⁾، غير أن بعض الفقهاء يرون أننا مخيرون إذا احتكموا إلينا أن نحكم بينهم بشرعنا، أو نترك، فلا نحكم بشيء لقوله تعالى: «فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ، وَإِنْ تَعَرَّضَ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا، وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»⁽³³⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالنواحي المدنية والجنايئة ونحوها (الدماء، الأموال، الأضرار)، فشأنهم في ذلك شأن المسلمين "لهم مألنا وعليهم ما علينا" وينطبق ذلك على المعاملات المالية والمدنية كالبيع والإيجارات والشركات والحوالة وغيرها من العقود والتصرفات التي تنظم شؤون معاشهم، ويتبادل من خلالها الناس الأموال والمنافع، فما أجازته الإسلام من العقود، فهو جائز، وما حكم بفساده، فهو فاسد عند المسلمين وعند أهل الذمة، إلا ما استثناه العلماء لاعتقاد أهل الذمة حله كالخمر والخنزير على ألا يجاهروا بهما⁽³³¹⁾.

كما يلتزم أهل الذمة وفقا لأحكام النظام الإسلامي بدفع الجزية، وذلك بموجب عقد الذمة الذي يتضمن إقرار الذمي على دينه وعقيدته، وعدم التعرض له بسبب ديانته وحمايته من كل اعتداء سواء أكان داخليا أم خارجيا⁽³³²⁾. حيث يقول ابن قدامة: «ولا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول، والثاني التزام أحكام الإسلام»⁽³³³⁾.

ونشير إلى أن المستأمن وإن كان غير ملزم بالجزية، فإن عليه الالتزام بأحكام النظام الإسلامي التي يحددها بشأنه والتي لا تمس حريته الدينية⁽³³⁴⁾.

وبذلك، يتضح أن الإسلام اشترط على أهل الذمة مقابل حريتهم في العبادة أن يلتزموا بدفع الجزية واحترام النظام الإسلامي للدولة الإسلامية التي يعيشون في كنفها.

ويمكن القول بشكل عام أن الإسلام ورجالاته ضبطا من الناحية العملية حرية ممارسته الشعائر الدينية بما لا يتصادم مع النظام العام في الشريعة، فإشترطا ألا تؤدي هذه الحرية إلى الكفر والضلال، وأن تكون ممارستها بالحكمة، والموعظة الحسنة، وقد قيد الخليفة عمر "رضي الله عنه" مزاولة الشعائر الدينية بما لا يؤدي الآخرين ولا يضرهم ضررا بالغا، فقال لامرأة مسلمة مجذومة تطوف بالبيت الحرام:

— سورة المائدة، الآية (49).⁽³²⁹⁾

— سورة المائدة، الآية (42).⁽³³⁰⁾

— يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994، ص39-41.⁽³³¹⁾

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، في مجلة الحقوق⁽³³²⁾ كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 7، العدد3، 1983، ص315-316.

— موفق الدين بن قدامى وشمس الدين بن قدامة المقدسي، المغني "الشرح الكبير"، ج10، دار الكتاب العربي،⁽³³³⁾

بيروت، 1983، ص611.

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص⁽³³⁴⁾

«يا أمة الله لو جلست في بيتك لا تؤذين الناس»⁽³³⁵⁾. لقد قدر "رضي الله عنه" أن في وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم كلهم إلى عدوى الجذام⁽³³⁶⁾. ويتضح من هذا المثال أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تقيد حفاظا على صحة الأفراد واحترام حقوق الآخرين، فلا بد أن تتم هذه الممارسة في حدود مصلحة الجماعة. كما تجدر الإشارة إلى أن الردة الدينية لها تأثير على النظام العام للدولة الإسلامية وهو ما سيتم توضيحه من خلال ما يلي:

* الردة الدينية وعلاقتها بحماية النظام العام :

تعرف الردة في اللغة بأنها الرجوع عن الشيء إلى غيره، فالمرتد هو الراجع ومنه قوله تعالى: «ولا تتردوا على أديباركم فتتقلبوا خاسرين»⁽³³⁷⁾.

أما اصطلاحاً، فهي الخروج من الإسلام إلى الكفر، وقد تم التعبير عن هذا الخروج بالارتداد وهو العودة إلى الوراء بعد أن تقدم بالهداية والرشد⁽³³⁸⁾، والمرتد هو المسلم الذي غير دينه، فلا يعتبر مرتداً من يغير دينه من غير المسلمين، وقد قرر القرآن الكريم عقوبة أخروية لمن يرتد عن الإسلام، حيث يتوعد المرتد بالعذاب الشديد وبالخلود في النار⁽³³⁹⁾. حيث يقول الله تعالى: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»⁽³⁴⁰⁾.

وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً»⁽³⁴¹⁾.

أما فيما يتعلق بالعقاب الديني المقرر للمرتد فقد اختلف الفقهاء في أمره، فمنهم من يرى قتل المرتد حداً لحديث رسول الله (ص) عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله (ص) قال: «من بدل دينه فأقتلوه»⁽³⁴²⁾، وكذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص): «لا يحل دم امرئ مسلم يقول لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽³⁴³⁾.

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145. ⁽³³⁵⁾

— أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 46. ⁽³³⁶⁾

— سورة المائدة، الآية (21). ⁽³³⁷⁾

— محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (بدون معلومات أخرى)، ص 154. ⁽³³⁸⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 152. ⁽³³⁹⁾

— سورة البقرة، الآية (217). ⁽³⁴⁰⁾

— سورة النساء، الآية (137). ⁽³⁴¹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 151. ⁽³⁴²⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 126. ⁽³⁴³⁾

ويرى الاتجاه الآخر أن عقوبة المرتد ليست محددة من قبل الشارع وعليه، فالردة جريمة لا يعاقب عليها بالقتل حدا بل مقرر لها عقوبة تعزيرية، غير أن الاتجاهين متفقان على أن الردة تعتبر جريمة خطيرة⁽³⁴⁴⁾.

ويتفق الرأي الثاني مع ما ذهب إليه الأستاذ محمد شيامي Mohemmed Chiadmi في شرحه للردة على هامش ترجمته للقرآن الكريم حيث قال: "الردة [أي تراجع المسلم أو المسلمة عن دينه (أو دينها)] تعد إثما كبيرا في الإسلام لكن الحكم بالإعدام الواجب بالنسبة إلى هذا العمل لا يتعلق بالإنسان الذي يقوم به كخيار روعي أو لدوافع شخصية. إن حكم الإعدام المذكور في القرآن [84/4] وفي حديث الرسول (ص) "من بدل دينه أقتلوه" [حديث صحيح، رواه البخاري] يتعلق بالمرتدين الذين يستهدفون خيانة المسلمين والتجسس عليهم في حالة النزاع. لقد إعتنق بعض الناس خلال عهد الرسول (ص) الإسلام ظاهريا، بهدف التغلغل في معسكر المسلمين والتجسس عليهم. هذا الصنف من المرتدين هو الذي خصه القرآن في [(217/2)؛ 54/5] بعقوبة الإعدام"⁽³⁴⁵⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن تنفيذ عقوبة المرتد، سواء القتل كما ذهب إلى ذلك الجمهور أو الحبس على رأي الأقلية، ليست متروكة لأفراد المجتمع، بل تتولى هذا الأمر الدولة الإسلامية ممثلة في جهازها القضائي، إضافة إلى أن المتهم بالردة تعطى له فرصة للتوبة قبل تنفيذ العقوبة، وحددها بعض الفقهاء بثلاثة أيام وبعضهم بأقل وبعضهم بأكثر وذهب آخرون إلى أنه لا يستتاب أبدا، وقد استثنى جمهور الفقهاء من الاستتابة الزنديق لأنه يبطن غير ما يظهر، وكذلك ساب الرسول (ص) فقالوا لا توبة له⁽³⁴⁶⁾.

إن الاجتهاد الفقهي ورغم اختلافه في مسألة نوع العقوبة التي يجب تطبيقها على المرتد، يجب استثماره، وعدم الاستغناء عن أي رأي فيه، وذلك من خلال تحديد الردة حيث أن الأقوال، والأفعال المحققة لجريمة الردة ليست على ذات المستوى، إذ قد تختلف أوضاع وأحوال، ومقاصد المرتدين⁽³⁴⁷⁾. وتجدر الإشارة إلى أن منطق الإسلام وفلسفته لا ينطلقان من حيث أن قضية الردة والحكم المترتب عليها تقييد لحرية الفرد بتغيير دينه، وإنما ينطلقان أساسا من واقعة حدثت في صدر الإسلام دبرها اليهود الذين لجؤوا إلى المدينة بعد دخول جميع أهلها العرب إلى الإسلام، فأرادوا التآمر على المسلمين وذلك بدخول بعضهم للإسلام، ثم يرتدوا عنه بغرض زرع الشك في أوساط المسلمين حديثي العهد بالإسلام ولتضليلهم في معتقدتهم وجمع المعلومات عن المسلمين لتزويد العدو بها، فكانت طائفة منهم تظهر الإيمان أول النهار ويصلون مع المسلمين صلاة الفجر، وفي آخر النهار يرتدوا إلى دينهم، حيث يقول الله تعالى:»

(344) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.

(345) - Le Noble Coren . Nouvelle traduction française du sens de ses versets, traduit par Mohemmed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007, p. 648.

(346) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 157.

(347) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 153.

وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار، واكفروا آخر النهار لعلمهم يرجعون»⁽³⁴⁸⁾.

وعلى هذا الأساس لم يكن أمام السنة الشريفة في ذلك الوقت لمنع تلك المكائد الخطرة التي تشكل تهديدا لأمن المجتمع واستقراره بواسطة النيل من أسسه العقائدية، إلا أن تطبيق أقصى حد للعقوبة ضد هؤلاء الخونة والمتآمرين، ذلك أن المسلم المرتد هو في حكم من يرتكب خيانة عظمى للإسلام، وأمته وهو في عصرنا الحالي أشبه بالخيانة للوطن إذا بدل الفرد ولائه لوطن آخر وقوم آخر بدل وطنه وقومه ومن هنا تتضح أهمية تطبيق أقصى درجات العقوبة بحق المرتد⁽³⁴⁹⁾.

غير أن المفهوم الغربي جعل حرية تغيير الدين أو المعتقد من صور الحرية الدينية، وهو ما يثير لدى المسلمين قضية شديدة الخطورة تتمثل في الردة، كما أن المفهوم الغربي صور مسألة الحكم الذي رتبته الإسلام على المرتد بأنها مظهر من مظاهر محاربة حرية الرأي والمعتقد وهو ما يتعارض مع تصور المفهوم الإسلامي للموضوع، والذي يربط بين الردة والثورة على المجتمع، ونظام الحكم، ذلك أن الدولة الإسلامية تقوم على العقيدة والخروج عليها بالارتداد عنها خروج على الدولة⁽³⁵⁰⁾.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الردة التي لا تتجاوز فكر صاحبها ولا تتجسد في أقوال وأعمال ظاهرة لا يعاقب عليها في الدنيا، أما التجروء بالتعبير عن ذلك، فليس له هدف إلا زعزعة النظام العام، والعبث بحرمة وهيبته⁽³⁵¹⁾.

وإذا ما تأملنا القوانين والدساتير الوضعية نجد أنها وإن كانت لا تعاقب على تغيير الدين إلا أنها تأخذ بنظرية الشريعة الإسلامية، وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدول الديمقراطية في الغرب كانت تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرها جريمة، ولا تتسامح أبدا في الخروج على أصول معتقداتها السياسية أو أصولها الإيديولوجية ديمقراطية كانت أم غيرها⁽³⁵²⁾.

« ولقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية، فهل توافق على ذلك، وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني؟، فأجاب على الفور: لا بالطبع لأن البرلمان في هذه الحالة المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني، ويقدم ديكتاتورية البلوكتاريا التي هي صورة الحكم الشيوعي، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده ذاتها، وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي أقامت عليها الدولة دستورها ومؤسساتها السياسية »⁽³⁵³⁾.

— سورة آل عمران، الآية (76).⁽³⁴⁸⁾

— صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية - دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، المرجع السابق، ص 146-147.

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.⁽³⁵⁰⁾

— حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1،⁽³⁵¹⁾

1995، ص 171-172.

— محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984، ص239.⁽³⁵²⁾

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 145.⁽³⁵³⁾

ولذلك نجد أن الفقرة (3) من المادة (18) من العهد الدولي تجعل حرية المعتقد في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام⁽³⁵⁴⁾.

وبذلك الخلاف بين الإسلام، والقوانين الوضعية خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافاً على ذات المبدأ، فالشريعة تعتبر الإسلام أساس النظام الإسلامي، فتعاقب على الردة لتحمي هذا النظام، أما القوانين الوضعية فإنها لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذاهب الاجتماعية⁽³⁵⁵⁾، فكان من الطبيعي ألا تحظر تغيير الدين وتحظر فقط كل مذهب أو إيديولوجيا مخالفة للمذهب والإيديولوجيا التي أسس عليها نظام الجماعة.

وهكذا، فإن عقوبة المرتد لم ينظر إليها الفقهاء من زاوية قمع حرية الرأي، أو الفكر أو حرية المعتقد بدليل قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽³⁵⁶⁾، كما أن الإسلام أباح للناس أن يفكروا، وألا يعتقدوا إلا ما يعتقدونه الحق، وترك مسألة الاعتقاد للحرية الكاملة، فإذا ارتضاه الشخص بحرية واقتناع ودخل فيه فعليه أن يلتزمه⁽³⁵⁷⁾.

ثانياً: احترام مشاعر المسلمين

إن حرية الإيمان لا تتم حتى يضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائر هذا الدين وإظهار عبادته، وهذه الأخيرة لا تتم حتى يحفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم، وكذا ممارسة شعائرهم، وأن لا يحاول الإضرار بهم أو أن يفسد عليهم دينهم، فإن فعل مثل هذا الأمر، مع ضمان حرية إيمانه وشعائره — يُؤخذ بما أدى به غيره⁽³⁵⁸⁾.

لذلك لا يجوز لغير المسلمين المساس بالشعور الديني للمسلمين الذين يعيشون بين ظهرانهم⁽³⁵⁹⁾. وأن يُراعوا حرمة الدولة الإسلامية التي تكفل لهم الرعاية والحماية⁽³⁶⁰⁾. فلا يجوز لهم التطاول على الإسلام والمسلمين وذلك بالامتناع عما فيه غضاظة للمسلمين، أو انتقاص لدينهم، كذكر الله تعالى، أو كتابه، أو رسوله أو دينه بسوء، لأن إظهار مثل هذه الأفعال فيه استخفاف بالمسلمين، وطعن في الإسلام، والذميون لم تعقد لهم الذمة للمجاهرة بمثل هذه الأمور⁽³⁶¹⁾، بل عليهم التمتع بحريتهم الدينية وفق الضوابط المقررة لهم، وغير مسموح لهم بالتعدي على مقدسات المسلمين، لأنهم إن فعلوا ذلك، جاز للحاكم المسلم معاقبتهم لما اقترفوه من إخلال بالنظام العام، وقد ذكر أحد النصاري النبي (ص) بسوء القول بحضرة الصحابي عرفة بن الحارث — رضي الله عنه- فرفع الأمر إلى الوالي عمرو بن العاص

(354) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 142.

(355) — وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 156.

(356) — سورة البقرة، الآية (256).

(357) — محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 153.

(358) — حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 207.

(359) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172.

(360) — يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.

(361) — عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، المرجع السابق، ص 322.

— رضي الله عنه—، فقال عمرو: قد أعطيناهم العهد، فقال عرفة: ماعاذ الله أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على سبب الله ورسوله، وإنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم مالا طاقة لهم به، وأن نقاتل من ورائهم، وأن نخلي بينهم وبين أحكامهم، إلا أن يأتونا، فنحكم بينهم بما أنزل الله، فقال عمرو: صدقت⁽³⁶²⁾.

ويجب على غير المسلمين في البلاد الإسلامية الامتناع عن إظهار شرب الخمر، وأكل الخنزير، ونحو ذلك مما هو محرم في دين الإسلام، كما يمنع عليهم بيعها للمسلمين لما في ذلك من إفساد للمجتمع الإسلامي، وعليهم عدم إظهار الأكل والشرب في نهار رمضان مراعاة لعواطف المسلمين، وأن كل ما يعتبر منكرا ويكون مباحا في دينهم، عليهم إن فعلوه أن لا يعلنوا به، ولا يظهروا في صورة تحدي لجمهور المسلمين⁽³⁶³⁾.

كما لا يجوز إظهار شعار الكفر في دار الإسلام كإظهار الصليب والأعياد، لأن فيه استخفافا ظاهرا بالملة الإسلامية، وتحديا لأهل الدار، وقد التزموا في الشروط العمرية المباركة بقولهم "ولا نضرب نواقيسنا إلا ضربا خفيفا في جوف كنائسنا"، ويرجع منع ضرب الناقوس لأنه داعي الكفر وأنه من أعظم شعائره، كما أن الآذان عند المسلمين أعظم شعائر التوحيد، وقد كتب عمر بن عبد العزيز أن أمنعوا النصارى من رفع أصواتهم في كنائسهم، فإنها أبغض الأصوات إلى الله عز وجل، وأولها أن تخفض⁽³⁶⁴⁾.

كما منعوا كذلك من إظهار أعيادهم كالشعائين والباعوث وهو اليوم الذي يخرجون فيه كما يخرج المسلمون لصلاة العيد، فيمنعون من إظهار الاجتماع، أما إذا قاموا بذلك في الكنائس فلا اعتراض عليه، وتشديد الإسلام على ذلك هو لصيانة الدار وأهلها، والسعي لإزالة الكفر، وقد نهى الإسلام عن حضور أعيادهم واعتبرها الله تعالى زورا لقوله: «والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما»⁽³⁶⁵⁾.

وكذلك عليهم التقيد بضوابط المناقشات الدينية لأنها وإن أباحتها الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعني أن يروجوا للعقائد، والأفكار الهدامة التي تتنافى مع عقيدة الدولة الإسلامية، ذلك أنه ليس من الحرية الدينية استغلال النقاش الديني لنشر الكفر والإلحاد في المجتمع المسلم بدعوى حرية إبداء الرأي في القضايا الدينية⁽³⁶⁶⁾.

الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

القانون الدولي لحقوق الإنسان

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 174.⁽³⁶²⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.⁽³⁶³⁾

— سليم سرار، استيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة

الحاج لخضر، باتنة، 2005، ص 45-47.

— سورة الفرقان، الآية (82).⁽³⁶⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172-173.⁽³⁶⁶⁾

لتوضيح القيود المفروضة على الحق في حرية ممارسة لشعائر الدينية في النظم القانونية، ينبغي معرفة المبررات التي تبرر فرض القيود اللازمة لممارسة هذا الحق. ومن خلال استقراء مختلف النصوص القانونية، سواء ما تعلق منها بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، أم التشريعات الوطنية، نجدها تشير إلى مبررات عديدة، قد يكون بعضها داخلا ضمن البعض الآخر، لذلك سنقتصر على دراسة المبررات الأساسية المتمثلة في حماية النظام العام، حماية الآداب العامة وإحترام حقوق الآخرين وحياتهم.

أولا: حماية النظام العام

حتى نتضح لنا هذه الفكرة جيدا، يجب أولا أن نعرف المقصود من النظام العام، ثم علاقته بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي:

1- تعريف النظام العام:

لم تضع التشريعات تعريفا محددا للنظام العام، رغم إشارة مختلف النصوص القانونية والأحكام القضائية لهذه الفكرة، وورود العديد من تطبيقاتها في مختلف فروع القانون، سواء أكان القانون العام أم الخاص، وذلك نظرا لاتساع مضمون هذه الفكرة ومرونتها، وهذا ما جعل تعريفها يثير جدلا حادا في الفقه، وقد اختلفت وتعددت التعريفات الفقهية والقضائية تبعا لاختلاف وتعدد وجهات النظر في تناولها، ولعل اختلاف هذه التعريفات هو الذي صعب في تحديد وتقييد مدلول هذه الفكرة، غير أن هذا الاختلاف لم يمنع القيام بمحاولات عديدة لصياغة فكرة النظام العام، ووضعها في إطار قانوني محدد، فمن غير المقبول منطقيا ترتيب آثار قانونية على فكرة ينقصها التحديد، مع الإشارة إلى أن جل هذه التعريفات، رغم اختلافها في الألفاظ والعبارات، فإنها تلتقي حول فكرة حماية المصلحة العامة. ولتحديد معنى النظام العام، سنتطرق إلى التعريفات التي وضعها بعض الفقهاء، وإلى ما ذهب إليه الاجتهاد القضائي في هذا الخصوص.

أ- تعريف فقهاء القانون للنظام العام:

بالرجوع إلى فقهاء وشرّاح القانون، نجد بأنه قد وردت عنهم تعاريف عدّة لفكرة النظام العام، وخاصة حين دراستهم لما يميز القواعد الآمرة عن القواعد المكملّة⁽³⁶⁷⁾. - ففي الفقه الغربي، نجد أن الفقيه إسمان Eisman يعرفه بقوله: «قواعد النظام العام هي تلك الموضوعة لحماية المصالح حتى الفردية منها، والتي تعتبر أساسية للمحافظة على سلام وازدهار المجموعة الاجتماعية (Group Social) موضوع الاهتمام»⁽³⁶⁸⁾.

— محمد حسنين، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (367)

1986، ص36.

— مصطفى العوجي، القانون المدني - العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، (368)

ط1، 1990، ص402.

ويعاب على هذا التعريف أنه وإن كان قد تطرق لأهم الأسس التي يقوم عليها النظام العام "حماية المصلحة"، غير أنه تعرض لها بشكل مجمل، حيث جعل المصلحة العامة والخاصة في نفس الدرجة، دون أن يبين أيهما أكثر مساسا بالنظام العام، فإذا كان النظام العام يقوم على أساس حماية المصالح العامة التي تتعلق بالنظام الأعلى للدولة، فإن ذلك لا ينفي القول بأنه يتعلق أيضا ويحمي بعض المصالح الخاصة، لأنه من المصالح الخاصة ما فيه تحقيق للمصالح العامة، ومن المصالح العامة ما فيه تحقيق وحماية للمصالح الخاصة في الغالب (369). كما أن التعريف تعرض لذكر جانب من جوانب النظام العام فقط وهو حفظ سلام وأمن المجموعة في حين النظام العام أعم من أن يقتصر على هذا الجانب.

وعرفه العميد "ذكي" بأنه: " المصلحة الاجتماعية أيا كانت، والتي تمثل النهج المتعارف عليه في دولة معينة" (370).

ويأخذ على هذا التعريف أنه قصر مفهوم النظام العام على المصلحة الاجتماعية التي عرفها بأنها الأسلوب المتبع في دولة ما، إلا أنه لا يمكن حصر مفهوم النظام العام على جانب المصلحة الاجتماعية، بل هي جانب من جوانبه، وهو أوسع من ذلك كما سبق الإشارة إليه.

كما عرفه هيمار "Heimard" بأنه: "مجموعة القواعد الموضوعية من قبل المشرع لحماية المصالح الحيوية في المجتمع" (371).

ويعاب على هذا التعريف حصره لمفهوم النظام العام في النصوص التشريعية، فجعله في إطار ضيق، مع أن النظام العام لا ينحصر مفهومه على ما هو منصوص عليه في القواعد القانونية فقط، بل يؤخذ مفهومه كذلك من الاجتهاد الفقهي والقضائي، إذ قد تصدر المحاكم من القرارات ما فيه إبطال لبعض العقود لمخالفتها للنظام العام، رغم عدم وجود نص قانوني بشأنها، فللقاضي السلطة التقديرية وعليه أن يستلهم المصلحة العامة، ويتقيد بما هو سائد من الآداب ونظم أمته الأساسية، كما عليه أن يأخذ في ذلك الظروف الزمانية والمكانية بعين الاعتبار ليصدر هذه القرارات (372).

أما في الفقه العربي، فنجد أن الدكتور "حسن كيرة" يعرف النظام العام بأنه: «مجموعة المصالح الأساسية الجماعية أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليما، دون استقراره عليها» (373).

ويلاحظ على هذا التعريف أنه ذكر أهم أسس النظام العام المتمثلة في المصلحة الجماعية غير أنه لم يحدد طبيعة هذه المصالح الأساسية أو الأسس والدعامات، فمثلا في الفقه الإسلامي تعد المصالح الدينية

— عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي -مقارنا بالقانون الوضعي-، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، (369)

ص152.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 177. (370)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 402. (371)

— حليلة آية حمودي، المرجع السابق، ص 40. (372)

— حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى)، ص 47. (373)

هي الدعامة الأولى التي تقوم عليها بقية المصالح الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

وعرفه زهدي يكن بقوله: «... كل ما يرتبط بمصلحة عامة تمس النظام الأعلى للمجتمع، سواء كانت هذه المصلحة سياسة (مثل أغلب روابط القانون العام)، أو اجتماعية (مثل القوانين الجزائية وما يتعلق بتكوين الأسرة وحالة الأشخاص المدنية والأهلية)، أو اقتصادية (كالقواعد التي تنص على حماية الملكية والقواعد التي تجعل التنافس حراً أمام الجميع)، أو خلقية وهي التي يعبر عنها بقواعد الآداب»⁽³⁷⁴⁾.

وبتحقق هذا التعريف نلاحظ أنه اشتمل على أغلب المصالح التي يقوم على حمايتها النظام العام في الدولة، ولكنه اغفل كغيره من التعاريف الدعامة الأولى، ومقدمة كل المصالح، والتي فيها ثبات القواعد والمبادئ التي يبنى عليها النظام العام في الدولة وهي المصلحة الدينية.

في حين يرى الدكتور توفيق حسن فرج بأن النظام العام هو: «مجموعة الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها كيان المجتمع»⁽³⁷⁵⁾. وهو تقريبا نفس تعريف الدكتور جمال الدين محمد محمود للنظام العام، حيث عرفه بأنه: «مجموعة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في مجتمع معين»⁽³⁷⁶⁾.

والاختلاف بين التعريفين يكمن في كون التعريف الثاني أغفل الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها النظام العام بالمقارنة مع التعريف الأول.

ويرى الدكتور غالب علي الداوودي أن النظام العام يصعب تحديده بدقة إذ لا يوجد له تعريف جامع مانع ومستقر يحدد المقصود به، وذلك رغم محاولات عديدة لضبطه، وعلى هذا الأساس فضل معظم المشرعين عدم إعطاء تعريف محدد له، واكتفوا بتقريب معناه إلى الأذهان وبناء أساسه على فكرة المصلحة العامة وبناء على ذلك رأى الدكتور غالب بأن النظام العام: "هو المصالح الجوهرية الأساسية والمثل العليا التي ترتضيها الجماعة لنفسها، ويتأسس عليها كيانها كما يرسمه نظامها القانوني، سواء أكانت هذه المصالح الأساسية والمثل العليا سياسية أم إجتماعية أم اقتصادية أم خلقية أم دينية، والإخلال بها يعرض كيان الجماعة للتصدع والإنهيار"⁽³⁷⁷⁾.

يتبين من خلال التعاريف السابقة الذكر أن فكرة النظام العام تتسع وتضيق تبعاً لاختلاف الأسس الفكرية التي ينطلق منها كل فقيه، حيث تضيق هذه الفكرة في الدول التي تسود فيها المذاهب الفردية،

— زهدي يكن، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 77-78.⁽³⁷⁴⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، 177.⁽³⁷⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 178.⁽³⁷⁶⁾

١- غالب علي الداوودي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية — دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010، ص 235-236.⁽³⁷⁷⁾

لأنها تطلق الحرية للفرد فلا تتدخل الدولة في أموره، بينما تتسع عندما تغلب المذاهب الجماعية، إذ تصبح الدولة تقوم بشؤون كانت تتركها للفرد⁽³⁷⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أنه رغم اجتهاد الفقهاء في محاولة منهم لوضع تعريف جامع مانع لفكرة النظام العام إلا أن هذه المحاولات لم تحقق غرضها، ذلك أن فكرة النظام العام هي في الحقيقة فكرة يشوبها الكثير من الغموض، ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول: «إن النظام العام يستمد عظمته من ذلك الغموض الذي يحيط به، فمن مظاهر سموه أنه ظل متعاليا على كل الجهود التي بذلها الفقهاء لتعريفه»⁽³⁷⁹⁾.

ب- تعريف الاجتهاد القضائي للنظام العام:

نتيجة لعدم تحديد المشرع لمفهوم النظام العام بنص تشريعي، فتح ذلك باب الاجتهاد أمام الجهات القضائية لتحديد هذا المفهوم، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وضرورات حماية المصلحة العامة، واحترام القوانين الإلزامية، ومما يلاحظ على هذا الاجتهاد أنه لم يخرج في عمومته عن الإطار الفقهي السابق بيانه⁽³⁸⁰⁾.

غير أن ما يجب الإشارة إليه أن سلطة قاضي الموضوع فيما يتعلق بتحديد ما ينطبق عليه مفهوم النظام العام هي سلطة مقيدة برقابة محكمة النقض، وعليه فإن قاضي الموضوع، يجب عليه الالتزام بتقاليد وعادات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، فلا يجوز له اللجوء إلى مجتمع آخر ليستقي منه مفهوم النظام العام، كما لا يجوز له أن يحدد فكرة النظام العام تبعا لمعتقداته وآرائه الشخصية، خاصة إذا كانت متعارضة مع ما هو مستقر في ذلك المجتمع⁽³⁸¹⁾.

وسنورد فيما يلي بعض الأحكام التي تضمنت مفهوما للنظام العام.

في قرار صادر عن المحكمة الفدرالية السويسرية 1957 اعتبرت فيه هذه الأخيرة "أن النظام العام هو مجموعة القوانين والمراسيم، والقرارات التي تشكل قانون الدولة الوضعي⁽³⁸²⁾.

والملاحظ أن هذا الحكم الذي اعتمدته المحكمة السويسرية فيه تضيق لمصادر النظام العام، حيث حصرت في القوانين والمراسيم والقرارات، وهو ما لم يقبله الفقه الذي اعتبر أن النظام العام لا ينحصر على التشريع فحسب، وإنما يمتد إلى كل ما يعتبر متصلا بالمصلحة العليا للمجتمع، وبالأسس التي يقوم عليها⁽³⁸³⁾.

كما اعتبرت إحدى المحاكم الابتدائية اللبنانية في حكم صادر عنها بتاريخ 1979/11/5م (النشرة القضائية لسنة 1974م، 498) أن: «القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلزام بوجه عام، منشأة المعارف، (378)

الإسكندرية، 2003، ص326-327.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (379)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص403. (380)

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (381)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص404. (382)

— مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص404. (383)

تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد الذين يجب عليهم جميعا مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز أن يناهضوها باتفاقات فيما بينهم حتى لو حققت هذه الاتفاقيات لهم مصالح فردية، وذلك لأن المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامة⁽³⁸⁴⁾.

والملاحظ على هذا التعريف أنه رغم تحديده لطبيعة المصلحة المتعلقة بالنظام العام، وهي المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة لمساسها بالنظام الأعلى للدولة، إلا أن قواعد النظام العام أوسع من أن تقتصر على مجرد تحقيق وحماية المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماسة بالنظام الأعلى للمجتمع وتعلو على المصالح الفردية، إذ أن قواعد النظام العام في الدول الإسلامية تعتبر المصالح الدينية والأخلاقية أسمى أسسها وأهدافها ويتبين بذلك أن المحكمة تبنت في حكمها هذا المفهوم الفقهي للنظام العام.

وبذلك تختلف فكرة النظام العام باختلاف المجتمعات والدول والأزمنة من خلال اختلاف الإيديولوجيات السياسية، والاجتماعية والثقافية، فما يعتبر من النظام العام في دولة ما قد لا يعتبر كذلك في دولة أخرى، لذا تعتبر فكرة النظام العام فكرة نسبية من حيث الزمان والمكان، كما أنها فكرة متطورة في المجتمع الواحد تبعا لما قد يحدث من ظروف متغيرة، فمثلا كان تعدد الزوجات أمرا مشروعاً غير مخالف للنظام العام في تركيا سابقاً، لكن يعد اليوم عدم تعدد الزوجات هو من النظام العام في تركيا، وكذا الأمر في العراق إذ كان ذلك مباحاً بصورة مطلقة حتى سنة 1959م، ثم صار ممنوعاً في بعض الحالات ومخالفاً للنظام العام⁽³⁸⁵⁾، إلا أن فكرة النظام العام وإذ كانت متطورة في المجتمع، فإنها يجب أن تكون موحدة داخل المجتمع الواحد، بحيث تكون قوانين الدولة نابعة من مفهوم موحد للنظام العام⁽³⁸⁶⁾.

ونشير إلى أن فقهاء القانون الوضعي قد حددوا صراحة عناصر النظام العام وحصرها في حفظ الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة، والآداب العامة، وعرفت بالعناصر التقليدية لتتوسع بعد ذلك لتشمل مختلف شؤون الحياة، وتعتبر الآداب العامة هي العنصر المعنوي لفكرة النظام العام، أما عناصره المادية فتتمثل في الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة⁽³⁸⁷⁾.

على أن المقصود بالأمن العام كعنصر من عناصر النظام العام هو المحافظة على السلامة العامة باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات اللازمة لمنع كل الأخطار التي تهدد الناس وسلامة أجسادهم وأموالهم، ومصادر هذه الأخطار قد تكون الطبيعة كالزلازل والفيضانات، أو الحيوانات المفترسة أو الموبوءة أو المسعورة، أو الأشياء كالسيارات والآلات، أو طبيعة الحياة الاجتماعية كالتجمهرات،

(384) - مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص 404.

(385) - غالب على الداودي، المرجع السابق، ص 236-238.

(386) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 163.

(387) - يعتبر أول وأقدم نص تشريعي في العالم تعرض لتحديد العناصر المادية لفكرة النظام العام كهدف لنشاط الضبط الإداري، القانون البلدي الفرنسي الصادر في 28 أوت 1791، كما أن القانون البلدي الفرنسي الصادر في 5 أفريل 1884 حدد عناصر النظام العام المادية في مادته 97، أما المشرع الجزائري فقد حددها في المادة 237 من قانون البلدية.

والاجتماعات العامة، وقد تكون الإنسان كظاهرة الإجرام، في حين يقصد بالسكينة العامة اتخاذ كل الإجراءات والأساليب الرقابية اللازمة للقضاء على مصادر وأسباب الإزعاج والقلق التي تهدد الراحة العامة مثل إجراءات محاربة الضوضاء التي تسببها الأجراس والأبواق، وضوضاء الاحتفالات، أما الصحة العامة، فتعني اتخاذ كل الإجراءات والاحتياطات والأساليب الصحية الوقائية لمنع وجود المخاطر الصحية التي تهدد الإنسان في صحته كالأمرض والأوبئة⁽³⁸⁸⁾.

2-علاقة النظام العام بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

عند ذكر مصطلحي الحرية والنظام العام، يبدو أنهما وصفان متضادان، وقد شاع ذلك أول الأمر في الفكر الليبرالي، إذ أظهر أنصار هذا الفكر عداء كبير لفكرة النظام العام نتيجة لإساءة استعمال هذه الفكرة لقهر الحرية، وبعد ذلك حاول الليبراليون التوفيق بين هذين المصطلحين، كما أن الفكرة التي شاعت بأن الحرية مقدسة، ويتمتع بها الأفراد بالطبيعة، وقبل الدخول في المجتمع والارتباط معه بالعقد الاجتماعي، كما يرى أصحاب العقد الاجتماعي، قد زالت وحلت محلها فكرة جديدة تنتظر إلى الحرية باعتبارها ذات منشأ اجتماعي، وعليه، فلا يجوز الاعتراف بأية حرية للفرد خارج نطاق الجماعة التي ينتمي إليها⁽³⁸⁹⁾.

ولما كان المجتمع هو مصدر حرية الفرد، كان على هذا الأخير الانصياع لأوامره، لأن في هذا الانصياع تحقيق لدوام حياة المجتمع، واستقراره سياسيا، واقتصاديا واجتماعيا، أما إذا كانت الحرية مطلقة بلا قيود، فإنها ستفقد معناها وتتحول إلى فوضى⁽³⁹⁰⁾.

لذلك، فإن حماية المجتمع تقتضي عدم السماح للأفراد أو المجموعات بالوصول في ممارستهم لحياتهم الأساسية إلى حد تهديد هذا الكيان⁽³⁹¹⁾، فتقييد بذلك حريتهم وفقا لدواعي النظام العام الذي وإن كان يوجب تقييد الحرية، إلا أن ذلك لا يعني أنه ينتقص منها، بل إنما هو ضروري لممارستها لأن الخروج عنه يجعل هذه الحرية فوضى وتمرد، مما يؤدي بالمجتمع إلى الهاوية، لذا يمكن القول بأن تعارض الحرية مع النظام العام مبالغ فيه، لأن حدوث ذلك التعارض يكون في حقيقة الأمر بين الحرية والسلطة التي تتذرع بحماية النظام العام، فالسلطة هي التي تُقيد هذه الحرية، بل وتصادرها أحيانا، لذلك

— لمزيد من المعلومات عن العناصر المادية للنظام العام، أنظر: (388)

- سليمان محمد الطماوي، الوجيز في القانون الإداري "دراسة مقارنة"، (دون معلومات أخرى)، ص 626.
- عمار عوابدي، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 400.
- مصطفى أبو زيد فهمي، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995، ص 191-195.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 178-179. (389)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 179. (390)

— خضر خضر، المرجع السابق، ص 266. (391)

قيل بأن "النظام العام لا يعني إهدار الحريات أو الانتقاص منها، وإنما هو عنصر أساسي في تعريفها"⁽³⁹²⁾.

وعلى هذا الأساس، يجب وضع الضوابط اللازمة للنظام العام للحيلولة دون تحوله إلى مطية للسلطة لانتهاك الحريات العامة والتي من بينها الحق موضوع الدراسة – إذ أن عملية التمييز بين حماية النظام العام، وبين استغلاله لكبت وقمع الحريات العامة هو أمر في غاية الدقة وبمثابة خيط رفيع، لذا على السلطة عند التعامل مع هذه الحريات أن تتنبه لهذا الخيط الرفيع، وأن تجتنب وضع قيود ليس لها مبرر تكبل بها هذه الحريات بحجة حماية النظام العام⁽³⁹³⁾.

ويعتبر الدكتور **هاني سليمان الطعيمات** أن المقصود بالنظام العام الذي بموجبه تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو ذلك المناخ الديني السائد في المجتمع، والمحكوم بما تؤمن به الجماعة من قيم ومثل عليا اصطلحت على الحياة معا في ظلها، وهي تمثل في ذات الوقت الإطار العام لممارستهم وسلوكهم المجتمعي، فمثلا فكرة النظام العام المقيد لحرية ممارسة الشعائر الدينية في المجتمع المصري تعني ذلك النظام العام للمجتمع الخاضع لأحكام الشريعة الإسلامية، لذلك تمت مصادرة ما من شأنه الإساءة إلى الدين الإسلامي أو تشويهه أو التشكيك في مبادئه من مؤلفات ومطبوعات، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل امتد إعمال قيد النظام العام إلى إصدار الأزهر الشريف لبيان رسمي يدحض المفتريات التي تضمنتها هذه الكتب⁽³⁹⁴⁾، كما تم منع الديانات الوضعية والمذاهب الخارجة عن الأديان السماوية لتعارض وجودها أو الاعتراف بها مع النظام العام السائد في المجتمع المصري والمحكوم بعقيدة عدم السماح بوجود غير الديانات السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، اليهودية)⁽³⁹⁵⁾.

لذلك لم يكن غريبا أن تصف المحكمة العليا المصرية البهائية بالخلل، وتقرر حل المحافل التي يجتمع فيها البهائيون ويمارسون شعائرهم داخلها⁽³⁹⁶⁾.

وقد ذكرت المقررة الخاصة للأمم المتحدة بشأن حرية الدين والمعتقد أسماء جهنجير في تقريرها المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر 2005م، أنها قد طلبت في عام 2005م من مصر تصريحا بزيارة البلاد، لكنها لم تتلق ردا، كما أدرجت المقررة الخاصة في تقريرها حول التبرير المصري الرسمي لعدم الاعتراف للبهائيين والمتحولين عن الإسلام بحقهم في حرية ممارسة العقيدة التعليق التالي:

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 179-180.⁽³⁹²⁾

– أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى)،⁽³⁹³⁾ ص 43.

– من بين هذه الكتب التي تعرضت للدين الإسلامي وللرسول (ص) كتاب سلمان رشدي الذي صدر في لندن أنظر:⁽³⁹⁴⁾ - توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006، ص 274. - سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005، ص 270. www.ar.wikipedia.org/wiki أنظر أيضا للموقع: حرية التعبير

– هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 179.⁽³⁹⁵⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي – دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية⁽³⁹⁶⁾ بالأماكن المقدسة في فلسطين، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001، ص 37.

على الدول أن تكفل للأشخاص الموجودين على أراضيها والخاضعين لسلطتها القانونية، بما في ذلك الأفراد المنتمين لأقليات دينية، ممارسة الدين أو المعتقد الذي يختارونه دون إكراه أو خوف⁽³⁹⁷⁾.

وفي تقريرها المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان في مارس 2006م، كتبت المقررة الخاصة أنها قد أثارت مع الحكومة المصرية مرتين على الأقل في 15 أبريل 2004م وفي 15 ماي 2005م مسألة مطالبة الشخص بإدراج ديانته في بطاقات تحقيق الشخصية وغيرها من الوثائق، وفي رسالتها في شهر ماي إلى الحكومة، أبدت قلقها من كون "الاستمارات الخاصة بطلب الحصول على أوراق إثبات الشخصية تحتوي حاليا على ثلاثة انتماءات دينية للاختيار من بينها وهي الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن أتباع الطوائف الدينية الأخرى أو غير المؤمنين لا يتمكنون من تسجيل ديانتهم أو ترك خانة الديانة خالية"⁽³⁹⁸⁾.

وعلى الرغم مما جاء في مختلف التقارير الدولية بخصوص وضع البهائية في مصر، فقد استقر كل من القضاء الإداري، والجمعية العمومية لقسمي الفتوى، والتشريع بمجلس الدولة على أن حال البهائية لا يجوز القياس بينها وبين الأديان الأخرى التي اعتبر الإسلام معتنقيها من أهل الذمة، كما أنه لا يجوز الاحتجاج بحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية التي كفلها الدستور للقول بوجود الاعتراف بالبهائية، ويترتب على ذلك هو أنه يجب أن تكون حرية العقيدة وممارستها منبثقة عن الأديان السماوية وفي إطار النظام العام⁽³⁹⁹⁾.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ليست من الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها، فإنها تعتبر مخالفة للنظام العام في مصر، وبالتالي يُمنع مباشرة أي تصرف لأتباعها أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات، وتطبيقا للقانون رقم 263 لعام 1960م، أصبح من المحظور إقامة شعائر البهائية، ولما كانت طقوس الزواج من الشعائر، فإنه لا تجوز ممارستها وفقا للبهائية، الأمر الذي يستوجب عدم الاعتداد بهذا الزواج الباطل وعدم توثيقه⁽⁴⁰⁰⁾.

أما فيما يتعلق بحظر بعض الجامعات المصرية دخول الطالبات المنقبات إلى الحرم الجامعي، فقد استقرت المحكمة الإدارية العليا على أن يظل النقاب طليقا في غمار الحرية الشخصية ومحررا في كنف الحرية العقيدية، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة، أو منعه بصورة كلية، لما ينطوي عليه ذلك من مساس بالحرية الشخصية، ومن تقييد لحرية العقيدة، فضلا على أن القانون لا يحرمه، والعرف لا ينكره⁽⁴⁰¹⁾.

(397) – Rapport spécial sur la liberté de la religion ou de conviction Résolution n°1986/20 de la Commission des droits de l'homme, 10 mars 1986, p.3.

(398) – Ibid, p.3.

(399) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 498-499.

(400) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع نفسه، ص 498-500.

(401) – قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص 592-593.

ونشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كانت المحكمة العليا المصرية قد أنصفت الطالبات بارتداء النقاب، فإن مجلس الدولة الفرنسي لم يفعل ذلك بالنسبة للحجاب، وإن كان موقفه في البداية اتجه إلى حرية الطالبات المحجبات بالمدارس والجامعات الفرنسية وهو ما قضى به في العديد من أحكامه، إذ ألغى القرارات الصادرة عن بعض المدارس الفرنسية بطرد بعض الطالبات المسلمات لارتدائهن الحجاب، مستندا في ذلك إلى حرية التعبير المعترف بها للطلبة في إطار مبادئ الحياد والعلمانية، غير أن هذا الموقف تغير، حيث حظرت الحكومة الفرنسية دخول الطالبات المحجبات إلى المدارس والجامعات، وقد حذا مجلس الدولة الفرنسي حذو الحكومة الفرنسية في هذا الصدد⁽⁴⁰²⁾.

وقد أثارت مشكلة الحجاب جدلا كبيرا داخل وخارج فرنسا خاصة بعد صدور قانون منع الرموز الدينية في 2004/02/10م، وتعتقد الدكتورة خير الدين شماسة أن ما حدث في فرنسا قد يتكرر في بلدان أوروبية أخرى، وذلك على الرغم من إعلان دول عديدة تحتضن جاليات إسلامية كألمانيا، وإسبانيا وبلجيكا (2,9%)، وبريطانيا (3,4%)، وهولندا (1,9%) والسويد (4%) مخالفة القانون الفرنسي لحقوق الإنسان، وبأنها لا ترغب في تقليد الموقف الفرنسي، بل أن بريطانيا عبرت عن سعادتها لكونها متعددة الثقافات، ولا يههما منع النساء من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰³⁾.

غير أن تخوف الأستاذة شماسة خير الدين كان في محله، إذ ثبت مجلس الدولة البلجيكي قرار حظر الحجاب، ومنع الاعتراض عليه مؤكدا أن هذا القرار لا يتعارض مع قيم الحرية والمساواة، وقد جاء هذا القرار كرفض لطلب تقدمت به حركة مناهضة العنصرية وكرهية الأجانب التي طالبت الحكومة بإلغاء التشريعات التي تسمح للمؤسسات البلجيكية بمنع طلابها من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰⁴⁾، إلا أنه من المهم أن نشير إلى أن قضية الحجاب قد عادت إلى أدراج البرلمان الفرنسي بعد أن أثار قانون الرموز الدينية جدلا كبيرا، ومازالت المناقشات البرلمانية حول هذه القضية لم تحسم إلى اليوم.

وبصدد هذه القضية أعربت لجنة حقوق الطفل في ملاحظاتها الختامية بشأن التقرير الدوري الثاني لفرنسا عن قلقها تجاه تزايد التمييز، خاصة التمييز القائم على أساس الدين، ومن أن التشريع الجديد بشأن ارتداء الرموز الدينية في المدارس العامة قد يتجاهل مبدأ مصالح الطفل الفضلي، وحقوق الطفل في الوصول إلى التعليم، وتوصي هذه اللجنة الدولة الطرف (فرنسا) بأن "تنظر في إيجاد وسائل بديلة، بما في ذلك الحلول الوسط للحفاظ على علمانية المدارس العامة، مع ضمان عدم انتهاك الحقوق الفردية وعدم استبعاد الأطفال من النظام المدرسي أو المجالات الأخرى أو تهمة بشمهم بفعل هذا التشريع⁽⁴⁰⁵⁾.

وقد كشفت التقارير عن مجموعة من الضوابط المتعلقة بارتداء رموز دينية في أكثر من 25 بلدا في مختلف أنحاء العالم، وقد أثر ذلك على العديد من الأديان، ولا تزال مسألة الرموز الدينية مثار جدل

— عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع السابق، ص 496-497. (402)

— شماسة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب والحدود"، المرجع السابق، ص 193-194. (403)

(— "بلجيكا تثبت قرار منع ارتداء الحجاب في المدارس"، نقلا عن وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 2009/04/07. (404)

(405) — "Civil and political...", E/CN.4/2006/5, Op.Cit, p.13.

في عدد من البلدان، وهناك عدة مستويات من الضوابط المتصلة بارتداء الرموز الدينية بما في ذلك الأحكام الدستورية والقوانين التشريعية على المستوى الوطني، والقواعد الخاصة بالمنظمات أو المؤسسات العامة أو الخاصة (مثل قوانين المدارس)، والأحكام الصادرة عن المحاكم ويواجه التلاميذ في المدارس الابتدائية والثانوية خطر الطرد من نظام التعليم العام، بينما يواجه المعلمون التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة في نهاية المطاف، وعلى المستوى الجامعي، يواجه الطلاب أيضا التعرض للطرد أو الحرمان من استلام الشهادات مالم يتقيدوا بالتعليمات المتعلقة بالرموز الدينية، أما أساتذة الجامعات فمن المحتمل عدم تعيينهم أصلا، وفي محيط العمل بشكل عام هنالك إمكانية التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة بسبب وضع الرموز الدينية وقد يؤثر هذا الأمر على العاملين في مؤسسات خاصة، والموظفين العموميين على حد سواء، فضلا عن التأثير على أعضاء البرلمانات والعسكريين، وعند وضع قواعد محددة تحكم اللباس بالنسبة للصور الشخصية التي توضع على بطاقات الهوية، مثل بطاقات الإقامة الدائمة وتأشيرات الدخول، وجوازات السفر، ورخص القيادة، كما يواجه الأشخاص إمكانية عدم الحصول على بطاقة هوية رسمية⁽⁴⁰⁶⁾.

وقد انتقد المقرر الخاص السابق السيد عمر عبد الفتاح، بصفة خاصة فرض بعض البلدان ارتداء ملابس ذات طابع ديني علنا. ووردت تقارير عن المعاقبة بالجلد أو الغرامة، وتزايد عدد النساء اللاتي تعرضن للهجوم في الشارع أو حتى القتل بعد تهديدهن بسبب عدم وضع الرموز الدينية، وعقب الزيارات الميدانية، قدم المقرر الخاص السيد عمر عبد الفتاح حولا ممكنة بالحث على عدم جعل الثياب أداة سياسية، والدعوة إلى اتخاذ مواقف مرنة، ومتسامحة في هذا المجال، وأكد في نفس الوقت أن التقاليد والعادات جديرة بالاحترام، وأشار في دراساته إلى ما يحتمل أن يعنيه وضع الرموز الدينية، لا سيما بالنسبة إلى وضع التلاميذ في نظام التعليم الرسمي⁽⁴⁰⁷⁾.

ووفقا للتعليق رقم 22 للجنة حقوق الإنسان على المادة 18 من العهد فإن "ممارسة أو إقامة شعائر الدين أو المعتقد قد لا تقتصر على الطقوس فحسب، لكنها ربما تشمل أيضا عادات مثل ارتداء ثياب أو أغطية رأس متميزة"⁽⁴⁰⁸⁾.

ونشير هنا إلى البلاغ رقم 2000/931م هو دببير غانوفاً ضد أوزبكستان والمتعلق بطلبة مسلمة في معهد اللغات الشرقية بولاية طشقند، يزعم أنها أوقفت من الدراسة بسبب ارتداء الحجاب وفي 5 نوفمبر 2004م، ونظرا لعدم قيام الدولة الطرف بتقديم أي مبررات، خلصت غالبية أعضاء لجنة حقوق الإنسان إلى أن الفقرة 2 من المادة 18 من العهد قد انتهكت، كما أكدت اللجنة أن "حرية إظهار دين الشخص تشتمل على حق المرء في أن يرتدي علنا ثوبا أو لباسا يتماشى مع معتقده أو دينه، فضلا على ذلك، فإن اللجنة ترى أن منع شخص ما من ارتداء لباس ديني علنا أو سرا قد يشكل انتهاكا لأحكام

(406) — Idem, p.10-11.

(407) — Idem, p.11.

(408) — Idem, p.12-11.

الفقرة 2 من المادة 18 التي تحظر تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين»⁽⁴⁰⁹⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أنه يمكن الإحتجاج بحرية الدين أو المعتقد من حيث الحرية الإيجابية للأشخاص الراغبين في ارتداء أو إظهار رموز دينية، ومن حيث الحرية السلبية للأشخاص الذين لا يرغبون في مواجهة مسألة ارتداء هذه الرموز أو إكراههم على ذلك، كما يمكن للتلاميذ الذين طردوا من المدارس بسبب ارتداء رموز دينية وفق دينهم أو معتقدتهم الإحتجاج بحق كل إنسان في التعليم، علاوة على أنه قد يتعرض للخطر أيضا حق الوالدين أو الأوصياء الشرعيين في تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقا لدينهم أو معتقدتهم آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها، ومن جهة أخرى قد تحاول الدولة الإحتجاج بالحرية المذهبية للنظام المدرسي، وبالرغبة في المحافظة على الانسجام الديني في المدارس، ووفقا للرأي الفردي لعضو لجنة حقوق الإنسان السيدة روث ودجود في قضية "هود يبييرغانوفا" يجوز للدولة أن تقيد أشكال اللباس التي تتدخل مباشرة بالتعليم الفعال"⁽⁴¹⁰⁾.

وقد اعترضت القاضية تولكتر على الطريقة التي اتبعتها غالبية المحاكم الأوروبية في تطبيق مبادئ العلمانية والمساواة (إذ يبدو أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تميل أكثر إلى السماح للدول بتقييد حرية الأفراد الإيجابية في مجال الدين أو المعتقد)، وأوضحت أن "الوقائع والأسباب القطعية التي لاشك في مشروعيتها" هي فقط التي يمكن أن تسوغ تقييد حق تكفله الاتفاقية وليس مجرد الإحساس بالانزعاج⁽⁴¹¹⁾.

وفي تقريرها لعام 2009م، أعربت المقررة الخاصة عن أوجه قلقها تجاه التشريعات التي تحد بدون داع من حق الفرد في الإجهار بدينه أو معتقده، ولا سيما من خلال شروط التسجيل أو القيود المفروضة على أماكن العبادة، والتعليم الديني، والكتب الدينية، وفيما يتعلق باعتناق دين آخر، أرسلت المقررة الخاصة رسائل متعددة تتعلق بجزاءات تم فرضها على أشخاص بعد اعتناق دين آخر غير الدين الغالب⁽⁴¹²⁾.

ومن خلال ما تقدم في قضية الرموز الدينية يمكن القول انه عند التعامل مع مسألة حظر هذه الرموز ينبغي التساؤل أولا عن أهمية ارتداء الرموز الدينية بالنسبة للشخص وما علاقة ذلك بالمصالح المتضاربة، خاصة بمبادئ العلمانية والمساواة، وثانيا عن الجهة التي تتخذ القرار بشأن هذه المسائل، بمعنى هل يجب أن تترك المسألة للأفراد أنفسهم، أو للسلطات الدينية، للإدارة الوطنية، أو المحاكم أو الآليات المعنية بحقوق الإنسان، مع الإقرار بأن مبدأ "هامش التقدير" قد يسهل الخصائص الإثنية والثقافية

(409) – Idem, p.13.

(410) – I dem, p.15.

(411) – I dem, p.14.

(412) – "Promotion and protection...",A/HRC/10/8, Op. Cit, p.10-11.

والدينية، ويجب أن لا يؤدي هذا النهج إلى التشكيك في توافق الآراء الدولي بأن حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة، كما يجب أن يكون الهدف الأساسي هو صون حرية الدين أو المعتقد الإيجابي والذي يتجلى في إقامة الشعائر والممارسة من خلال ارتداء وإظهار الرموز الدينية بصورة طوعية، وصون الحرية السلبية أيضا المتمثلة في عدم الإكراه على ارتداء وإظهار الرموز الدينية على حد سواء، وفي ذات الوقت يجب الموازنة بين حقوق الإنسان المتضاربة.

كما يجب الإشارة إلى أن المرسوم الذي يحدد شروط ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر الصادر في 28 فيفري 2006م هو الأول من نوعه في الوطن العربي وشمال إفريقيا، وقد أثار ردود فعل خارجية، خاصة من طرف بعض الدول الكبيرة، والتي رأت في القانون تضييقا على حرية المعتقد، بالرغم من أنه جاء ليتزامن وتزايد حملات التبشير داخل الجزائر والتي استغلت الفراغ القانوني الذي تم استدراكه بفضل هذا الأمر.

أما في إطار الصحة العامة التي تعرف بأنها التوافق والتكامل في جوانب الإنسان البدنية والنفسية، فيتصور أن تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية إذا كانت تلك الممارسة ستؤدي إلى انتشار مرض ما وتضر بالصحة العامة، فمثلا يحتفل المسلمون بمولد بعض أهل البيت ويجتمعون أمام الضريح لإحياء هذا الاحتفال، فلو كان هذا التجمع في مكان ينتشر فيه فيروس معين ضار بالصحة، وينتقل عن طريق الهواء والاجتماع، فيمكن أن تمنع ممارسة تلك الشعيرة حفاظا على الصحة العامة⁽⁴¹³⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد أسماء **جاهانغير** إلى سابقة قانونية دولية ذات صلة بالموضوع، بما في ذلك إلى آراء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بشأن بلاغ يتعلق بإنهاء عقد عمل لعامل من طائفة السيخ يرتدي عمامة في حياته اليومية، رفض ارتداء خوذة واقية أثناء عمله في شركة وطنية للسكك الحديدية، وردا على شكوى العامل بقيام الشركة بالتمييز ضده بالاستناد إلى دينه، ذكرت اللجنة "أن التشريع الذي يقضي بحماية العمال العاملين في وظائف فيدرالية من الإصابات من صدمات التيار الكهربائي بارتداء خوذة صلبة يعتبر تشريعا معقولا، ويهدف إلى تحقيق أغراض منطقية تتماشى مع العهد"، وقد أكدت المقررة الخاصة على أن دولة أخرى أصدرت بشأن نفس الموضوع، تشريعا محددا يعفي العاملين السيخ من شرط ارتداء خوذة الأمان في مواقع البناء ويوفر لهم حماية من التمييز في هذا الصدد⁽⁴¹⁴⁾.

ويمكن تفسير رأي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذه القضية على أنها رأت بأن وضع هذه الحوذة الواقية للرأس من شأنه أن يحمي العمال من خطر الإصابات وبالتالي المحافظة على صحة العمال أثناء أداء عملهم فاستندت بذلك لنص المادة 3/18 من العهد التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لحماية الصحة العامة.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (413)

"Promotion and Protection ..." A/HRC/10/8, Op. Cit, p.16-17. — (414)

كما نشير بخصوص سريان القوانين المتعلقة بمكافحة الأمراض إلى الطعن رقم 61/1068 الذي فصلت فيه اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بقرارها الصادر في 14 ديسمبر 1962م، والقاضي بأن القانون الهولندي لا يتضمن إخلالا بالمادة 9 من الاتفاقية التي أسس عليها الطاعن طعنه ما دام أن الحق الذي تشير إليه المادة 1/9 من الاتفاقية يمكن طبقا للفقرة الثانية من نفس المادة أن ترد عليه القيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون إجراءات ضرورية في كل مجتمع ديمقراطي لحماية الصحة، وأشارت اللجنة إلى أن موافقة البرلمان الهولندي على قانون 1952م كان ضروريا للوقاية من طاعون البقر، لأن عبارة "حماية الصحة" الواردة في المادة 2/9 تسري كذلك على الإجراءات الخاصة بمنع انتشار الأمراض بين الحيوانات، لأنه مما لا شك فيه، أن مثل هذه الإجراءات ضرورية في كل مجتمع حديث وتهدف لتحقيق مصلحة عامة، وعليه، لا يعد الالتزام بالخضوع للإشراف الطبي على تربية المواشي مخالفا للمادة 9 من الاتفاقية⁽⁴¹⁵⁾.

وبذلك أنصفت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الحكومة الهولندية برفضها التسليم بما ذهب إليه الطاعن بأن حقه في حرية العقيدة قد انتهك بموجب القانون الهولندي لعام 1952م، واستندت الجنة في ذلك إلى المادة 2/9 التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لدواعي الصحة العامة. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن تشويه الأعضاء التناسلية للإناث المعروف باستئصال البظر أو ختان الإناث هو أشهر الممارسات الضارة بصحة المرأة، وطبقا لأرقام منظمة الصحة العالمية، فإن ما بين 85 و115 مليونا من النساء والبنات الصغيرات تعانين من تشويه الأعضاء التقليدية التناسلية في إفريقيا وآسيا، وطبقا لنفس المصدر فإن مليونين معرضات لهذا التشويه كل عام، وتنتشر هذه الممارسة التي يتغير شكلها من بلد لآخر في 26 بلدا إفريقيا، وفي بلدان آسيوية وفي مجتمعات المهاجرين في أوروبا وأمريكا، وفي المجتمعات اليهودية ذات الأصول الإثيوبية أو البدوية في إسرائيل، ويبدو أن هذه الممارسة غير مرتبطة بدين معين⁽⁴¹⁶⁾.

وقد لاحظت المقررة الخاصة المعنية بالممارسات التقليدية أن التشويه "يعود إلى مجموعة كاملة من المعتقدات والقيم والسلوكيات الثقافية والاجتماعية التي تحكم حياة مجتمعات معينة"، وبالتالي ضرورة توخي الحذر لدى تناول أي تدبير يهدف إلى القضاء عليها، ويمارس الختان في مجتمعات متنوعة تنتمي لتقاليد دينية مختلفة، وتتمثل أكثر أشكاله تطرفا في الختان الفرعوني، حيث يتم استئصال البظر والشفرتين وهو أكثر ضررا على صحة البنات الصغيرات (يمارس في الصومال، وجيبوتي، السودان ومالي، مصر، إثيوبيا) إلا أن بعض المجتمعات تمارس شعائر رمزية ولا تجري أحيانا سوى شق بسيط دون التماذي إلى حد التشويه⁽⁴¹⁷⁾.

— عبد العزيز سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987، (415) ص283-284.

(416) — "Civil and political ...", E/CN.4/2002/73/Add.Op.Cit, p.38-39.

(417) — Idem, p.39-40.

ويجري التشويه في العديد من البلدان بين 7-15 سنة تبعا لشعائر معقدة في كثير من الأحيان، ويعتبر الختان شعيرة انتقال من الطفولة إلى حالة المرأة أي شعيرة للتخفيف من حدة الرغبة الجنسية وحماية بكاره زوجات المستقبل وهو يعتبر شعيرة "تطهير" في مجتمعات معينة، ويبدو حسب المقررة الخاصة أن اختلاف السن التي يجري عندها التشويه تبعا للبلد، يرتبط بوجود تشريع يحرم هذه الممارسة أو بعدم وجود مثل هذا التشريع⁽⁴¹⁸⁾.

وفي مصر نتيجة للتطرف الديني، ألغي حكم إداري في عام 1997م قرارا كانت وزارة الصحة قد أصدرته في عام 1996م بحظر ممارسة الجهاز الطبي للختان، وفي فتوى مؤرخة في 28 ديسمبر 1997م حسم مجلس الدولة المسألة نهائيا بإلغائه الحكم الإداري وتأكيد أنه "من الآن فصاعدا، تحظر ممارسة ختان الإناث حتى في حالة رضا الطفلة والأبوين، ومن ناحية أخرى ميز مجلس الدولة جيدا بين الأوامر الدينية والممارسات الثقافية الضارة والقائمة على تفسير خاطئ للدين، بل أحيانا على التلاعب السياسي به"⁽⁴¹⁹⁾.

ثانيا: حماية الآداب العامة

لقد اعتبر العديد من الفقهاء الآداب العامة الركن المعنوي للنظام العام، وبالتالي، فهي تدخل في إطار النظام العام وليست مستقلة عنه، غير أن استعمال معظم الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا الدساتير الوطنية لمصطلح الآداب العامة مستقلا عن النظام العام، واتصافها بالصفة المعنوية هذا ما جعلنا ندرسها بصورة مستقلة عن النظام العام.

ولتوضيح فكرة الآداب العامة الواردة في معظم النصوص القانونية السابقة الذكر، ينبغي أولا أن نتعرف عن مفهومها، ثم علاقتها بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهو ما سنحاول التطرق إليه فيما يلي:

1-تعريف الآداب العامة:

إن مفهوم الآداب العامة في الفقه الغربي يمكن تحديده بما يلي:

أ/ما يتلائم أو يتصل بالضمير أو الحاسة الأخلاقية، أو مبادئ السلوك الحميد، دون القوانين الوضعية؛
ب/مالا يمكن إدراكه أو تطبيقه إلا عن طريق الضمير أو مبادئ السلوك الحميد دون القوانين الوضعية؛
ج/ما يحرك الحاسة الأخلاقية أو يمسه⁽⁴²⁰⁾.

أما عن مفهومها في الفقه العربي، فيعرفها الدكتور محمد السعيد عبد الفتاح بأنها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تعارف عليها مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة، وتعد الآداب العامة من المكونات المعنوية للنظام العام⁽⁴²¹⁾.

(418) – Idem, p.40.

(419) – Idem, p.41..

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص181-182. (420)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (421)

ويعرفها الدكتور عبد الرزاق الصنهوري بقوله: "الآداب العامة هي مجموعة من القواعد التي وجد الناس أنفسهم ملزمين بإتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس، وللدن أثر كبير في تكييفه"(422).

كما تعرف على أنها مجموعة القواعد والأصول الأساسية للأخلاق التي تدين وتضبط بها الجماعة في بيئة معينة، وعصر معين، حسب طبيعة النظام السائد في كل دولة(423).
ويذهب البعض إلى أن الآداب العامة تشمل، الأساس الأخلاقي للنظام العام، أو هي إحدى الأوجه الكثيرة التي يتضمنها النظام العام(424).

والملاحظ أن بعض التشريعات القانونية كما هي الحال في فرنسا لم تذكر الآداب والأخلاق العامة كعنصر من عناصر النظام العام عند ذكرها وتحديد لها لعناصره، فقد اعتبر مجلس الدولة الفرنسي مدة من الزمن أن النظام المخول للإدارة المحافظة عليه باستخدام سلطة الشرطة الإدارية، هو النظام المادي ذو المظهر الخارجي، ولا شأن للشرطة الإدارية الحافظة للنظام العام بالمعتقدات والعواطف، ثم عدلت أحكام مجلس الدولة الفرنسي عن هذا التفسير الضيف، حيث قضت بشرعية قرار الإدارة بمنع عرض المطبوعات التي تصف الجرائم والفضائح في الأماكن العامة(425).

وقد أقرت شرعية تدخل سلطات الشرطة المحلية أو المركزية لحماية الأخلاق بمنع عرض الأفلام غير الأخلاقية، كما حكم مجلس الدولة الفرنسي بشرعية الإجراءات المتخذة من طرف الإدارة لحماية أبناء المستعمرات من تأثير المشروبات الروحية المتعلقة مباشرة بحماية النظام العام، أما بعض التشريعات الأخرى، فقد أشارت إلى ما يوحى بأن الآداب العامة هي عنصر من عناصر النظام العام مثلما هي الحال للمشرع الجزائري، الذي نص في المادة 14 من المرسوم رقم 81-267 المؤرخ في 10 أكتوبر 1981م المتعلق بصلاحيات رئيس المجلس الشعبي البلدي فيما يتعلق بالطرق، وكذا ما نص عليه المشرع المصري في القانون رقم 109 لعام 1971م(426).

وتعتبر الآداب العامة والسلوكات الأخلاقية في القانون حسيطة الاتجاهات والمفاهيم السائدة أو الطارئة على المجتمع، فضلا عما هو موجود من تراث ديني وأخلاقي وثقافي الذي يلتف حوله الضمير الجماعي في مجتمع ما، وباعتبار أن هذه الاتجاهات والمفاهيم، والتراث تسير العوامل الذاتية والمستجدات الخارجية المؤثرة فيها، فإنها تتغير مع مرور الزمن وتغيرها فكرة الآداب والأخلاق

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، المرجع السابق، ص 327.(422)

— خليل أحمد حسن قتادة، شرح النظرية العامة للقانون - في القانون الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 70.(423)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 182.(424)

— أنظر: (425)

- عمار عوابدي، المرجع السابق، ص 401.

- مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص 196.

— سليمان الطماوي، المرجع السابق، ص 226-227.(426)

السائدة في المجتمع، لذلك فهي فكرة نسبية وغير ثابتة، فما كان منها ممنوعاً بالأمس قد يصبح مباحاً اليوم، وما كان منها مباح بالأمس، فقد يصبح ممنوعاً اليوم، مثل علاقات المعاشرة خارج إطار الزواج، أصبحت أكثر تقبلاً في فرنسا بعد التعديلات التي أدخلت على نظام العائلة، فلم تعد هذه المعاشرة في نظرهم ماسة بالآداب العامة، وإنما تدخل في الحرية الشخصية، ويرجع ذلك إلى أن القانون لا ينظر إلى الآداب على أنها ماسة بالنظام العام. كما هو الشأن في التشريع الإسلامي، إلا عندما يكون المعيار الأخلاقي متعلقاً بالمصلحة العامة⁽⁴²⁷⁾.

وعليه، فإن فكرة الآداب العامة كفكرة النظام العام نسبية، مرنة وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتأثر بالعوامل الأخلاقية والاجتماعية والدينية، مما يجعل من المتعذر تحديد وحصر ما يعد من الآداب العامة، ومالا يعد منها، فمثلاً التعري وفتح النوادي الخاصة بالعراة مخالف للآداب العامة في الأردن، في حين توجد المئات من هذه النوادي في الولايات المتحدة الأمريكية، لعدم اعتبار ذلك مخالف للآداب العامة فيها، ويترك تقدير مدى توافق العلاقات مع الآداب العامة أو تعارضها للقاضي، ويعتبر كل اتفاق يخالف الآداب العامة باطلاً، ولا ينتج أي أثر قانوني⁽⁴²⁸⁾.

2- علاقة الآداب العامة بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الحريات العامة حتى تكون معتبرة من قبل السلطات العامة والأفراد، فإنها يجب أن تكون متناسقة مع الآداب العامة للمجتمع بنفس الدرجة التي تتناسق فيها مع النظام العام، لذلك، فإن القول بوجود احترام الحريات العامة للمركزات المادية الأساسية للمجتمع لا يمكن الاعتماد عليه لوحده باعتباره قاصر عن رعاية المركزات المعنوية اللازمة لإقامة النظام الاجتماعي⁽⁴²⁹⁾.

ومن ثمة، إذا كانت ممارسة شعائر دين معين ستؤدي إلى إيذاء المبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع أو التعارض معها، فهنا تقييد تلك الممارسة حتى لا تمس بالمصلحة العامة للمجتمع ولا بنظامه العام⁽⁴³⁰⁾.

إن الأساس في اعتبار الآداب العامة من مبررات تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن الأفراد يعيشون داخل مجتمع فيه العديد من العادات والتقاليد والموروثات الحضارية التي قد تتعارض مع هذه الحرية، لذلك على الأفراد وهم يمارسون حقهم هذا احترام الآداب الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي يسلم بها أفراد المجتمع، إذ لا يكفي أن يحترم الأفراد القواعد القانونية السائدة في المجتمع، بل لا بد من احترام آدابه وأخلاقه حتى تكون تصرفاتهم في إطار الدائرة المباحة⁽⁴³¹⁾.

والملاحظة أن القيود المتعلقة بالآداب العامة (الأخلاق) غامضة ومبهمه، وتنطوي على أكثر من تفسير، وقد يتسع تطبيق هذه القيود، أو يضيق بحسب النظام الاجتماعي، والثقافي، والاعتقادي السائد

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 425.⁽⁴²⁷⁾

— غالب علي الداوودي، المرجع السابق، ص 242.⁽⁴²⁸⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴²⁹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.⁽⁴³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴³¹⁾

في الدولة، وقد أدركت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان هذه الحقيقة، فأشارت في تعليقات عامة عديدة من بينها التعليق رقم 22(1993م) بشأن المادة (18) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية إلى أن مفهوم الأخلاق يستمد من تقاليد اجتماعية ومن مفاهيم فلسفية ودينية عديدة، مما يعني أن القيود المفروضة على الحق في حرية المجاهرة بالدين أو المعتقد بغرض حماية الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ ومفاهيم "غير مستمدة حصراً من تقليد واحد" (432).

وتجدر الإشارة إلى أنه يُخشى أن تستغل السلطة العامة في الدولة المرونة وعدم التحديد التي تتسم بها الآداب العامة، فتلجأ إلى فرض قيود لا مبرر لها على حرية هذه الممارسة، غير أنه يمكن حل هذا الإشكال من خلال بحث الجهات التي تتولى حماية هذه الحرية لكل حالة على حدة للتثبت من مدى تعارض حرية ممارسة الشعائر الدينية مع الآداب العامة (433).

ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم

ما دام أن الحرية وليدة المجتمع، ولا وجود لحرية خارج نطاق الجماعة فإنه على أي شخص يمارس حريته أن يمارسها بالشكل الذي لا يمس بحقوق وحيات الآخرين في المجتمع، لأن ممارسة حرية رغم مخالفتها لحقوق وحيات الآخرين من شأنه أن يؤدي إلى اضطرابات وفوضى، مما قد يعرض كيان المجتمع للخطر، لذا يجب أن لا يؤدي حق الفرد في التمتع بحقه إلى الإضرار أو المساس بحقوق الآخرين لأن حقه هذا يقابله التزام بالحفاظ على حقوق وحيات الآخرين، وينظم القانون كيفية ممارسة الأفراد لهذه الحرية لتحقيق التوازن بين جميع أفراد المجتمع، فليس من المتصور في ظل التطور الذي لحق بمفهوم حقوق الإنسان أن تمس ممارسة هذه الحقوق بحقوق وحيات الآخرين (434).

ويعتبر الفرد مخلاً بحقوق الأفراد الآخرين متى تسبب بضرر لهم سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً، ويكون الضرر مادياً مثلاً كتخريب أو تدنيس بناء معد لإقامة شعائر طائفة دينية أو رمز أو أي شيء له حرمة دينية، أما الضرر المعنوي، فيكون مثلاً بالتعرض للفظ الجلالة سبا أو قذفاً أو بأي صيغة كانت (435).

ويعتبر الدكتور **خضر خضر** أن الحماية ضد الغير تعني حماية الفرد في ممارسته لحيته الخاصة من إمكان تقييد هذه الحرية أو الانتقاص منها أو الإضرار بها من قبل فرد أو أفراد آخرين في المجتمع، وبهذا المعنى تقتصر الحرية على "قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين،

— محمد يوسف علون ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج 1، المصادر ووسائل الرقابة، (432) المرجع السابق، ص 131.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183-184. (433)

— أنظر في ذلك: (434)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 185 و محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 186. (435)

وهكذا، فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، هذه الحدود لا يمكن تقييدها إلا بالقانون⁽⁴³⁶⁾.

وباعتبار القانون تعبيراً عن الإرادة العامة، فهو الجهة الوحيدة القادرة على تثبيت القواعد التي تحدد بالتفصيل الإطار العام للحريات، ومن هذا المنطلق، يصبح المبدأ القائل بأن "حرية الفرد مقيدة بحرية الآخرين" في صلب اختصاص القانون، ذلك أن الإضرار بالحريات الأساسية لفرد ما من قبل فرد آخر من شأنه أن يعرض مرتكبها للعقوبات الواردة في هذا القانون وعليه، فحماية الفرد ضد الغير هي من اختصاص القانون الجزائي⁽⁴³⁷⁾.

وهكذا يمكن القول، أن حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيرها من الحريات الأخرى، يجب على الفرد أن يمارسها بالشكل الذي لا يؤدي إلى الإضرار بحقوق وحريات الأفراد في المجتمع، لأنه وإن فعل ذلك يكون متجاوزاً للقيود المفروضة على هذه الحرية، مما يعرضه للجزاء القانوني. وقد أكدت قضية حزب الرفاه وآخرين ضد تركيا على حماية معتقدات الآخرين، حيث أوضحت المحكمة العليا التابعة للمحكمة الأوروبية أن: "التدابير المتخذة في الجامعات لمنع حركات دينية متطرفة معينة من ممارسة ضغوط على الطلاب الذين لا يؤدون شعائر هذا الدين أو على إتباع الديانات الأخرى يمكن تبريره بموجب المادة 2/9 من الاتفاقية"⁽⁴³⁸⁾.

كما أنه في قضية دهلبي ضد سويسرا، رفضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في مرحلة المقبولية الشكوى التي قدمتها معلمة تعمل في إحدى المدارس الابتدائية، حيث منعت من ارتداء الحجاب أثناء أداء عملها، ورأت المحكمة أن قيام معلمة بارتداء "رمز خارجي قوي" مثل الحجاب، قد يكون له نوع من التأثير التبشيري على الأطفال الذين تتراوح أعمارهم في هذه القضية بين 3 و4 سنوات، وعليه، التزمت المحكمة برأي المحكمة الفيدرالية السويسرية بأن منع ارتداء الحجاب في سياق أنشطة صاحبة الشكوى كمعلمة "برره احتمال التأثير على المعتقدات الدينية لتلاميذها والتلاميذ الآخرين في المدرسة والآباء، كما برره مبدأ الحياد المذهبي في المدارس"⁽⁴³⁹⁾.

فضلاً عن ذلك فإن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، حين نظرها لشكويين هما كرادومان ضد تركيا (رقم 90/16278) وبولوت ضد تركيا (رقم 91/18783) تتعلقان برفض الجامعة إصدار شهادات لأن الطالبتين قدمتا صوراً شخصية تضعان فيها الخمار، ولم تعتبر المحكمة في قرارها المؤرخ في 3 ماي 1993م أن الرفض يعد تقييداً لحرية الدين أو المعتقد للطالب، لأن الجامعات العلمانية يجوز لها

— خضر خضر، المرجع السابق، ص265. (436)

— خضر خضر، المرجع نفسه، ص 265-266. (437)

— "Civil and political ..." E/CN.4/2006/5, Op.Cit, P14. (438)

— Ibid, P14. (439)

التحكم في إظهار الشعائر والرموز الدينية بهدف ضمان التعايش بين الطلاب المنتمين إلى مختلف العقائد فتحمي بالتالي النظام العام ومعتقدات الآخرين⁽⁴⁴⁰⁾.

وقد أشار المقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد في تقريره لعام 2002م إلى أنه في دول معينة، تطبق على الأرامل والساحرات شعائر غير إنسانية، وهي شعائر تأخذ أحيانا أشكالا قاسية على نحو خاص، ففي الهند مثلا مازالت الممارسة المسماة سافي⁽⁴⁴¹⁾، (حرق الأرامل) التي كان من المعتقد أنها متروكة أو محصورة في أضيق الحدود متأصلة بشدة في المعتقدات، ورغم تحريم هذه الممارسة عام 1868م، ومجددا في عام 1987م، فإن الدولة تسمح بها وتغلق أعينها عن العديد من الشعائر التي يتم تمجيدها في مختلف مناطق الهند، إذ أن المرأة ليس لها دور خارج الزواج، وخضوعها لممارسة السافي يحل في الواقع مشكلتين، وجودها الذي يجلب سوء الحظ واتهامها بالخيانة الذي قد يأتي لاحقا، كما أن الأرامل منبذات ومعرضات للاستغلال الجنسي من طرف رجال أسرة الزوج، ويوصفن بالساحرات⁽⁴⁴²⁾.

وفي هذا الصدد، أشارت المقررة الخاصة في تقريرها لعام 2007م إلى أن حرية العبادة ليست حرية مطلقة، بل هي مقيدة، ورأت أن تقديم القرابين البشرية على سبيل المثال كشكل من أشكال الطقوس الدينية، بشكل انتهاك لحقوق الآخرين الأساسية، لذلك يجوز حظر هذه الطقوس بمقتضى القانون، واعتبرت المقررة الخاصة النساء معرضات بوجه خاص للوقوع ضحايا الطقوس القاسية كإحراق الأرامل⁽⁴⁴³⁾.

المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية

إن الحياة لا تسير في أي دولة على وتيرة واحدة أساسها السلام والأمن والهدوء، بل قد تفاجئها أحيانا أزمات عنيفة سببها الاضطرابات الداخلية أو الحروب وغيرها، حيث تتعرض فيها سلامتها وأمنها لأخطار كبيرة للحد الذي تقصر معه التشريعات العادية عن مواجهة هذا الظرف الاستثنائي، لذلك يتعين مواجهة هذا الظرف الاستثنائي بإجراءات استثنائية تساعد على المحافظة على كيانها وأمنها، وتقوم هذه الإجراءات والتدابير على أسس من شأنها أن تعطل إلى مدى بعيد الحريات العامة، وقد نصت معظم المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان على إمكانية تعطيل التمتع بالحقوق والحريات الواردة فيها

(440) – Idem, p.14.

– سافي هي ممارسة ترجع على الأرجح إلى القرن السابع قبل الميلاد، وهي تعني بمعناها الواسع الزوجة الفاضلة⁽⁴⁴¹⁾ المخلصة لزوجها (باتيفراتا) التي تحرق على محرقة زوجها المتوفى، وكانت هذه الممارسة معروفة أيضا في بيرو وبولينيزيا، أنظر الموقع:

www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

(442) – "Civil and political ..."/E/Cn.4/2002/73/add.2, Op.Cit, P57.

(443) – "Promotion and Protection",A/HRC/6/5,op.cit, p.8.

في حالات الطوارئ الإستثنائية، غير أن تطبيق هذا التعطيل منوط ببعض الشروط، وسنتطرق إلى كل ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

من خلال تفحص النصوص الاتفاقية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا بعض الدساتير الوطنية نجدها تنص في معظمها على تعطيل التمتع ببعض الحقوق والحريات الواردة فيها، وذلك في حالات معينة يكون فيها أمن الدولة وسلامتها مهدد بالخطر، لكن إعمال هذا التعطيل من قبل الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، يكون من خلال توافر شروط معينة.

الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تختلف أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف النصوص التي نصت على هذا التعطيل للحق، وبذلك نجدها تتنوع بين أشكال عالمية وأخرى إقليمية، وإن كانت هناك أشكال وطنية إلى أننا نفضل عدم التطرق إليها باعتبار نصوصها لا تتضمن حالة الطوارئ وحالة الحرب معا وإنما جاء النص على ذلك في نصوص متفرقة، لذا سنكتفي بتبيان الأشكال العالمية ثم الإقليمية فيمايلي:

أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بالرجوع إلى نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م نجده لم يتطرق إلى النص على تعطيل أي حق من الحقوق المنصوص عليها فيه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين لعام 1981م، واتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م في حين نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الرابعة على:

"1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافاة هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي، وعدم انطوائها على تمييز، يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2- لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد 6 و7 و8 (الفقرتين 1 و2) و11 و15 و16 و18

3- على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته".

ويتبين من خلال هذه المادة عدة أمور منها:

1. أن التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في العهد، يكون في وقت معين (أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، والتي يتم عن الإعلان عنها رسمياً).

2- أن تكون الإجراءات المتخذة إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

3- يجب أن لا تتعارض هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المقررة بموجب القانون الدولي.

4- أن لا تنطوي هذه الإجراءات على أي تمييز مهما كان أساسه.

5- لا يجوز بأي حال من الأحوال، التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد: 6 الحق في الحياة)، 7 (الحق في عدم التعرض للتعذيب أو العقوبات أو المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة)، 1/8، 2 (حظر العبودية والاسترقاق)، 11 (حظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدى) 15 (حظر سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي)، 16 (الشخصية القانونية)، 18 (حرية الفكر والضمير والدين)، فكل هذه الحقوق، لا يجوز المساس بها حتى في أوقات الطوارئ الاستثنائية.

6- يجب على الدولة التي تستعمل حقها في التحلل من الالتزامات إبلاغ الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تنقيد بها، وبمبررات ذلك، كما عليها إعلامها بالتاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد بنفس الطريقة السابقة.

ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد نصت الاتفاقيات الإقليمية بدورها على التعطيل المؤقت للتمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتعرض له فيما يلي:

* الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان :

حسب المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فإنه «1- في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

2-الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

3-على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة، سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، أيضاً عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لأحكام المعاهدة » .

ونشير إلى أن الفقرة الثانية من هذه المادة تعني أن الفقرة الأولى السابقة لا تجيز أية مخالفة للمادة الثانية المتعلقة بالحق في الحياة وذلك باستثناء حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة، كما أنها لا تجيز أي مخالفة للمادة الثالثة الخاصة بحق الإنسان في عدم التعرض للتعذيب، والعقوبات والمعاملات غير الإنسانية والمهينة، كما لا تجيز أيضاً مخالفة المادة الرابعة الفقرة أ المتعلقة بتحريم الرق والعبودية، وكذا الشأن بالنسبة للمادة السابعة الخاصة بمبدأ عدم سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي.

والملاحظ أن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لم تمنع الدول من المساس بالحقوق في الشخصية القانونية، وحرية الفكر والضمير والدين، وحظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدية في حالة الطوارئ، وهي حقوق نصت المادة 2/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على حصانتها. كما يتضح من خلال هذه المادة ان الدول الأعضاء في الاتفاقية الأوروبية ليست لها حرية مطلقة في تطبيق المادة 1/15 من هذه الاتفاقية، بل هي مقيدة في هذا الصدد بثلاثة قيود وهي:

- 1- تطبيقها في الحدود التي لا تتعدى ما تحتمه مقتضيات الحال؛
- 2- أن لا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى في إطار القانون الدولي؛
- 3- عدم جواز مخالفة نصوص المواد 2، 3، 1/4 ، 7 من الاتفاقية عند اتخاذ التدبير المشار إليها في المادة 15 سابقة الذكر (444).

* الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان:

لقد تضمنت الاتفاقية الأمريكية بدورها على نص يجيز للدول الأطراف فيها وقف سريان الاتفاقية في وقت الحرب أو الأزمات الطارئة، إذ ورد في الفصل الرابع منها: «**تعليق الضمانات، التفسير والتطبيق**» في المادة 27 ما يلي: "1- يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقط بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيهما ضرورات الوضع الطارئ، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع الالتزامات الأخرى بمقتضى القانون الدولي، وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس، أو اللغة أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

2- إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة 3 (الحق في الشخصية القانونية)، المادة 4 (الحق في الحياة)، المادة 5 (تحریم التعذيب)، المادة 6 (تحریم الرق والعبودية)، المادة 9 (تحریم القوانين الرجعية)، المادة 12 (حرية الضمير والدين)، المادة 17 (حقوق الأسرة)، المادة 18 (الحق في الاسم)، المادة 19 (حقوق الطفل)، المادة 20 الجنسية، المادة 23 (المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على كل دولة تستفيد من حق التعليق أن تعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بالأحكام التي علقت تطبيقها وأسباب ذلك التعليق والتاريخ المحدد لانتهائه".

ويتضح من خلال هذه المادة أن الاتفاقية الأمريكية أوجبت توفر شروط معينة لتعطيل الالتزامات التي تتحملها الدولة الطرف في الاتفاقية، وهي:

- 1- يجب أن تكون هذه الدولة الطرف في ظرف معين كالحرب أو الخطر العام، أو أي وضع آخر بشكل أزمة أو تهديدا لأمنها واستقلالها.

— محمد حسن دخيل، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، (444) 2009، ص61-62.

2- على الدولة الطرف أن تتخذ كل الإجراءات الضرورية حسب ما يقتضيه الأمر، ويجب أن تتفق هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المفروضة بمقتضى القانون الدولي، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتضمن هذه الإجراءات أي تمييز، وتتفق الاتفاقية الأمريكية في هذه النقطة مع ما جاء في المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وهو الأمر الذي سكتت عنه الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

3- لا يجوز للدولة الطرف التذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/27 سابقة الذكر، وفي هذه النقطة تتميز هذه الاتفاقية عن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان باعتبارها أضافت حقوقاً أخرى أكثر من تلك المنصوص عليها في المادة 2/15 من الاتفاقية الأوروبية.

4- وجوب إخطار الأمين العام للمنظمة فوراً عند ممارسة الدولة الطرف لبدء التحلل الوارد في المادة 1/27، والملاحظ أن كلاً من الاتفاقية الأمريكية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية يتطلبان الإخطار بصفة فورية، في حين تكتفي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بضرورة الإخطار، دون تحديد للوقت الذي ينبغي فيه على الدولة الطرف القيام بهذا الإخطار.

*** الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب :**

إذا نظرنا إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نجده خلا من نص يجيز للدول الأطراف وقف سريانه أثناء حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة المنصوص عليها في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وكذا في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وعدم إيراد مثل هذا النص قد يحمل المرء على الاعتقاد بأن الميثاق الإفريقي قد ترك مجالاً للدول الأعضاء لتحديد وتضييق النطاق الذي تمارس فيه تلك الحقوق (445).

- إلا أن غياب مثل هذا الحكم تراه اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب " تعبيراً عن المبدأ القائل بأن تقييد حقوق الإنسان ليس الحل للمصاعب التي تواجهه على الصعيد الوطني " وأن " الممارسة المشروعة لحقوق الإنسان لا تشكل أي خطر على المجتمع الديمقراطي الذي يسوده حكم القانون " (446).

*** الميثاق العربي لحقوق الإنسان :**

لقد تضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م نصاً يجيز للدول الأطراف وقف سريانه في وقت معين، إذ جاء في المادة الرابعة منه أنه "1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا الميثاق أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع تدابير لا تتقيد فيها بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا الميثاق بشرط ألا تتنافى هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز يكون سببه الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

— محمد حسن دخيل، المرجع نفسه، ص 65. (445)

— أمير فرج يوسف، المرجع السابق، ص 30. (446)

2- لا يجوز في حالات الطوارئ الاستثنائية مخالفة أحكام المواد الآتية، المادة 5 والمادة 8، والمادة 9، والمادة 10 والمادة 13 والمادة 14 فقرة "6"، والمادة 15 والمادة 18 والمادة 19 والمادة 20 والمادة 22 والمادة 27 والمادة 28 والمادة 29 والمادة 30، كما لا يجوز تعليق الضمانات اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على أية دولة طرف في هذا الميثاق استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريقة ذاتها". ويتبين من خلال هذه المادة أنه يشترط لوقف سريان الميثاق مؤقتاً:

1- أن تكون الدولة الطرف في ظرف معين أي تتجسد حالة الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن عنها رسمياً.

2- أن تكون الإجراءات التي اتخذتها ضرورية وتتفق مع القانون الدولي، وأن لا تنطوي على أي تمييز.

3- يجب على الدولة الطرف أن لا تتذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/4 من الميثاق.

4- وجوب إخطار الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية فوراً بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، كما عليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى بنفس الطريقة.

الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يأتي تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية مقيداً بمجموعة من الشروط، إذ تكشف القراءة المتأنية لبنود التعطيل ولإجتهد الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان أن تطبيق بنود التعطيل الواردة في النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان منوط بتوافر شروط معينة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة

يرى الدكتور سعيد السيد أن الطوارئ التي تسوغ للدولة أن تتخذ تدابير، لا تتقيد بالالتزامات المتعلقة بحقوق الإنسان المقررة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ينبغي أن تكون حالة طوارئ استثنائية، كما يجب أن تكون من الخطورة بحيث تهدد حياة الأمة (447).

لذلك، إذا كانت الدولة تتمتع بالسلطة التقديرية في الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ، فإن هذه الظروف ينبغي أن تكون حقيقية، وتستوجب فعلياً إعلان هذه الحالة، وبالرجوع إلى المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، نجدها تشترط لإعلان حالة الطوارئ أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، مما يعني أنه ينبغي في الظروف التي تبرر حالة الطوارئ أن تكون جدية، وغير عادية

— محمد حسن د خليل، المرجع السابق، ص 58. (447)

في شدتها وخطورتها، وتأثر في الأمة بأسرها، ونشير في هذا الصدد إلى أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها على التقرير الذي قدمته الحكومة الشيلية بخصوص حالة الطوارئ في الشيلي سنة 1985م بأن شروط إعلان حالة الطوارئ المنصوص عليها في المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لا تنطبق على ما تم وصفه على أنه حالة طوارئ في الشيلي⁽⁴⁴⁸⁾

كما أكدت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها بخصوص إعلان حالة الطوارئ في اليونان بعد إنقلاب عسكري في 1967/04/21م على أنها غير مقتنعة بوجود حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان مثلما تدعي الحكومة اليونانية، كما أن تصريح الحكومة اليونانية على إعتبار أن المظاهرات في الشوارع والاحتجاجات في مطلع عام 1967م أصبحت تهدد الحياة المنظمة للأمة لم تقتنع به اللجنة كذلك، وعليه، قررت هذه اللجنة بالأغلبية على أنه لا توجد حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان⁽⁴⁴⁹⁾.

وهكذا، يشترط لتكون حالة الطوارئ شرعية أن تصل خطورة تهديد حياة الأمة لدرجة تكون فيها الدولة غير قادرة على مواجهتها بالوسائل القانونية العادية بمعنى لا تكون للدولة خيارات أخرى، وفي هذا الصدد ذهب رئيس اللجنة الأوروبية (Waldok) Humphrey في قضية (Law less) إلى أن الدولة تملك وسائل قانونية لإحلال الأمن العام دون حاجة لإعلان حالة الطوارئ، متى كانت الأوضاع التي لا تمس بالأمن العام لا تشكل تهديدا حقيقيا بحياة الأمة⁽⁴⁵⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن شرط "وجود خطر يهدد حياة الأمة" يحوي عنصيرين أساسيين هما:

1- الهدف من الإجراء التعطيلي :

استنادا إلى ما نصت عليه اتفاقيات حقوق الإنسان، فإن الدول الأطراف فيها لا تملك على الإطلاق اتخاذ الإجراء التعطيلي لغاية أو لهدف آخر غير الذي أقر بند التعطيل من أجله، لذا فعلى الدول الأطراف أن تستعمل هذا التعطيل في حدود السلطة الممنوحة لها، وبذلك، فإن أي هدف مرتبط بالنفع العام ليس من شأنه أن يبرر التعطيل، بل يجب أن تكون غاية هذا التعطيل أو الإيقاف حماية الأمة أو وجودها وهو الهدف الذي يمكن أن يبرر إجراء كهذا⁽⁴⁵¹⁾.

2- الباعث على التعطيل:

(⁴⁴⁸) - عبد الرحمان لحرش، "حالة الطوارئ في الجزائر، هل زالت مبررات استمرارها ؟"، في مجلة الحقوق، جامعة 359. الكويت، مجلس النشر العلمي، السنة 31، العدد 1، 2007، ص 359.

(⁴⁴⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

(⁴⁵⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، (⁴⁵¹) ص88.

تحظى الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بسلطة تعطيل أو إيقاف الحقوق المحمية في حالة الحرب أو الخطر العام، ويستثنى من هذه السلطة عدد من الحقوق وهي الحقوق غير القابلة للمساس⁽⁴⁵²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن قائمة هذه الحقوق غير القابلة للمساس، أو التي يمنع تعطيلها تختلف من اتفاقية دولية إلى أخرى، إلا أن الاتفاقيات الدولية العالمية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان تتفق فيما بينها على اعتبار أربعة منها بمثابة "نواة صلبة" لحقوق الإنسان، وتتمثل في الحق في الحياة، الحق في عدم الخضوع للتعذيب، تحريم الرق والعبودية وعدم رجعية القوانين الجزائية⁽⁴⁵³⁾.

ومما لاشك، فيه أن حدوث الكوارث الطبيعية، والحروب، وما في حكمها من أوضاع مماثلة تنطوي على وجود خطر حال أو وشيك الوقوع، من شأنه أن يؤثر على الدولة في مجموعها، ويشكل تهديدا لحياة الأمة بأكملها، إذ تصبح التدابير العادية غير كافية لمواجهة هذا التهديد⁽⁴⁵⁴⁾، غير أنه لا يمكن وصف كل اضطراب أو كارثة بأنه حالة طوارئ عامة تهدد حياة الأمة، وفقا للمادة 1/4⁽⁴⁵⁵⁾.

لذا، فمن الأوضاع التي تنطوي على خطر عام يهدد حياة الأمة أو الدولة الكوارث الطبيعية والحروب والنزاعات المسلحة والانقلابات^(*)، وفي هذا الخصوص لا يشترط أن يصدر إعلان التعطيل أو إيقاف عن حكومة شرعية، إذ قد تقوم بإعلانه حكومة غير شرعية أو حكومية ثورية⁽⁴⁵⁶⁾.

وتمارس هيئات الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان رقابة على العناصر المكونة للخطر العام الذي يهدد حياة الأمة، ويكون حق الدولة في اتخاذ الإجراء التعطيلي مقترنا بوجود حرب أو خطر عام، فإذا زال الخطر أو انتهت الحرب يصبح هذا الإجراء خرقا للالتزامات الدول الأطراف الناشئة عن اتفاقيات حقوق الإنسان⁽⁴⁵⁷⁾، إذ ترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه لا يجوز للدولة الطرف أن تستمر في هذا الإجراء إلا خلال الفترة التي تكون فيها حياة الأمة ذاتها معرضة للخطر باعتبار أن هذا الإجراء له طابع استثنائي ومؤقت⁽⁴⁵⁸⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵²⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،⁽⁴⁵³⁾ المرجع السابق، ص128.

— مصطفى سلامة حسن، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008،⁽⁴⁵⁴⁾ ص35.

— اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001م بشأن المادة (4): التحلل في⁽⁴⁵⁵⁾ حالة الطوارئ، الفقرة 3.

(*) - لمزيد من المعلومات في ذلك أنظر:

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص373.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁵⁶⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵⁷⁾ ص88.

— محمد حسن دخیل، المرجع السابق، ص58.⁽⁴⁵⁸⁾

وكذا، أكدت التقارير الدولية أنه: "يجب ألا تتعدى صلاحية حالة الطوارئ الفترة التي تكون ضرورية قطعاً... وأن تنتهي حالة الطوارئ فور زوال الظروف التي بررت إعلان هذه الحالة، أو إذا كان التهديد الناجم قد خف إلى درجة تكفي فيها السيطرة عليه باتخاذ التدابير التي تطابق عادة ما ورد في القانون والدستور"⁽⁴⁵⁹⁾.

لذا، فلا ينبغي أن تتحول حالة الطوارئ التي هي حالة إستثنائية إلى حالة عادية تستمر لعدة أعوام، إذ قد تستعملها الدول كغطاء لتعطيل أو تقييد الحقوق والحريات المنصوص عليها في المواثيق الدولية، وكذا الدساتير الوطنية، وعليه لا يجب التوسع في هذا الإستثناء بحيث يصبح هو القاعدة العامة بل يجب أن يخضع مبدأ جواز تقييد بعض الحقوق بشكل مؤقت في حالة الطوارئ إلى مجموعة من الشروط الصارمة، لاسيما وأن العديد من الدول أصبحت تعيش بصفة دائمة في حالة طوارئ⁽⁴⁶⁰⁾، إذ يشير تاريخ بعض الدول إلى أن حالة الطوارئ قد أصبحت هي النظام الدائم أو شبه الدائم الذي تعيش في ظله، أما تطبيق القواعد العادية أصبحت هي الحالة الإستثنائية، ويكاد ينحصر المبرر في معظم الحالات إن لم تكن جميعها في الحجة الأمنية المزعومة والتي بموجبها تبرر السلطات الإعتداء على معظم حريات المواطنين الأساسية⁽⁴⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد يعتبر الدكتور **عبد الرحمان لحرش** أن تمسك السلطة في الجزائر باستمرار حالة الطوارئ لعدم زوال مبرراتها غير مقنع، بل هذا الأمر يثير تناقضا فمن جهة هناك تأكيد على المستوى الرسمي على استئصال الإرهاب، ومن جهة أخرى فإن السلطة تتمسك بضرورة تمديد حالة الطوارئ بحجة مكافحة الإرهاب، وهذا فضلا عن إخلال الجزائر ببعض إلتزاماتها الدولية في حالة الطوارئ خاصة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي يشترط أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وعليه يشترط أن تكون مبررات إعلان حالة الطوارئ وظروفها جدية، كما أن تمديد هذه الحالة لمدة تفوق اثنتي عشرة سنة يحولها إلى حالة عادية⁽⁴⁶²⁾.

ثانيا: ضرورة الإجراءات التعطيلية

ينبغي أن تكون الإجراءات والتدابير التعطيلية ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها لكي تتمكن الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان من مواجهة الخطر العام الذي من شأنه أن يهدد حياة الأمة ووجودها، كما يتعين أن تكون هذه التدابير التعطيلية متناسبة مع الظرف الاستثنائي الذي تمر به الدولة الطرف، بمعنى، يشترط في هذه التدابير أن تكون بالقدر اللازم لمواجهة هذا الظرف الاستثنائي، وعليه فليس للدول الأطراف تعطيل التمتع بالحقوق المحمية وممارستها، إلا إذا كان التمتع بها سيمنعها من

(⁴⁵⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 364.

(⁴⁶⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 363-364.

(⁴⁶¹) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 376.

(⁴⁶²) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 367-370.

مواجهة الخطر الداهم الذي تتعرض له، لذا لا بد من وجود علاقة وثيقة بين التدبير التعطيلي والتهديد الذي تواجهه حياة الأمة⁽⁴⁶³⁾.

وفي هذا الصدد نصت المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أن تتخذ مثل هذه التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، ويتعلق هذا الشرط بفترة حالة الطوارئ المعنية، والمنطقة الجغرافية المشمولة بها ونطاقها الموضوعي، وبأية تدابير عدم تقيد، يلجأ إليها بسبب حالة الطوارئ، والالتزام بأن تكون حالات عدم التقيد بالأحكام في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، إنما يعكس مبدأ التناسب الذي يعد مألوفاً في حالة السلطات التي يجري بموجبها عدم التقيد بالأحكام وفرض القيود، وفضلاً عن ذلك، فإن مجرد كون جواز عدم التقيد بحكم محدد ما أمراً مبرراً في حد ذاته بحكم مقتضيات الوضع، لا يبطل اشتراط إثبات أن التدابير المحددة المتخذة بموجب جواز عدم التقيد قد استوجبتها أيضاً مقتضيات الوضع، لذا على الدول الأطراف أن تقدم تبريراً دقيقاً ليس فقط لقرارها بإعلان حالة الطوارئ، وإنما أيضاً لأية تدابير محددة تركز على هذا الإعلان، وقد أعربت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عند النظر في تقارير الدول الأطراف عن قلقها لعدم إيلاء اهتمام كاف لمبدأ التناسب⁽⁴⁶⁴⁾.

وتتمتع الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بهامش تقديري واسع في مجال تقدير ضرورة الإجراء التعطيلي وتناسبه مع الظرف الاستثنائي، وقد جرى التأكيد عليه من طرف هيئات الرقابة الاتفاقية، على اعتبار أن السلطات العامة داخل الدولة تكون في وضع أفضل من وضع هيئات الرقابة الاتفاقية الدولية لإعلان وجود خطر عام ولتحديد طبيعة الإجراء التعطيلي اللازم لمواجهته، في حين يقتصر دور هيئات الرقابة الاتفاقية على التحقق من وجود الوقائع التي دفعت الدولة الطرف إلى اتخاذ الإجراء التعطيلي، ومن التكيف القانوني لهذه الوقائع، وقد أوضحت اللجان الاتفاقية أنها لا تملك مراجعة طبيعة التدابير المتخذة من جانب الدول الأطراف والتي اعتبرتها هذه الأخيرة الأنسب لمواجهة الظرف الاستثنائي⁽⁴⁶⁵⁾.

ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة عن القانون الدولي

حتى تتمكن الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من إعمال بنود التعطيل الواردة في هذه الاتفاقيات، يجب أن تكون الإجراءات التعطيلية متفقة مع الالتزامات الأخرى المرتبة عليها بموجب القانون الدولي، إذ تتضمن اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية منها والإقليمية نصوصاً تعطيلية تسعى بموجبها إلى المساهمة في إحداث توافق بين جميع البنود التعطيلية المنصوص عليها في اتفاقيات حقوق الإنسان، ومن ثمة، فإن الدول المنظمة إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وإلى

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ⁽⁴⁶³⁾ ص88-89.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29(72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 4-5. ⁽⁴⁶⁴⁾

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع ⁽⁴⁶⁵⁾ السابق، ص89.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، لا يمكنها تطبيق بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بصورة تخالف التزاماتها المترتبة عليها بموجب بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، لا سيما وأن هذا الأخير يتضمن حقوقاً غير قابلة للمساس أو للتعطيل أكثر مما تتضمن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وما يمكن قوله هو أنه ينبغي أن لا تتعدى الإجراءات التعطيلية على الحقوق غير القابلة للمساس والتي يجب على الدول احترامها بموجب جميع التزاماتها الاتفاقية وليس بموجب الاتفاقية المتضمنة لبند التعطيل الذي تستند عليه، وفي الغالب تقوم الهيئات الاتفاقية للرقابة بفحص مدى توافق التدابير التعطيلية المتخذة من قبل دولة مع الأحكام التي تنظم هذه الحقوق في ظل جميع التزاماتها الدولية⁽⁴⁶⁶⁾.

وقد يحدث التعارض بين بند التعطيل وبين التزامات الدول بموجب اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، إذ على الدول الامتناع على اللجوء إلى التدابير التعطيلية بشكل يتعارض مع ما تقضي به اتفاقيات جنيف الأربع أو البروتوكولين الإضافيين لها (1977م)⁽⁴⁶⁷⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أن بند التعطيل محكوم بشرط إجرائي (شكلي)، إذ ينبغي على الدول الراغبة في أعمال هذا البند أن تخطر الجهاز الإداري المختص بموجب الاتفاقية المعنية (الأمين العام للأمم المتحدة، الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية، الأمين العام لمجلس أوروبا).

وهو شرط يخضع في العادة لتفسير ضيق، حيث أن الدولة الطرف في هذه الاتفاقيات لا تملك نهائياً أعمال هذا البند، إذا لم يصدر عنها إعلان رسمي بتعطيل أو إيقاف العمل بالحقوق المحمية⁽⁴⁶⁸⁾.

وفي هذا الخصوص ووفقاً للمادة 3/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فإنه عندما تلجأ الدول الأطراف في العهد إلى استخدام سلطة التعطيل بموجب المادة 4 من العهد، فإنها تلزم نفسها بنظام الإخطار الدولي، إذ ينبغي عليها إعلام الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لا تنقيد بها وبأسباب التي دفعتها إلى اتخاذ هذه التدابير، ويعتبر هذا الإخطار أساسياً، ليس لتأدية مهام اللجنة فقط، خاصة في تقييم ما إذا كانت الدولة قد اتخذت التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، بل لتمكن أيضاً الدول الأطراف الأخرى من رصد الامتثال لأحكام العهد⁽⁴⁶⁹⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، (466) ص90.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (467) ص91.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (468) ص87.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 17. (469)

ونظرا لإخطارات كثيرة وردت في الماضي بطريقة موجزة، تؤكد اللجنة على أنه يجب أن يتضمن الإخطار المقدم من الدول الأطراف معلومات كاملة بخصوص التدابير المتخذة، وتفسيرا واضحا للأسباب التي دفعتها إلى ذلك، مصحوبة بوثائق كاملة تتعلق بقوانينها، وعلى الدولة الطرف تقديم إخطارات إضافية إذا اتخذت فيما بعد، تدابير أخرى بمقتضى المادة 4، كأن تمدد مثلا فترة حالة الطوارئ، ويشترط كذلك الإخطار الفوري فيما يتعلق بإنهاء حالة التعطيل، إلا أن هذه الالتزامات لم يتم احترامها دائما، إذ لم تخطر بعض الدول الأطراف غيرها من الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام بإعلانها حالة الطوارئ وبالتدابير المترتبة عنها والمتمثلة في عدم التقيد بحكم أو أكثر من أحكام العهد، وأحيانا يصل إلى علم اللجنة بطريقة عرضية وأثناء نظرها في تقرير الدولة الطرف وجود حالة طوارئ ومسألة ما إذا كانت الدولة الطرف لم تتقيد بأحكام العهد، وتؤكد اللجنة على الالتزام بالإخطار الدولي كلما اتخذت الدولة الطرف تدابير بموجبها لا تتقيد بالتزاماتها بموجب العهد، وأن واجب اللجنة بخصوص رصد قوانين وممارسات الدولة الطرف لتقرير مدى امتثالها للمادة 4 لا يتوقف على ما إذا كانت الطرف قدمت إخطارا أم لا⁽⁴⁷⁰⁾.

المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق التي تجيز النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تعطيلها لمدة معينة في حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة، مثلما نص على ذلك العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبذلك تكون هذه الحالة مبررا تستند إليه الدول لتعطيل أعمال الحقوق والحريات العامة القابلة للمساس بها، والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ومن المهم الإشارة إلى أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسة استعمل عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة"⁽⁴⁷¹⁾، وذات الأمر بالنسبة للميثاق العربي لحقوق الإنسان، أما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فقد استعملت عبارة "الحرب والطوارئ العامة الأخرى"، في حين استعملت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان عبارة "الحرب والخطر العام"، وبالتالي، فإن عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة" الواردة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تتضمن كذلك حالة الحرب وسنحاول التطرق إلى أسباب تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بداية بحالة الطوارئ ثم حالة الحرب.

الفرع الأول: حالة الطوارئ

(⁴⁷⁰ - "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع نفسه، فقرة 17.⁴⁷⁰ - في هذا الصدد مرت صياغة المادة الرابعة من العهد بعدة مقترحات هي "زمن الحرب أو حالات الطوارئ"⁽⁴⁷¹⁾ الاستثنائية الأخرى"، و"حالات الطوارئ الاستثنائية التي تنطوي على خطر يهدد حياة الأمة"، و"في حالات الطوارئ المعلن قيامها رسميا أو في حالات الكوارث العامة" إلى أن تم إقرار الصياغة المذكورة، أنظر: عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص77.

تشير حالة الطوارئ إشكالات تتعلق بمفهومها، وكذا مسألة وضع حقوق الإنسان الأساسية والحريات، خاصة وأنها حالة استثنائية يترتب عليها اتخاذ إجراءات استثنائية تكون في الغالب ماسة بحقوق الإنسان وحرياته وسنتطرق فيما يلي إلى تعريف حالة الطوارئ، ثم نحاول دراسة وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه الحالة.

أولاً: تعريف حالة الطوارئ

سنحاول في هذا التعريف التطرق لبعض التعريفات الفقهية، والتعريفات الواردة في المواثيق الدولية، والتعريفات التي أوردتها بعض الهيئات الدولية.

1- التعريف الفقهي:

لقد تعددت التعاريف وتباينت في تحديد المقصود بنظام حالة الطوارئ، فقد عرفها الفقيه لوباردير بأنها "نظام استثنائي للبوليس تبرره فكرة الخطر الوطني"، وهناك من يعرفها بأنها "ظروف استثنائية، تسمح للسلطة بتجميد الدستور والضمانات التي يوفرها واتخاذ ما تراه من أحكام عرفية وإجراءات استتباب الأمن" (472).

وتعرف كذلك بأنها: «نظام استثنائي يمكن تطبيقه على كل أو جزء من الإقليم المهدد أو الذي يوجد في أزمة، ومن آثاره أنه يمنح سلطات معتبرة لرجال البوليس المشكلين للسلطة المدنية، إذ تتمتع هذه الأخيرة في مجال تقييد الحريات العامة بسلطات أوسع من التي تتمتع بها السلطات العسكرية في حالة الحصار» (473).

كما تعرف بأنها حالة استثنائية يتم إعلانها بسبب وجود خطر يهدد أمن الوطن وسلامته واستقراره وتهدف هذه الحالة إلى استتباب الوضع داخل البلاد، والمحافظة على الأمن والنظام العام، ويكون ذلك بتقييد الحريات العامة للأفراد وبسط امتيازات السلطة التنفيذية (474).

وتعرف بأنها ظروف استثنائية تنشأ عن وجود أخطار يمكن أن تهدد مستقبل الدولة، عندئذ "تفرض هذه الظروف لانقاز الدولة، ويتم ذلك على حساب الحريات، حيث يحدث انقلاب في الصلاحيات وذلك بمنح السلطات المدنية صلاحيات استثنائية واسعة تسمح لها بتقييد ممارسة بعض الحريات؛ وذلك بغرض مواجهة الاضطرابات التي تهدد النظام العام" (475).

2- التعريف الوارد في المواثيق الدولية:

طبقاً للاتفاقيات الدولية الثلاث (الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م، والعهد الدولي لحقوق المدنية والسياسة لعام 1966م، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م)، فإن حالة الطوارئ التي تبرر الاستثناء من تطبيق قواعد حماية حقوق الإنسان هي "حالة الطوارئ التي تهدد حياة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص100. (472)

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص101. (473)

— عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص354. (474)

— مورييس نخلة، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999، ص 193-197. (475)

الأمة⁽⁴⁷⁶⁾، وهذا يعني حالة الطوارئ التي تبرر إعلانها ظروف جدية، وتكون غير عادية في شدتها وخطورتها، وتؤثر في الأمة بأسرها⁽⁴⁷⁷⁾.

3- التعريف الذي أوردته الهيئات الدولية:

- 1- لقد جاءت المحكمة الأوروبية (واللجنة الأوروبية قبل إلغائها) لحقوق الإنسان في قضية Law less بتعريف لحالة الطوارئ كما يلي "حالة الطوارئ هي موقف ينطوي على أزمة أو حالة استثنائية تؤثر على جميع السكان، وليس فقط على جماعات معينة وتشكل تهديداً على الحياة المنظمة للمجتمع الذي تتكون منه الدولة"؛
- 2- كما عرفت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بأنها "حالة يجب أن تكون لها خصائص استثنائية والتبرير المقبول هو أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وأن يكون إعلان حالة الطوارئ لفترة محددة بالظروف التي تهدد حياة الأمة، وأن تنتهي بانتهاء تلك الظروف"؛
- 3- وفقاً لإعلان المبادئ المرفق بالتقرير الصادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي لعام 1991م، فإن " حالة الطوارئ تعلن فقط في الظروف التي تعطل فيها الحياة المنظمة في المجتمع تعطلاً خطيراً، يهدد مصالح السكان الحيوية التي لا تكفي لإصلاحها التدابير المتماشية عادة مع الدستور والقوانين المعمول بها، أو في ظروف تهدد في الحاضر أو في المستقبل القريب بهذا التعطيل، وفقط لحماية حقوق السكان واستمرار عمل المؤسسات العامة في نطاق حكم القانون"⁽⁴⁷⁸⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ

إن واقع أية دولة لا يسير وفق منهج منظم ومستقر باستمرار، إذ قد تحدث ظروف خاصة تهدد وجود هذه الدولة أو حياة مواطنيها وسلامتهم، فتلجأ لفرض إجراءات استثنائية للتعامل مع تلك الظروف التي قد تكون اضطرابات داخلية أو كوارث طبيعية، أو إنتشار وبائي لأمراض خطيرة، وعلى الرغم من أن الإجراءات التي تتخذها الدولة في مثل هذه الحالة قد تكون ضرورية فإنها كثيراً ما يكون لها تأثير على حقوق الإنسان وحياته، كما أن الدولة قد تستغل هذه الحالة كذريعة لانتهاك حقوق الإنسان، أو لخدمة أغراضها السياسية، وعلى اعتبار أن معظم الدول الغربية أعلنت حالة الطوارئ بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م سنحاول دراسة خلفية النظرة الغربية للمسلمين وكيفية تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد هذه الأحداث، ثم نتعرض إلى تأثير حالة الطوارئ على الحق موضوع الدراسة.

1- خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م :

— أنظر: المواد 15، 4، 27 من الاتفاقيات الثلاث المذكورة أعلاه على التوالي: (476)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 355. (477)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع نفسه، ص 355-356. (478)

إن نظرة الغرب للدين بصفة عامة ليست جيدة نظرا لما حدث من مآسي في العصور الوسطى بسبب استبداد الكنيسة، لذا أصبح الدين مجرد مسألة شخصية، وتم تركز هذا الحق لكل فرد، كما تم الاعتراف بكل الديانات، إذ في الغرب لا مانع من إتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة، لكن الدين الإسلامي في حد ذاته يثير عدة إشكالات بالنسبة للغرب، وهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل التسامح، وهو ما من شأنه أن يؤثر على الحق موضوع الدراسة بالنسبة للمسلمين وسيتم توضيح كل ذلك فيما يلي:

أ- خلفية النظرة الغربية للمسلمين:

مع نهاية الحرب الباردة تغيرت خارطة العلاقات الدولية جذريا بانتصار أمريكا الباهر في حربها الطويلة مع المعسكر الشيوعي المهزوم فأعتبر الغرب ذلك انتصار لقيم الحضارة الغربية و مصالحها، و بادر المفكرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، و كذا القواعد التي تقوم عليها استراتيجيات المستقبل⁽⁴⁷⁹⁾. لقد رأى الأمريكي ذو الأصل الياباني "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والرجل الأخير" أن ما تحقق من انتصار للرأسمالية كنظام اقتصادي و الديمقراطية كنظام سياسي يكون نهاية لتاريخ الفكر الإنساني الثقافي⁽⁴⁸⁰⁾.

وأصبحت الفكرة السائدة عند الغرب أن الحضارة الغربية هي الحضارة المتفوقة و هي الحضارة الإنسانية و أنها يجب أن تمتد شمالا و جنوبا، مشرقا و مغربا لتبشر بقيم هذه الحضارة و مبادئها⁽⁴⁸¹⁾،

وأنه ليس للحضارات الأخرى التي تريد الاندماج فيها خيار بديل عن تبني نفس المقاييس، و المعايير التنموية و المجتمعية و التي هي توابع و نتائج للبنية التقنية الجديدة، فالحضارة الغربية من هذا المنظور هي المحطة النهائية التي تستوعب الحضارات الأخرى و تتجاوزها، و هو ما دافع عليه "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ"⁽⁴⁸²⁾، و كأن هذه الحضارة هي آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، و أن قيمها هي قيم كل البشر، و أن مراحل تاريخها هي تاريخ كل البشر القديم و الوسيط و الحديث، و أن لغاتها هي اللغات الدولية، و كأن تاريخ البشرية الذي يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث، بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض و من عليها⁽⁴⁸³⁾.

— محمد السماك، موقع الإسلام في صراع الحضارات و النظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999، (479) ص 150.

— حميد حمد السعدون، الغرب و الإسلام و الصراع الحضاري، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، 2002، ص18. (480)

— محمد دراجي، "الإسلام و الغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، (481) الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 187.

— السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 - الإشكالات الفكرية و الاستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، (482) بيروت، ط1، 2004، ص 160-161.

— حسن حنفي، تقييم تجارب حوار الحضارات، في حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة و (483) النشر و التوزيع، ط2، 2007، ص 62.

و قد عبر عن ذلك الوزير الأول الفرنسي الأسبق إيدوار بلادير بالقول: " لقد انتصرت الحرية في كل شبر من العالم على الأقل في الأذهان، يبدو أن القضية قد سمعت إنه الفوز المعنوي و الفكري للغرب، لحضارته، لثقافته السياسية، لقد انتصر الغرب لا أحد من الآن ينازع تفوق نظامه"(484).

لكن مع ما حققه الغرب من انتصارات خلال 15 سنة الأخيرة و التي اعتبرها بمثابة نهاية للتاريخ فوجئ بظهور تيارات قوية في العالم تسعى لبعث مستقبلها بطرق تختلف عن تلك المقترحة عليها من طرف الغير و هو ما عبر عنه أحد المسؤولين في وزارة الخارجية الفرنسية سنة 1952م بما يلي: " ليست الشيوعية خطرا على أوروبا فيما يبدو لي، فهي حلقة لاحقة لحلقات سابقة، و إذا كان هناك خطر فهو خطر سياسي عسكري فقط، و لكنه ليس خطرا حضاريا تتعرض معه مقومات وجودنا الفكري و الإنساني للزوال و الفناء، إن الخطر الحقيقي الذي يهددنا مباشرة و عنيفا هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقل كل الإستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص، و يتمتعون بحضارة تاريخية ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا بها قواعد عالم جديد دون حاجة إلى الاستغراب أي دون حاجة إلى إذابة شخصيتهم الحضارية الروحية بصورة خاصة في شخصية الحضارة الغربية"(485).

لذلك فإن "نهاية التاريخ" في الغرب قد تعني في حضارات أخرى "بداية التاريخ"، تاريخ إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في دروة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر الوطني، الصحو الإسلامية، النمر الآسيوية...(486)

و قد أكد "دونلي" ذلك إذ يقر بوجود تحديات تواجه التفوق الغربي، فإلى جانب ضعف أوروبا المتزايد، و تعاظم النفوذ الصيني، يشكل الإرهاب في الشرق الأوسط تحد آخر يواجه السلام الغربي، كما يشير "دونلي" إلى التحدي الذي يتجلى في الدول النووية أو شبه النووية المارقة مثل باكستان، كوريا الشمالية وإيران التي تحد قدراتها العسكرية من هامش التعامل الحازم معها.

أما التحدي الأخير الذي يشير إليه "دونلي" هو امكانية تحالف أطراف متميزة يجمعها العداء للغرب في شكل إئتلاف تقليدي بين دول (إيران و الصين مثلا)، أو تحالف بين بلدان و أطراف غير حكومية مثل تنظيم القاعدة(487).

إلى جانب هذه التحديات التي تواجه استمرارية تفوق الحضارة الغربية، نجد من جهة أخرى أن الإمبراطوريات لا يمكنها أن تحيا دون عدو يشذ همهم، يوحد الصفوف، يبرر التزايد المستمر

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (484) محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق و التقيد، يوم 2009/05/06، ص 1.

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-20. (485)

— حسن حنفي، المرجع السابق، ص 57. (486)

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 48-49. (487)

للميزانيات العسكرية، المبرر الذي يستند إليه لتغطية كافة سيناريوهات العدوان⁽⁴⁸⁸⁾ و أمام تعاضد الحاجة إلى وجود عدو جديد يحل محل العدو القديم الشيوعي لم يجد الغرب غير الإسلام ليصبح هذا الأخير الخطر الجديد^(*).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا الإسلام بالتحديد. و هو ما سنجيب عليه فيما يلي:

أ-1 العداء التاريخي:

إن العلاقة بين الإسلام و الغرب انطبعت بشكل عنيف منذ الألفية الثانية لما قام به بعض القادة المتعصبين من أجل تحرير القدس من الكفار فكانت سلسلة الحروب الصليبية التي امتدت لقرنين و نتج عنها خسائر كبيرة في الأرواح و الموارد، و لذلك فإن ذكريات الحروب الصليبية بحملاتها المتكررة قامت بدور أساسي في إذكاء العداء الغربي تجاه الإسلام و المسلمين إضافة إلى ذلك الخوف الغربي من الإسلام بسبب ما يسمى بالصحة الإسلامية التي تناقض توقعات المحللين في دراسة الشرق⁽⁴⁸⁹⁾ حيث يصرح "ابن غوريون": "إن أخشى ما أخشاه أن يظهر في العالم العربي محمد من جديد"، كما يقول "لسالازار" في حديث له مع بعض الصحفيين " إن الخطر الحقيقي إنما هو الذي يمكن أن يحدثه المسلمون من تغيير في نظام العالم فقليل له أنهم في شغل عن أن يفكروا في هذا بخلافاتهم و نزاعاتهم. فقال: "إنني أخشى أن يخرج من بينهم من يوجه خلافهم إلينا"⁽⁴⁹⁰⁾.

و يعتبر البعض صمود الإسلام و رفضه الانسحاب من مسرح الأحداث و التأثير فيها خروج عن سياق الزمن و التاريخ، و يمثل تحدياً و إهانة للغرب عموماً، و هناك من يرى أن أبرز أسباب عداء الغرب للإسلام إدراكهم لحاجة الحضارة الغربية لدين يضع لها حدوداً حتى لا تنقلب إلى فوضى و هذه المهمة لا يوجد من يتصدى لها إلا الإسلام، فهو دين الحضارة الذي يحدث توازن في جميع ميادين الحياة إضافة إلى كونه علاج حاسم لحالة التغريب و الانحلال التي يعيشها المجتمع الغربي لذا فليس من الغريب أن نسمع بعضهم يقول أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، لذلك نجد أن في الغرب لا ضرر في اتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة لأن العقيدة من الأمور الخاصة و القاعدة العامة هي أن كل شيء جائز لكن هناك بعض التشدد مع الإسلام فهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل هذا التسامح، و هناك اقتناع لدى الغرب بأن الإسلام دين قتال و عدوان و هو ما يفسر انتشاره السريع⁽⁴⁹¹⁾ مع أن سبب القتال كما تنص عليه الآيات ينحصر في رد العدوان و حماية الدعوة و حرية الدين.

– شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (488)

المرجع السابق، ص1.

(*) - بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، إعتبر الغرب نفسه في مقابلة عدو جديد وأخطر مما كانت عليه الشيوعية في وقتها أنظر:

- Alain Gresh, L'islam, la République et le monde, Editions Casbah, 2005, p. 42

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 97-98.⁽⁴⁸⁹⁾

– توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-21.⁽⁴⁹⁰⁾

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 98-100.⁽⁴⁹¹⁾

لذلك نجد أن العقول الغربية متجهة إلى التحذير من الإسلام لأنه في الفكر العالمي اليوم عملاق مقيد يخشى الأعداء من انطلاقه، و هو لا يغيب لحظة واحدة عن أعينهم⁽⁴⁹²⁾.

و قد قالت صحيفة شيكاغو مين تايمز و هي أكبر صحيفة يومية في شيكاغو في مقالها الافتتاحي بتاريخ 89/02/22 تحت عنوان "لا تفاقم مع الإسلام إلا بلغه الحديد و النار"، وأوردت العبارات التالية: "إن الشيوعية أفضل من الإسلام لأنها في الأصل فكرة غربية، و يمكن الالتقاء و التفاهم معها، أما الإسلام فلا إلتقاء و لا تفاهم معه إلا بلغه الحديد و النار"⁽⁴⁹³⁾.

و قد تم الكشف عن هذا العداء نتيجة التحول الكبير في العلاقة بين الإسلام و الغرب التي تزامنت مع النظام العالمي الجديد و ترجمته المجازر التي حدثت في البوسنة و الهرسك في حق المسلمين لتصبغ عليها الامم المتحدة المشروعية، حيث أصبحت جرائم الحرب و الإبادة، و الجرائم ضد الإنسانية مشروعة إذا ارتكبت على المسلمين، كما أنه بالاستناد إلى مبرر الخطر الإسلامي لم يتم الاعتراف الدولي بالشيشان مع أنه وقع الاعتراف على العديد من الجمهوريات المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي⁽⁴⁹⁴⁾.

و لعل في الحرب التي شنت ضد مسلمي البوسنة عام 1992، و حرب الخليج الثانية، و الحملة العسكرية على أفغانستان عام 2001، أو في تصعيد العداء و ترسيخه ضد ما أسموه "محور الشر" إلا أمثلة على ما نقوله⁽⁴⁹⁵⁾.

و يمكن أن نجمل الحديث عن هذا العداء التاريخي للمسلمين بالتوقف عند كيفية تعريف كل من الغزو الغربي و الفتوحات الإسلامية في موسوعة الأطلس التاريخي Grand Atlas Bordas فبشأن الأول ذكر "المجموعة الفكرية، الاختراعات التقنية التي أخذت عن الشرق أحيانا (....) كل ذلك يوضح لنا جزئيا اندفاع المستكشفين. لكن يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار روح الحرب، الفضول الجغرافي، الطموح التجاري و الصدفة" أما الفتوحات الإسلامية فذكر بشأنها: "عندما توفي محمد (ص) في 632م، بدأت الغزوات و ذلك لأسباب عديدة، الطابع العدواني، تعليمات الرسول و كذا الطمع"⁽⁴⁹⁶⁾.

أ-2 الطابع المتكامل للإسلام:

تمثل الشريعة الإسلامية منهجا قانونيا متكاملا يهيمن على شؤون الحياة في المجتمع الإنساني، و يقوم بتنظيم العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية داخل الدولة بصورة تتيح للأفراد في المجتمع التمتع

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 22. (492)

— توفيق الواعي، المرجع نفسه، ص 15. (493)

— رقية عواشرية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 352. (494)

حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 102. (495)

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (496) المرجع السابق، ص 2.

بالحرية و الأمن و الكرامة⁽⁴⁹⁷⁾، لذلك فإن المستشرق "برنارد لويس" يرى أن الإسلام هو في آن واحد مجموعة دينية، ووحدة سياسية، وأن النبي (ص) رجل دين و حاكم امبراطوري " فالمجتمع الإسلامي منذ نشأته في عصر النبي (ص) له طبيعة مزدوجة فهو من جهة كيان سياسي، سلطة قبلية أصبحت دولة ثم امبراطورية، و من جهة أخرى و في نفس الآن هو مجموعة دينية أسسها نبي ثم حكمها قواد كانوا هم أيضا خلفاؤه"⁽⁴⁹⁸⁾.

و ذلك ما يعترف أيضا به الأستاذ "فرانسيس فوكوياما" حيث يرى ان الاسلام قد يستعيد مناطق فلتت منه غير أنه لن يستطيع منافسة الديمقراطية في عقر دارها، لكنه مع ذلك يعترف بذلك الطابع المتكامل للإسلام بقوله: "يمثل [الإسلام] نظاما إيديولوجيا آخر متماسكا تماما كالليبيرالية و الشيوعية بقانونه الخاص للأخلاق و نظريته الخاصة للعدالة السياسية و الاجتماعية"⁽⁴⁹⁹⁾.

و باعتبار التصور الإسلامي عالمي منذ بداياته، و تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقيدية أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون و الإنسان و الحياة، فقد أدى ذلك إلى خوف الغرب منه حيث يقول "غارديز" إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا⁽⁵⁰⁰⁾. و بعبارة الأستاذ صوفي بسيس Sophie Bessis، فإنه "في عيون الغرب، يمثل الإسلام الرذالي (...) وجود عالمية أخرى تقابل عالميته (...) و بحيازته العدد و هو ما يجعله مهددا سيكون قادرا على التحريض على ثورات عالمية"⁽⁵⁰¹⁾.

أ-3- جغرافية الإسلام:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي روجي قارودي من له الفضل في إبراز هذا العامل حيث يقول: "لقد أعلن الإسلام بدوره إمبراطورية شر إن العالم الإسلامي بسبب امتداده بالعالم بأكمله (كما كانت الشيوعية سابقا) يوفر للولايات المتحدة امكانية التدخل في كل نقاط الكرة الأرضية، كما يبرر التدخلات ليس فقط بالشرق الأوسط، و لكن أيضا في إفريقيا و آسيا"⁽⁵⁰²⁾.

و هكذا اعتبر الفيلسوف قارودي انتشار الإسلام في العالم بأسره، المبرر الذي تستند إليه الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل في كل بقاع العالم، حيث يصف كتاب "ريتشارد بيرل" "نهاية الشر" الذي كتبه بالتعاون مع دافيد فروم بعد حرب العراق الأخيرة في خانة الدول الراعية للإرهاب و الدول المتمردة التي يتعين معاقبتها بالإضافة إلى "محور الشر" الذي تحدث عنه الرئيس بوش العديد

- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 168. ⁽⁴⁹⁷⁾

- السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 144. ⁽⁴⁹⁸⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁴⁹⁹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 20. ⁽⁵⁰⁰⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰¹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، ⁽⁵⁰²⁾

المرجع نفسه، ص 2.

من الدول العربية و الإسلامية مطالباً بإنهاء دور الأمم المتحدة في النظام الدولي و إطلاق يد الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁵⁰³⁾.

كما أن الأمريكي "صامويل هانتينغتون" يرى أن أشكال التحدي الإسلامي للحضارة الغربية تتجلى مظاهرها في عودة أعداد كبيرة من السكان إلى الالتزام بتعاليم الإسلام، و تأكيد الهوية الإسلامية المتميزة و الإيمان بأن الإسلام هو الحل حيث يربط هذه الظاهرة بالزيادة السكانية التي يشهدها العالم الإسلامي بأن الإسلام بحدود الربع الأول من القرن الواحد و العشرين 30% من سكان العالم، مما يعني استمرار الصحوة الإسلامية بالأفراد من الشباب المتعلم، لذلك يرى "هانتينغتون" أن خطورة الإسلام تكمن في التوسع الخارجي للمجتمعات الإسلامية على شكل الهجرة إلى بلاد الشمال و تحديدا أوروبا و أمريكا، و في هذا الإطار يقول "ساندي بيرغر" مستشار الرئيس الأمريكي السالف "بيل كلينتون" لشؤون الأمن القومي أن المسلمين يقومون بدورهم في صوغ العالم في القرن الواحد و العشرين، كما أن الدين الإسلامي أسرع الديانات نمواً في الـ 21م. و هذا يأتي بسبب اتساع مساحة الإيمان بالدين الإسلامي بسبب الهجرة للعمل أو لنشر الدعوة الإسلامية، مما يعني إتساع الرقعة الجغرافية⁽⁵⁰⁴⁾.

و قد اعتبر "هانتينغتون" صراع الحضارات أهم نوع من أنواع الصراع التي سيتميز بها القرن الواحد و العشرين، محذراً بالتحديد من الحضارة الإسلامية باعتبارها الأخطر مبرراً ذلك بالأسباب التالية:

- أ- الطابع العدواني للمسلمين، حيث يصعب عليهم العيش بسلام مع غيرهم؛
- ب- الانفجار السكاني الذي يسبب البطالة و التي تعتبر مصدر عنف؛
- ج - التراجع الحاد لسكان أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية من 44% من سكان العالم إلى 13% و هذا من شأنه تعريض الحضارة الغربية للغزو من حضارة أخرى أكثر شباباً و قوة⁽⁵⁰⁵⁾.
- ب- تأثير النظرة الغربية للمسلمين على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

إن الفئة التي يشملها التأثير السابق الإشارة إليه هي فئة المسلمين المقيمين بالبلاد الغربية، و لعل أهم الصياغات التي صيغت بها حقوق الإنسان على نحو من الشمول هي صياغة العلمانية التي تضبط علاقة الحياة العامة بالدين، و صياغة الديمقراطية التي تضبط العلاقات السياسية في الحكم، و قد كانت هاتان الصياغتان المحضن الأكبر لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، لذلك فإنه من غير الممكن أن يكون تقرير هذه الحقوق و الحريات في المفهوم الغربي في بعدها المبدئي و الإجرائي إلا من خلال

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 43. ⁽⁵⁰³⁾

— حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 43-44. ⁽⁵⁰⁴⁾

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰⁵⁾ — المرجع السابق، ص 3.

هاتين الصياغتين⁽⁵⁰⁶⁾ و هو ما مكن هذه الفئة من ممارسة قدر لا بأس به من شعائهم الدينية خلال السنوات السابقة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م مستفيدين بذلك من ثقافة حقوق الإنسان السائدة في العالم الغربي⁽⁵⁰⁷⁾.

إن حرية ممارسة الشعائر الدينية ضمنها اليوم حق الاحتكام إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي نصت عليها في مادتها التاسعة، كما أن الاتحاد الأوروبي أصدر توجيهات تدعو إلى عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، و قد أصدرت فرنسا قانون 09 ديسمبر 1905م المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة إذ جاء في مادته الأولى أن: "الجمهورية تضمن حرية المعتقد، و حرية الممارسة الدينية المقيدة فقط بالقيود التالية لما فيه مصلحة النظام العام"⁽⁵⁰⁸⁾.

و تبين هذه المادة بوضوح أن المسلمين في فرنسا يتمتعون بحرية العبادة بحسب القوانين المعمول بها في فرنسا، فمثلا وافقت عدة بلديات على حق المسلمين في دفن موتاهم وفقا لشعائهم الدينية، بل وقدمت كل الإمكانيات التي تسمح بذلك، و بمقتضى مرسوم 1980م الفرنسي تم السماح للمسلمين بذبح الحيوان دون تخديره وذلك مراعاة لمعتقداتهم الدينية، فضلا عن ذلك فقد منح لمسجد باريس في أواسط التسعينيات حق التصديق على منتجات اللحم الحلال في فرنسا بأكملها، لكن نظرا لما ثار من خلافات بين المسلمين أوقف العمل بهذا المشروع، كما أن بلجيكا تسمح بتعدد الزوجات بالنسبة للمواطنين الذين تسمح دولتهم بذلك، و يأتي ذلك احتراماً لمعتقداتهم الدينية، غير أنها لا تسمح بعقد هذه الزيجات داخل بلجيكا⁽⁵⁰⁹⁾.

أما عن ممارسة الدين في أمريكا يقول الدكتور وحيد أكبر رئيس رابطة الأطباء الباكستانيين في أمريكا الشمالية: "إن أمريكا... تتيح فرصا هائلة للمسلمين لكي يعكفوا بحق على تطوير و تعزيز دينهم، و في هذا البلد يتاح للمسلمين أن يمارسوا الإسلام، كما تجدر ممارسته، حيث لا قيود على الدين بمرسوم حكومي و لا سيطرة على العقيدة بعامل طائفي"⁽⁵¹⁰⁾.

لكن رغم القدر البسيط الذي يتمتع به المسلمون في حرية ممارسة شعائهم الدينية في البلاد الغربية، إلا ان النظرة الغربية الجديدة التي أفرزتها التحولات الدولية الراهنة بظهور ما يسمى بالخطر

— عبد المجيد عمر النجار، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية و المرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال (506) الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام و القانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008، ص 3-2.

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (507) المرجع السابق، ص 4.

— لمزيد من المعلومات أنظر: (508)

- Gilles Lebreton, op. cit, p. 401-107

— بورغن نيلسن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005، ص 187-48-35. (509)

— جين سميث، الإسلام و المسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص (510) 258.

(*) - كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن مصطلح "الإسلام فوبيا" بقى نادر حتى 11 سبتمبر 2001، إذ أصبح استعماله بعد هذه الأحداث جاري ليس فقد في فرنسا لكن في كل البلدان الأوروبية أنظر في ذلك:

- Alain Gresh, op. cit, p. 41- 42.

الإسلامي - إذ أصبح المسلم ينظر إليه على أنه إرهابي- بدأت تطرح أثارا سلبية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، إذ بعد وصف الإسلام بالإرهاب من أهم التحديات التي تواجه المسلمين بصفة عامة و المقيمين منهم بالعالم الغربي بصفة خاصة في مطلع القرن الواحد و العشرين، و بالتحديد بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م⁽⁵¹¹⁾.

لقد صادقت الجمعية الوطنية الفرنسية مع أوائل عام 2004م على قانون يمنع ارتداء أي لباس يحمل مدلولاً دينياً و هذا يعني فرض الحظر على أشكال التعبير العلنية عن الممارسة الدينية في مختلف الأديان⁽⁵¹¹⁾ و قد أثار هذا القانون جدلاً كبيراً داخل فرنسا و خارجها بعد أن تبنته الجمعية العامة بأغلبية تقدر بـ 496 صوتاً مقابل 36 و امتناع 31 نائباً عن التصويت، و نص على أنه: "في المدارس، الكليات و الثانويات، يعتبر ارتداء الرموز أو الملابس التي يظهر من خلالها التلاميذ جهازاً انتماً دينياً ممنوعاً"⁽⁵¹²⁾.

و على الرغم من أن هذا المنع قد شمل الخمار، الصليبان، قبعات اليهود، عمامة الشيخ،... إلخ إلا أن الخمار أثار ضجة أكثر من غيره باعتباره أن الرموز الأخرى ليست جزءاً من عبادات المعنيين، مما أشعر المسلمين بأن هذا القانون يستهدفهم، ولقد بُرر سبب إصداره بالدفاع عن اللائكية رغم كون مجلس الدولة الفرنسي قد بين في الفتوى التي طلبت منه من طرف رئيس الحكومة الفرنسية السابق "ليونال جوسبان" Lionel Jospin في نوفمبر 1989م أن "ارتداء الرموز الدينية ليس بذاته متعارضاً مع مبدأ اللائكية"⁽⁵¹³⁾.

و ما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنع للرموز الدينية لم يبق محصوراً في فرنسا فحسب، حيث أثر في الدول الغربية الأخرى إذ تأمل بعض المقاطعات الألمانية كـ **La Bavière** في إصدار قانون محلي مماثل للقانون الفرنسي الذي حرم ارتداء الرموز الدينية، كما أنه لم تمض إلا شهور قليلة على إصدار هذا القانون الفرنسي حتى أصدرت المحكمة العليا في بريطانيا قراراً في 15 جوان 2004م ترفض فيه الاعتراف لطالبة من البنغلاديش بحقها في دخول الثانوية مرتدية جلباباً⁽⁵¹⁴⁾.

فضلاً عن ذلك فقد عمدت بعض المحاكم البلجيكية إلى إلغاء ما يسمى "بالزواج الأبيض" أو الزواج الشكلي و الذي يكون الغرض منه إخفاء الصفة القانونية لوضع أحد الطرفين فقد يكون الغرض منه مجرد الحصول على إقامة، أو عمل، أو تجنس... و تم هذا الإلغاء على الرغم من معارضة خبراء قانونيين الذين اعتبروا ذلك تدخلاً في الحياة الخاصة و يشكك في نوايا المتزوجين، كما دعمت محكمة

(511) - يورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 262-269.

(512) - المادة الأولى من القانون الفرنسي حول منع الرموز الدينية الصادر في 10 فيفري 2004.

(513) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب و الحدود"، المرجع السابق، ص 190-191.

(514) - شمامة خير الدين، المرجع نفسه، ص 194.

استئناف ديمقراطية في أواخر 2003م حق أرباب العمل بمنع الموظفين اللواتي يتعاملن مباشرة مع الزبائن من ارتداء الحجاب⁽⁵¹⁵⁾.

و بالرغم من اعتبار الإسلام الديانة الثانية في أوروبا بصفة عامة و فرنسا بصفة خاصة^(*)، فقد ذهب المجلس الدستوري الفرنسي مؤخرا إلى إضفاء الشرعية على طرد متعددي الزوجات، مع عدم الاعتراف بحقهم في التجمع العائلي، مستندا إلى أن الحق في التجمع العائلي يقوم على الحق في حياة عائلية طبيعية، لكن "شروط الحياة العائلية الطبيعية هي تلك الغالبة في فرنسا"، يحدث ذلك على الرغم من إعلان مجلس الدولة الفرنسي في قرار مونتشو **Montcho** (11 جويلية 1980م) بأن تعدد الزوجات ليس بذاته مخالفا للنظام العام الفرنسي، و أنه يمكن للأجانب المتعددي الزوجات الاستفادة من الحق في التجمع العائلي⁽⁵¹⁶⁾.

2- أثر تطبيق حالة الطوارئ على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الآثار المترتبة على تطبيق حالة الطوارئ هي كثيرة و متنوعة و يصعب حصرها لأنها تمس كل المجالات، لكن سنقتصر على ذكر أثرها على الحقوق و الحريات و خاصة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، و يمكن القول مبدئيا في هذا الصدد أن من أهم المشكلات التي تواجه الدول في حالة الطوارئ هي صعوبة الحفاظ على التوازن بين استعادة النظام، و الأمن للدولة من جهة و الالتزام باحترام حقوق الإنسان و حرياته من جهة أخرى⁽⁵¹⁷⁾.

و لكن يبدو أن قانون حالة الطوارئ قد أعطى صلاحيات واسعة للسلطات القائمة على تطبيقه، تصل إلى درجة مصادرة تلك الحقوق و الحريات التي يضمنها الدستور إذ بموجبه يمكن للإدارة أن تتخذ كل التدابير المناسبة للحفاظ على الأمن و النظام كفرض قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع، و الانتقال و المرور و الإقامة في أماكن معينة⁽⁵¹⁸⁾ و غيرها، و هذه التدابير من شأنها أن تشكل إعاقة للأفراد في ممارستهم لشعائر دينهم.

- بورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 187-269.⁽⁵¹⁵⁾

- Voir : Rebert Charvin, Jean- Jacques Sueur, op. cit, p. 207.^(*)

(4) - شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،

المرجع السابق، ص5.

(- أنظر في ذلك: ⁵¹⁷)

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص375.

- عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 365.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 375.⁽⁵¹⁸⁾

و تشير إلى أن هذه التدابير واردة على سبيل المثال لا الحصر، و عليه يكون للسلطة المختصة بتطبيق حالة الطوارئ القدرة على اتخاذ أية تدابير للمحافظة على النظام العام⁽⁵¹⁹⁾ على أن تتوفر في هذه التدابير الشروط السابقة الذكر^(*) على اعتبار أن نظام الطوارئ هو نظام استثنائي و شاذ و ينبغي أن يمارس في الحدود اللازمة لمواجهة الحالة الطارئة، غير أنه في الغالب ما يتم تجاوز هذه الشروط من قبل الدول التي تعلن قيام هذه الحالة، مما يشكل ذلك خطورة حقيقية على جميع الحقوق و الحريات و منها الحق موضوع الدراسة، لذا على أجهزة الرقابة سواء العالمية أو الإقليمية أو الوطنية أن ترصد و تفصح ممارسات مختلف الدول التي تعلن قيام حالة الطوارئ.

وفي هذا الصدد جاء في التقرير السنوي للجنة الحريات الدينية لمراقبة حالة الحريات في العالم في الكونغرس الأمريكي لعام 2009م، أن حالة الحريات الدينية في مصر أصبحت متردية للغاية، وأكد التقرير أن سجل مصر في مجال حقوق الإنسان ضعيف للغاية، إذ ترتكب الدولة العديد من الممارسات القمعية، وتنتهك حرية الفكر، والتعبير إضافة إلى قمعها حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأوضع التقرير أن الأقليات غير المسلمة في مصر خاصة الأقباط والبهائيين يتعرضون للكثير من القمع والتمييز والتعصب، إضافة إلى المراقبة من جانب الحكومة المصرية، ففي السنوات القليلة الماضية وقع الكثير من أحداث العنف والاعتداءات على المسيحيين والأقباط، ولم تلق الدولة القبض على مرتكبي هذه الاعتداءات وتحاكمهم، إلا في حالات قليلة جدا، وقد ضرب التقرير عدة أمثلة للإعتداءات على المسيحيين والأقباط في مصر كان أبرزها الاعتداء الذي قام به آلاف المتظاهرين المسلمين الذين اعتدوا على كنيسة العذراء في عين شمس، وأحرقوا جزءا منها مخلفين ما يزيد عن 5 أشخاص جرحى، ولم تتحرك الدولة للسيطرة على الأحداث ومحاكمة المسؤولين عنها⁽⁵²⁰⁾.

وقالت اللجنة في تقريرها هذا أن أحد العوامل التي تؤدي إلى القمع الحكومي لحرية الأديان هو قانون حالة الطوارئ الذي تطبقه الحكومة المصرية منذ عام 1981م والذي تم تمديد العمل به في مارس 2008م لمدة عامين إضافيين إذ يعطي هذا القانون الحق للدولة في أن تنتهك حقوق الإنسان بما فيها حرية الأديان والاعتقاد، وقد رصد التقرير عددا كبيرا من الانتهاكات التي تتعرض لها الأقليات الدينية في مصر، وعلى رأسها الأقباط والبهائيون⁽⁵²¹⁾.

أما بالنسبة للجزائر فقد أصدرت في 1991م قانونا يجبر فيه المصلون على عدم تجاوز الحدود المرسومة للمسجد، و يجبر كذلك الأئمة على العودة للنظام القديم المعتمد من قبل السلطة قبل التعددية الحزبية، إذ كان الأئمة خلاله يتلقون خطبهم مكتوبة من قبل وزارة الشؤون الدينية، و قد نتج عن ذلك

— شهاب سليمان عبد الله، المرجع نفسه، ص 375. (519)

(*) - أنظر إلى هذه المذكرة، ص 129 وما بعدها.

— أحمد بدر، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات ويؤكد، قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارساته القمعية"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

— أحمد بدر، المرجع نفسه. (521)

القانون تعويض 30 إماما صدر أمر بإقافهم، و حسب تقرير كتابة الدولة الأمريكية لعام 2003م حول الحريات الدينية استمرت السلطة في توجيه الخطب الدينية و تعيين الأئمة، فضلا، عن تسليط عقوبات على عدد من الأئمة لما تضمنته خطبهم من انتقادات للسلطة" و قد أرجع التقرير سبب ذلك للوضع الأمني في الجزائر⁽⁵²²⁾.

كما بين التقرير الأمريكي أن العديد من أصحاب الأديان الأخرى قد غادروا الجزائر لتدني الوضع الأمني، أما فيما يتعلق بحرية العقيدة و العبادة، فإن الممارسات أو حتى ما ذهب البعض إلى حد وصفه بالتجاوزات التي تشهدها هذه الحرية إنما هي وليدة تجربة، جعلت الجزائر تدفع ثمنها دماء أبنائها، لذا فإن الإجراءات التي وضعتها السلطة يمكن أن تجد في الطرف الأمني مبررا لها، و هو ما دفع بـ 40 منظمة لحقوق الإنسان في العالم إلى مطالبة الجزائر برفع حالة الطوارئ و ذلك بإيجاز من الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان⁽⁵²³⁾.

و هكذا يمكن القول بأنه يجب وضع ضوابط صارمة حتى لا تتحول حالة الطوارئ من حالة مفروضة لمواجهة ظرف طارئ إلى حالة تستخدمها السلطة لأغراض أخرى غالبا ما تكون سياسية، و يكون أثر الإجراءات المتخذة بموجب هذه الحالة في حقوق الإنسان و منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أحد أخطر التحديات، لذا ينبغي أن لا يكون الإعلان عن قيام هذه الحالة ذريعة لانتهاك حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية باعتباره الجانب العملي لحرية العقيدة، والتي تعد من أهم وأول الحريات التي اعترف بها في العصور الحديثة، بعد أن كانت دائما محلا لاعتداءات صارخة أكثر من الاعتداءات التي تقع على بقية الحريات الأخرى، وبالنظر للأهمية التي تحظى بها حرية ممارسة الشعائر الدينية في حياة الأفراد وخاصة في الظروف الصعبة كالنزاعات المسلحة، فقد أقرتها كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني في أكثر من موضع من خلال النص على ضمانها للأسرى والمدنيين من جهة، ومن جهة أخرى النص على حماية أماكن العبادة ضمانا لممارسة هذا الحق.

وسنحاول فيما يأتي دراسة وضع هذه الحرية في زمن النزاعات المسلحة من خلال التطرق إلى حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة أولا، ثم للحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة هذا الحق زمن النزاعات المسلحة ثانيا.

أولا: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص 300-301.⁽⁵²²⁾

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص 301-302.⁽⁵²³⁾

لقد كان أهل الأديان منذ فجر التاريخ يجعلون من الدين جامعا ومانعا، فمثلا يجعلونه جامعا للمتدينين به في المودة وحسن المعاشرة، يجعلونه كذلك مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، فتنشأ بينهم الكراهية، لذلك كانت الأمم المتدنية إذا غلبت أمة تدين بغير دينها، جعلت أول ما يحمل عليه الغالب المغلوب أن يصده على دينه، وأن يعيث بشعائره، من هدم معابد، وإحراق كتب وقتل وغيرها كما فعل الآشوريون باليهود، وكذا الرومان باليهود، وكما فعلت الحبشة حينما أرسلت أبرهة لهدم الكعبة عام الفيل⁽⁵²⁴⁾... إلخ.

وبذلك عرف المجتمع الإنساني منذ نشأته أشكالا مختلفة من ظاهرة انتهاك الحقوق الإنسانية في أدنى مستوياتها، وتزداد حدة هذه الانتهاكات في أوقات النزاعات المسلحة، لتطال من لا يد لهم في نشوبها، ولا في مجرياتها، لذلك تعد فترة النزاعات المسلحة الفترة الأصعب لضمان تطبيق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بوصفها فترة يتم فيها التركيز على الأعمال العدائية وبذلك يصبح من الصعب ضمان تطبيق هذه الحرية، رغم النصوص الحاثثة على ضرورة تنفيذها، سواء ما تعلق منها بقواعد الشريعة الإسلامية أو قواعد القانون الدولي الإنساني، لأن كلى منهما سعى إلى إرساء قواعد تضمن حرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية زمن النزاعات المسلحة. وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية في الشريعة الإسلامية ثم في ممارسة هذا الحق في القانون الدولي الإنساني.

1- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى الشريعة الإسلامية، فإننا نجد حماية كلية لحقوق الإنسان، انطلاقا من قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم»⁽⁵²⁵⁾، ورغم الاختلاف في الدين، والعرق واللغة، وغيرها من الفروقات، فالإنسان في نظر القرآن أفضل خلق الله بما منحه الله تعالى من نعمة العقل، كما أن نصوص الشريعة ومبادئها وكما عالجت في أحكامها مختلف القضايا في حال السلم، فإنها نظمت شؤون الحرب، وأقرت من الأحكام والضوابط ما يحفظ للناس حياتهم وأمنهم، وحياتهم من منطلق المشترك الإنساني⁽⁵²⁶⁾.

ولأن الإسلام يعتبر الناس جميعا إخوة في الإنسانية لقوله تعالى: «يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»⁽⁵²⁷⁾. فقد نصت قواعده على عدم تجاوز الضرورة العسكرية، ومعاملة الخصوم مهما كان دينهم معاملة إنسانية وتوفير الحماية

— حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص218. (524)

— سورة الإسراء، الآية (70). (525)

— صالح بوبشيش، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقه الإسلامي"، (526) محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16 و17 أفريل 2008، ص1.

— سورة الحجرات، الآية (13). (527)

اللازمة لهم⁽⁵²⁸⁾، والحرب في الإسلام سنت كاستثناء إما لرد العدوان أو لإزاحة الحواجز التي تعترض نشر الدعوة الإسلامية، ذلك أن دعوة الإسلام حق، وصون حرية التبليغ أمر واجب شرعا، وما يؤكد على الطابع الاستثنائي للحرب قوله تعالى: «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»⁽⁵²⁹⁾. وقوله عز وجل: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»⁽⁵³⁰⁾، وفي هذا تقول الكاتبة الإيطالية "لورا فيشيا فاغليري"، "إن الإسلام دين التسامح والسلام، ولا يبيح لأنصاره امتشاق الحسام إلا دفاعا عن النفس، فالإسلام ينظر إلى الحرب باعتبارها حريقا يجب إطفاءه بأسرع ما يمكن كلما اندلعت ناره"⁽⁵³¹⁾.

ولقد جعل الإسلام للحرب قوانين إنسانية رحيمة يجب على كل مسلم أن يلتزم بها لأنه يأتّم إذا تجاوزها أو اغتصبها، ويمكن اعتبارها كدليل يحمله المسلم المجاهد معه إلى ميدان المعركة فيطبق ما جاء فيه من تعليمات ولا يتجاوزها⁽⁵³²⁾.

ومن أبرز مظاهر ضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية منع وتحريم قتل رجال الدين، ولعل الدليل على ذلك وصية أبي بكر الصديق، فقد روي الإمام أحمد في مسنده عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث الجيوش إلى الشام، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرا، فقال له: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما زعموا...»⁽⁵³³⁾. وعليه، فأول ما نهى عنه الخليفة الأول أبو بكر الصديق جنوده الذين أرسلهم إلى الأرض المقدسة والتي كان بها هياكل لليهود، وصوامع للرهبان، والمعابد التي عكف عليها العباد هو النهي عن قتل رجال الدين أو المساس بهم، ذلك لأنه ليس لهؤلاء تدبير في القتال⁽⁵³⁴⁾.

ومما لا شك فيه، أن لهذا الحكم أهمية بالغة باعتباره يتماشى مع أهم مبادئ الإسلام والمتمثلة في حرية العقيدة، تحقيقا لقوله تعالى: «لا إكراه في الدين»، كما يتبين لنا من هذا أن المؤمنين في ميدان القتال يؤمنون بحق كل متدين في القيام بعبادته، وممارسته شعائره الدينية بكل حرية، إذ يحمون

— عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشرعية الإسلامية،⁽⁵²⁸⁾ بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص8.

— سورة البقرة، الآية (190).⁽⁵²⁹⁾

وقد أول الفقهاء هذه الآية التي فرض فيها الجهاد بالنهي عن مقاتلة الفئة التي لا تقاتل من الكفار، فذكر الطبري عن الأوزاعي (88-157هـ) أنه قال: "لا يقتل جوابا ولا راعيا ولا صاحب صومعة، ولا شيخا فانيا، فإن قتل منهم أحد فليستغفر الله وليتّب إليه" ويدخل في النهي عن الاعتداء كما ذكر الصابوني عن الحسن البصري «ارتكاب المناهي... ويدخل فيه قتل الرهبان، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة، فكل هذا داخلا في النهي (ولا تعتدوا)" أنظر في ذلك.

مسعود طيبي، الجماعة في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين- دراسة تحليلية مقارنة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص204.

— سورة النحل، الآية (125).⁽⁵³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص38.⁽⁵³¹⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص75.⁽⁵³²⁾

— أبو زهرة، "نظرية الحرب في الإسلام"، في المجلة المصرية للقانون الدولي، الجمعية المصرية للقانون الدولي،⁽⁵³³⁾ المجلد 14، 1958، ص33.

— أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة - دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998، ص161.⁽⁵³⁴⁾

اعتقادهم، وإن كانوا لا يؤمنون به⁽⁵³⁵⁾. ويرجع ذلك إلى أن الإسلام رعى بغير المسلمين حرمة شعائهم، بل جعل القرآن الكريم من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة⁽⁵³⁶⁾، لقوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير...»⁽⁵³⁷⁾، غير أن الحصانة التي منحها الإسلام لرجال الدين مرهونة ببقاء هؤلاء في صوامعهم وبيعهم، أما إذا أخرجوا منها إلى المعركة، واشتركوا في القتال أوسعوا إلى فتنة الناس، فإنهم يفقدون هاته الحصانة ويحل قتالهم⁽⁵³⁸⁾. حيث ثبت أن رجال الدين من الرومان وغيرهم كانوا يشاركون في الحروب، ويفتنون المسلمين عن دينهم، فهؤلاء يقاتلون ويقتلون لأنهم خرجوا عن وظيفتهم التعبدية وأصبحوا محاربين⁽⁵³⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه من دلائل الحفاظ على حرية ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام إبرام الرسول (ص) عقد الذمة مع غير المسلمين، وهو عقد يربط بين الدولة الإسلامية، وغير المسلمين المقيمين على أرضها وبموجبه، يدفع هؤلاء الجزية كل سنة، ويمنح هذا العقد لأهل الذمة حرية ممارسة شعائهم الدينية وطقوس عباداتهم داخل معابدهم⁽⁵⁴⁰⁾.

ويعتبر العديد من الفقهاء أن سبب عقد الرسول (ص) لهذا العقد هو خشيته التضيق من بعده على غير المسلمين في حرية ممارستهم لشعائهم الدينية، وعلى هذا الأساس، نهى الرسول (ص) عن إيذاء الذميين لقوله (ص): «من أذى ذمياً فقد أذاني».

وقد تبع الصحابة ما جاء به الرسول (ص) في مجال هذا العقد، فشهدت العصور الإسلامية التسامح، والحرية والأمن التي نعم فيها النصاري، وأهل الذمة، إلا لمن نقض العهد وبذلك سار الرسول (ص) على مبدأ حرية ممارسة الشعائر الدينية في معاملاته مع أصحاب الأديان المخالفة للإسلام، متخذاً من قوله تعالى: «لکم دینکم ولی دین»⁽⁵⁴¹⁾، وقوله عز وجل: «لي عملي ولكم عملكم»⁽⁵⁴²⁾. منهجا وأسلوباً في التعامل.

وعلى ذلك أقر (ص) لليهود بطوائفهم الثلاث في المدينة ممارسة شعائهم الدينية وذلك في وثيقة المدينة المنورة مع بداية نشوء الدولة الإسلامية⁽⁵⁴³⁾، فجاء في المادة (27) من الصحيفة النبوية لأهل المدينة، وهي تمثل دستور أهل المدينة على أنه: «يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود والمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه، وأهل بيته»⁽⁵⁴⁴⁾.

— محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص 34.⁽⁵³⁵⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.⁽⁵³⁶⁾

— سورة الحج، الآية 39.⁽⁵³⁷⁾

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 161-162.⁽⁵³⁸⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص 77.⁽⁵³⁹⁾

— رابح دفرور، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، في مجلة البحوث والدراسات، منشورات المركز الجامعي بالوادي،⁽⁵⁴⁰⁾ السنة 5، العدد 6، 2008، ص 11-17.

— سورة الكافرون، الآية (6).⁽⁵⁴¹⁾

— سورة يونس، الآية (41).⁽⁵⁴²⁾

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145.⁽⁵⁴³⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 24.⁽⁵⁴⁴⁾

وتعد هذه الصحيفة أول دستور مدون في العالم⁽⁵⁴⁵⁾.

كما أعطى الرسول (ص) عهداً لأهل نجران في اليمن بأنهم وحاشيتهم في جوار الله، وذمة رسوله على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهنته، ومن سأل حقا منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين⁽⁵⁴⁶⁾.

ولقد أمر الرسول (ص) أصحابه بإتباع هذا المنهج، ويتبين ذلك من خلال الرسالة التي أرسلها (ص) إلى معاذ بن جبل في المين والتي تضمنت «ألا يفتن يهودي عن يهوديته»⁽⁵⁴⁷⁾.

ولذلك سار الخلفاء الراشدون على هدي القرآن الكريم، وسيرة المصطفى (ص)، وقد لا أكون مغالية إن بدا لي أن قواعد الحرب وضوابطها تضمنتها وصية الخليفة الراشد الأول إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس الجيش إلى بلاد الشام والتي سبق الإشارة إليها.

فضلاً عن ذلك، فقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: «... ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شأؤوا من ليل ونهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم»⁽⁵⁴⁸⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن حقيقة تسامح الإسلام مع غير المسلمين، يعترف بها غير المسلمين أنفسهم، فالكثير من المستشرقين المنصفين أقروا برقي التسامح مع المخالفين في الدين، حيث تقول المستشرقة (زيغريد هونكة) أن المسلمين لم يجبروا الشعوب المغلوبة على الإسلام، بل تركوا لهما مطلق الحرية في الاعتقاد والعبادة⁽⁵⁴⁹⁾.

ويقول الإنجليزي توماس أرنولد: «يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام، فإن محمد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتها، ومنحها الحرية في إقامة شعائرها الدينية»، ويقول: «إن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل الحاسم في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق»⁽⁵⁵⁰⁾.

— محمد زروق، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، المطبعة العربية،

غرداية، العدد 3، 2003، ص 17.

— سرير ميلود، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، المرجع نفسه، ص 55.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 24.

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 36.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 38.

ويوضح المستشرق "دوزي" سبب الإقبال على الإسلام «أن معاملة المسلمين للنصارى، وتسامحهم أدى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر، والبساطة، مما لم يألّفوه في دياناتهم السابقة»⁽⁵⁵¹⁾.

وقد أشار "لوبون" إلى ما ذكره روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن"، «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية»⁽⁵⁵²⁾. ومع كل ما تقدم، فقد اختلف الفقهاء بخصوص حرية أداء شعائر العبادة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية كما يلي:

يرى الحنفية التمييز بين حالتين⁽⁵⁵³⁾:

- 1- في الأمصار الإسلامية لا يجوز لغير المسلمين أن يظهرُوا شعائرهم⁽⁵⁵⁴⁾. غير أنه يجوز لهم ممارسة شعائرهم داخل معابدهم، فلا يجوز إظهار شعائر تخالف شعائر الإسلام، نظرا لما في ذلك من معاني المعارضة للمسلمين والاستخفاف بهم⁽⁵⁵⁵⁾.
 - 2- المواضع التي ليست من أمصار المسلمين كالقرى، فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية،⁽⁵⁵⁶⁾ لعدم توفر علة المنع والتي تتمثل في معارضة المسلمين والاستخفاف بهم.
- وقد ذهب الشافعية إلى جواز إظهار الشعائر الدينية لغير المسلمين، إذا انفردوا في قرية خارج أمصار المسلمين، وهو رأي قريب من رأي الحنفية، أما الحنابلة فذهبوا إلى المنع المطلق، فبرأيهم لا يجوز لغير المسلمين إظهار شعائرهم الدينية باعتبار ذلك مخالف لمظاهر الإسلام، وكما يجب الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحظر على الزوج المسلم إكراه زوجته الكتابية على الإسلام فحسب، وإنما لا يجوز له كذلك منعها من أداء طقوس ديانتها، مادمت مقتنعة بها⁽⁵⁵⁷⁾.
- لذلك أباح الإسلام زواج الكتابية من المسلم الذي يؤمن بالديانتين المسيحية واليهودية كجزء من عقيدته الإسلامية، فلا يخشى بذلك على الكتابية من هذا الزواج بخصوص حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي المقابل لم يبيح الإسلام للمرأة المسلمة الزواج من الكتابي لأنه قد يعيق ممارستها شعائر دينها، كما قد لا تكون لها حرية في الالتزام بمبادئ عقيدتها⁽⁵⁵⁸⁾.

– توفيق سلطان اليوزبكي، " نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، في مجلة آفاق الثقافة والتراث، (551) دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة 13، العدد 52، 2006، ص21.

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص21.⁽⁵⁵²⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25.⁽⁵⁵³⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20.⁽⁵⁵⁴⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 25.⁽⁵⁵⁵⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20-21.⁽⁵⁵⁶⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 26-27.⁽⁵⁵⁷⁾

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27-28.⁽⁵⁵⁸⁾

2- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

إن حماية حرية العقيدة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني توجهت بصورة أساسية لحماية حرية الدين، وإقامة الشعائر الدينية⁽⁵⁵⁹⁾، وبالرجوع إلى نصوص اتفاقية جنيف الأولى لسنة 1864م، والتي تعد أول تدوين لقواعد القانون الدولي الإنساني والمتعلقة بحماية الجرحى من أفراد القوات المسلحة في الميدان⁽⁵⁶⁰⁾، نجد أن هذه الأخيرة لم تتضمن الإشارة لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، غير أن تكريس هذه الحرية جاء في الاتفاقيات المتعاقبة للقانون الدولي الإنساني، وذلك لكل من أسرى الحرب من ناحية، والسكان المدنيين من ناحية أخرى، وهو ما سنبينه من خلال ما يلي:

أ- حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

تعتبر مسألة حماية الأسرى من أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني نتيجة علاقتها بشخص الإنسان وحرية، لذلك أولى القانون الدولي الإنساني حماية خاصة للأسرى ومنحهم حقوقاً والتزامات لكونهم غير مجرمين، بل يدافعون عن وطنهم ضد العدو، سواء لأنهم يعملون في أجهزة الدولة العسكرية أو لحبهم لوطنهم، وما دامت الدول المتحاربة على علم بأن الأسير سيعود يوماً إلى وطنه، فإن الإساءة تولد في نفسه العداوة والكراهية للدولة الحائزة وأن معاملته معاملة إنسانية تشعره بقوة الدولة وإنسانيته⁽⁵⁶¹⁾.

وتعد ظاهرة الأسر من أكثر الآثار الناتجة عن الحروب قسوة ومجافة لحقوق الإنسان والتي من بينها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذلك فقد أكد القانون الدولي الإنساني على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية منذ وضع اتفاقيات لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال نصها على احترام المعتقدات الدينية، واحترام الشعائر الدينية بالنسبة للأشخاص الواقعين تحت سلطة العدو⁽⁵⁶²⁾.

– نغم إسحاق زيا، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، (559)

2009، ص 223.

– يوسف إبراهيم النقي، " التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي (560) تحتوي على خطورة خاصة وفقاً للقانون الدولي الإنساني"، في دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص408.

– سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007، ص257. (561)

– المادة 18 من لائحة اتفاقية لاهاي لعام 1907، الخاصة بالحرب البرية. (562)

وتعتبر الاتفاقية الرابعة (إضافة إلى اللائحة المرفقة بها) الاتفاقية الوحيدة التي تتمتع بأهمية كبرى، وهي تتعلق بقوانين وأعراف الحرب البرية⁽⁵⁶³⁾، وتبين اللائحة المرفقة القواعد المتعلقة بالعمليات العسكرية، معاملة أسرى الحرب والأقاليم المحتلة⁽⁵⁶⁴⁾.

ولكن، نتيجة لما شهدته الحرب العالمية الأولى من سوء معاملة لأسرى الحرب، وحرمانهم من كافة حقوقهم، بما فيها حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية داخل معسكرات الأسر، وانتهاك نص المادة 18 من اللائحة البرية الملحقه باتفاقية لاهاي الرابعة لعام 1907م -السابق الإشارة إليها-، فقد سعى واضعو اتفاقيات جنيف 1929م^(*)، أثناء المؤتمر الدبلوماسي، لإدراج اتفاقية خاصة بأسرى الحرب، وضمنا لحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية نصت الاتفاقية على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية في فترة الأسر⁽⁵⁶⁵⁾.

وبالرغم من وجود هذا النص، فقد شهدت الحرب العالمية الثانية تكرار انتهاك هذا الحق من قبل الدول المتحاربة، وعند انتهاء هذه الحرب، جاء ميثاق الأمم المتحدة الذي نص على الحرية الدينية سواء في وقت السلم أم الحرب، وهو ما تم التأكيد عليه كذلك في اتفاقية الأمم المتحدة للوقاية من الإبادة والعقاب عليها لعام 1948م⁽⁵⁶⁶⁾.

وقد تم من جديد إثارة مسألة حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، حيث تم وضع اتفاقية بأكملها متعلقة بأسرى الحرب، وهي الاتفاقية الثالثة، ومن خلال هذه الأخيرة تم إدراج مجموعة من المواد تؤكد على حق الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، والملاحظ أن واضعي هذه الاتفاقية حرصوا على إدراج نصوص تؤكد على أهمية الحقوق المعنوية والتي تتضمن الحقوق الدينية باعتبارها الأشد اتصالاً بالحالة النفسية والذهنية التي يعيشها الأسير في فترة الأسر، حيث نصت المادة 34 من هذه الاتفاقية على حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية، وحضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم شريطة التزامهم بالتدابير النظامية التي حددتها السلطة الحاجزة⁽⁵⁶⁷⁾. وقد ألحت على أنه: « تترك لأسرى الحرب حرية كاملة في

(563) – Robert KolB, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003, p.51.

- Abdelwahabe BIAD, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006, p. 36.

(564) – Ibid.

(*) - تعتبر هذه الاتفاقية المبرمة بتاريخ 27 جويلية 1929، هي الأولى التي اختصت بموضوع أسرى الحرب، حيث اجتمع في شهر جويلية ممثلو 47 دولة في جنيف بناء على دعوة من الحكومة السويسرية بغرض إدخال تحسينات على القوانين التي تحمي المقاتلين في النزاعات المسلحة، وتمخض عن هذا المؤتمر صياغة اتفاقيتين، الأولى تتعلق بتحسين ظروف الجنود الجرحى والمرضى في الميدان، والثانية تتعلق بمعاملة أسرى الحرب، والتي نصت على ضرورة المعاملة الإنسانية لأسرى الحرب، حيث عرضت العديد من القواعد التي تتعلق بحماية أسرى الحرب، أنظر: محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص100.

– المادة 16 من اتفاقية جنيف لعام 1929 الخاصة بأسرى الحرب⁽⁵⁶⁵⁾.

– المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948⁽⁵⁶⁶⁾.

– عامر الزمالي، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني،⁽⁵⁶⁷⁾

(مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005، ص119.

ممارسة شعائرهم الدينية، بما في ذلك حضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم، شريطة أن يراعوا التدابير النظامية المعتادة التي حددتها السلطات الحربية، تعد أماكن مناسبة لإقامة الشعائر الدينية».

كما جاءت المادة 35 من نفس الاتفاقية للتأكيد على ضمان صحة ممارسة الشعائر الدينية من طرف الأسرى بنصها على ضرورة السماح لرجال الدين الذين يقعون في أيدي العدو، وبقون أو يستبقون بقصد مساعدة أسرى الحرب بتقديم المساعدة الدينية وممارسة شعائرهم بكل حرية ووفقاً لمعتقداتهم، حيث تشير هذه المادة على صنفين من رجال الدين وهما:

رجال الدين الذين يبقون بمحض إرادتهم لخدمة أسرى الحرب والسهر على حسن أدائهم لشعائرهم الدينية.

رجال الدين الذين يستبقون بناء على أمر من سلطات الدولة الحاجزة وفقاً للمادة 33 من الاتفاقية الثالثة والمادة 28 من الاتفاقية الأولى، حيث يقوم هؤلاء بمساعدة الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، كما تنص المادة 35 في فقرتها الثانية على ضرورة تأمين رجال الدين اللازمين في حالة تعدد العقائد والجنسيات في المعسكرات، بالإضافة إلى ذلك وجوب توفير الدولة الحاجزة لتسهيلات لرجال الدين تمكنهم من مساعدة الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية وخاصة وسائل النقل بالنسبة للأسرى المتواجدين خارج المعسكر، وبالأخص في المستشفيات⁽⁵⁶⁸⁾.

ويكون لأسرى الحرب الدينيين من غير رجال الدين، حرية ممارسة شعائرهم الدينية بين أعضاء جماعتهم، ويعاملون معاملة رجال الدين⁽⁵⁶⁹⁾. حيث نصت المادة 36 من الاتفاقية الثالثة «لأسرى الحرب الذين يكونون من الدينيين، دون أن يكونوا معينين كرجال دين في قواتهم المسلحة أن يمارسوا شعائرهم بحرية بين أعضاء جماعتهم، أيا كانت عقيدتهم، ولهذا الغرض، يعاملون نفس معاملة رجال الدين المستبقين بواسطة الدولة الحاجزة، ولا يرغمون على تأدية أي عمل آخر».

وجدير بالذكر، أنه في حالة عدم توافر خدمات رجل دين مستبقي أو أسير حرب من رجال دينهم، يتم تعيين رجل دين بناء على طلب الأسرى للقيام بهذا الواجب، ينتمي إلى نفس عقيدتهم أو إلى عقيدة مشابهة، فإذا لم يوجد فأحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من وجهة النظر الدينية، ويخضع هذا التعيين لموافقة الدولة الحاجزة بالاتفاق مع طائفة الأسرى المعنيين، وإذا لزم الأمر يتم التعيين بموافقة السلطات الدينية المحلية من المذهب نفسه على أنه يجب على الشخص الذي تم تعيينه بهذه الطريقة الالتزام بجميع اللوائح التي وضعتها الدولة الحاجزة للحفاظ على النظام والأمن العسكري⁽⁵⁷⁰⁾.

إضافة إلى ذلك، فقد نصت الاتفاقية الثالثة بشأن أسرى الحرب على أنه: «... يتعين على السلطات الحاجزة أن تتأكد من أن أسرى الحرب الذين توفوا في الأسر قد دفنوا بالاحترام الواجب، وإذا

— محمد حمد العسيلي، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص 609.⁽⁵⁶⁸⁾

— نغم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 224.⁽⁵⁶⁹⁾

— المادة 37 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.⁽⁵⁷⁰⁾

أمكن طبقاً لشعائر دينهم... ولا يجوز حرق الجثث، إلا في الحالات التي تقتضي فيها ذلك أسباب صحية قهرية أو ديانة المتوفى...» (571).

ويتبين من خلال هذه المادة أن الاتفاقية السابقة الذكر وضماناً للحرية الدينية، أوجبت ضمان دفن الأسرى الذين يموتون في الأسر وفقاً لشعائر وطقوس الدين الذين ينتمون إليه، إذا أمكن ذلك، كما نصت على عدم جواز حرق الجثث إلا في حالات معينة والتي من بينها إذا كانت ديانة المتوفى تقتضي ذلك، حيث توجد ديانات تستلزم شعائرها الدينية حرق الجثة على غرار ما هو متبع في الهند.

كما تضمنت المادة 53 من هذه الاتفاقية النص على ضرورة منح الأسرى راحة 24 ساعة متواصلة في كل أسبوع، يفضل أن يكون يوم العطلة المقررة للراحة في الدولة التي ينتمون إليها، وبالرغم من أن هذه المادة لم تنص صراحة على تخصيص هذا اليوم للممارسة الدينية، إلا أنه يفهم من روح المادة أنه يتم إقرار يوم الراحة المقررة لدولة الأسير، والذي يتم تحديده غالباً وفقاً لدين الدولة، فبخصوص المسلمين يكون يوم الجمعة أما بالنسبة للمسيحيين فيكون يوم الأحد، وهو ما تم انتهاكه من طرف الولايات المتحدة الأمريكية خلال حربها على العراق، وخاصة في سجن أبي غريب، حيث منعت الأسرى من أداء الصلاة، فضلاً عن قيام قواتها بتدنيس المصحف الشريف⁽⁵⁷²⁾. ناهيك عما يحدث للأسرى في فلسطين على أيدي القوات الإسرائيلية، وهو ما يعد انتهاكاً صارخاً لحق الأسرى في ممارسة شعائهم الدينية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القواعد والأحكام، رغم ما بلغته من تطور بقيت واهنة يعوزها التطبيق العملي، ولا زالت قاصرة عن تحقيق الهدف الإنساني الذي وضعت من أجله.

وتجدر الإشارة إلى أن نصوص اتفاقيات جنيف لعام 1949م اقتصرَت على استخدام كلمة "Aumonier" ولم تبين ما إذا كان عسكرياً أو مدنياً، وهو ما يثبت فشل مندوب تركيا أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف في حمل المتفاوضين على استخدام مصطلح أشمل، لكن البروتوكول الأول لسنة 1977م تدارك هذا النقص من خلال المادة 3/8 باستخدامه «أفراد الهيئات الدينية»⁽⁵⁷³⁾.

ب- حرية السكان المدنيين في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

لقد أقر القانون الدولي الإنساني الحرية الدينية للسكان المدنيين في اتفاقية لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال مادتها 46، حيث فرضت على دولة الاحتلال أن تحترم المعتقدات والشعائر الدينية لسكان الدولة أو الإقليم الذي وقع تحت سلطاتها⁽⁵⁷⁴⁾. واستمر التمسك بحق السكان المدنيين في حريتهم الدينية بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م والمتعلقة بحماية السكان المدنيين

— المادة 120 من نفس الاتفاقية. (571)

— منتصر سعيد حمودة، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص 99. (572)

— محمد حمد العسيلي، المرجع السابق، ص 611. (573)

— نعم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 223. (574)

زمن النزاعات المسلحة⁽⁵⁷⁵⁾، حيث نصت على وجوب احترام الأطراف المتنازعة عقائد الأشخاص المدنيين وعاداتهم وتقاليدهم دون تمييز على أساس الدين⁽⁵⁷⁶⁾.

كما نصت المادة 13 على وجوب معاملة المدنيين دون أي تمييز على أساس الدين، حيث جاء فيها: «تشمل أحكام الباب الثاني مجموع سكان البلدان المشتركة في النزاع، دون أي تمييز محجف يرجع بشكل خاص إلى العنصر، أو الجنسية، أو الدين، أو الآراء السياسية، والمقصود بها تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب».

وقد نصت المادة 17 على ضرورة السماح لرجال جميع الأديان بالمرور من المناطق المحاصرة أو المطوقة، إذ جاء فيها: «تعمل أطراف النزاع على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة، والمسنين والأطفال والنساء النفاس من المناطق المحاصرة أو المطوقة، ولمرور رجال جميع الأديان، وأفراد الخدمات الطبية، والمهمات الطبية إلى هذه المناطق».

كما أن هذه الاتفاقية أوجبت على أطراف النزاع ضرورة اتخاذ التدابير الكافية لضمان ممارسة الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر الذين تيتموا أو افترقوا عن عائلاتهم بسبب الحرب لدينهم وتعليمهم وأن يعهد بأمر تعليمهم إذا أمكن ذلك لأشخاص ينتمون لنفس عقيدتهم⁽⁵⁷⁷⁾، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن اتفاقية جنيف الرابعة ضمنت للأطفال حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية.

ونشير في هذه النقطة إلى ما قاله الكاردينال **لافيجري** "Lavignerie" بشأن الأيتام الجزائريين الذين تكفلت بهم الكنيسة: «سوف يكون لنا هنا، في ظرف بضع سنوات مشتل خصب من العمال، دعم مفيد، أصدقاء لاستعمارنا الفرنسي ولنقل كلمة العرب المسيحيين، أن هؤلاء الأطفال المساكين المكونين حسب كلماتنا وأمثلتنا... سوف يطلبون بأنفسهم ذات يوم تعميدهم»⁽⁵⁷⁸⁾.

وتنص المادة 58 من نفس الاتفاقية على أنه: «تسمح دولة الاحتلال لرجال الدين بتقديم المساعدة الروحية لأفراد طوائفهم الدينية، وتقبل دولة الاحتلال كذلك رسالات الكتب والأدوات اللازمة لتلبية الاحتياجات الدينية وتسهيل توزيعها في الأراضي المحتلة».

وجدير بالذكر هنا، أنه بالرغم من مصادقة إسرائيل على اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م، فإنها قد انتهكت كل هذه القواعد من خلال منعها الشباب الفلسطينيين من الدخول للمسجد الأقصى لآداء الصلاة،

– المدنيون هم الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من القوات المسلحة ولا يشتركون في الأعمال الحربية بشكل مباشر. والملاحظ أنه حتى القرن العشرين ومع بداية ظهور قواعد القانون الدولي الإنساني عام 1864م، لم يكن هناك اهتمام من قبل أطراف النزاع المسلح لحماية هاته الفئة من كوارث النزاعات المسلحة، حيث لم توضع قيود على أساليب من خسائر في II و القتال أو التمييز بين الهدف العسكري، والهدف المدني، ونتيجة لما أدت إليه الحربان العالميتان أرواح المدنيين، إذ تبين أن عدد القتلى المدنيين مساو لعدد القتلى العسكريين، فقد تقرر إجراء مفاوضات عالمية في جنيف لحماية هذه الفئة، فكانت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب أنظر: في ذلك: يوسف إبراهيم النقيب، المرجع السابق، ص 407-408.

– المادة 27 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁶⁾

– المادة 1/24 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁷⁾

– شمامة خير الدين، العلاقات الإستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 61.⁽⁵⁷⁸⁾

وحصرت الصلاة فيه للمسنين فقط، وذلك سعياً منها لجعل الفلسطينيين يبتعدون عن مظاهر دينهم، ويتخلون عنها نهائياً⁽⁵⁷⁹⁾.

هذا بالنسبة لضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية للمدنيين الأحرار، أما فيما يتعلق بالمعتقلين من المدنيين، فإن الاتفاقية الرابعة أوجبت ضرورة الحفاظ على حق هؤلاء في ممارسة شعائرهم الدينية في الفصل الخامس منها، المخصص للأنشطة الدينية والذهنية والبدنية، وذلك من خلال المادة 93 منها والتي نصت على أن تكون للمعتقلين الحرية التامة في ممارسة عقائدهم الدينية، بما في ذلك الاشتراك في الشعائر، مع الالتزام بمراعاة الأنظمة السارية لدى الدولة الحاجزة، كما نصت على وجوب السماح للمعتقلين من رجال الدين بممارسة شعائرهم الدينية بحرية تامة بين الأفراد الذين هم من نفس عقيدتهم.

ولقد أكدت هذه المادة على أن يكون توزيع رجال الدين متناسباً مع مختلف المعتقلات التي تحتوي على معتقلين لهم نفس الدين واللغة، فإذا كانوا بأعداد غير كافية، وجب على الدولة الحاجزة أن توفر لهم التسهيلات اللازمة، بما في ذلك وسائل النقل للتحرك بين المعتقلات والسماح لهم بزيارة المعتقلين الموجودين في المستشفيات⁽⁵⁸⁰⁾.

ويكون لرجال الدين حرية المراسلة بشأن مسائل دينهم مع السلطات الدينية في البلد الذي يحتجزون فيه، وبقدر الإمكان مع المنظمات الدولية المختصة بدينهم دون اعتبار هذه المراسلات جزءاً من الحصة المخصصة لمراسلتهم مع ذويهم وفقاً للمادة 107⁽⁵⁸¹⁾.

أما في حالة ما إذا تعذر توفير المساعدة الدينية للمعتقلين من طرف رجال دين من نفس عقيدتهم، أو أن عدد هؤلاء كان غير كاف، فحسب المادة 2/93، فإنه يجوز للسلطات الدينية المحلية من العقيدة ذاتها تعيين رجال دين من نفس عقيدة المعتقلين، أو مذهب مشابه، أو أحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من الناحية الدينية، غير أن هذا الخيار من المستحيل تطبيقه بالنسبة للمسلمين باعتبار الشريعة الإسلامية تحرم قيام غير المسلم بهذه المهمة، وهو ما انتهكته السلطات الأمريكية في أفغانستان، فبالرغم من وجود رجال الدين المسلمين، فقد عملت على نشر المسيحية في صفوف المعتقلين والمدنيين، حيث قامت بتوزيع أناجيل مترجمة باللغات المحلية الأفغانية لدفعهم على الارتداد، واعتناق المسيحية وهو ما يتعارض مع نصوص اتفاقيات جنيف⁽⁵⁸²⁾.

كما أكدت الاتفاقية السابقة الذكر في الفصل الحادي عشر المخصص للوفاة من خلال مادتها 130 على أن تكفل السلطات الحاجزة للمعتقلين، إن أمكن الحق في الدفن وفقاً لشعائر دينهم، مع ضرورة صون مقابرهم، حيث نصت هذه المادة على أنه: «على السلطات الحاجزة أن تتحقق من أن المعتقلين

— منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق، ص 100. (579)

— سهيل حسين الفتلاوي، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009، ص 279-280. (580)

— المادة 93 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949. (581)

— عامر الزمالي، المرجع السابق، ص 123. (582)

الذين يتوفون أثناء الاعتقال يدفنون باحترام، وإذا أمكن طبقاً لشعائر دينهم، وأن مقابرهم تحترم وتُصان بشكل مناسب، وتميز بطريقة تمكن من الاستدلال عنها دائماً... ولا يجوز حرق الجثث إلا لأسباب صحية حتمية أو إذا اقتضى دين المتوفى ذلك...».

ويلاحظ أن هذه المادة قد راعت كذلك حالة ما إذا كانت شعائر الدين الذي ينتمي إليه المتوفى تستلزم حرق الجثة.

ومن الناحية العملية، ورد في التقرير المشترك المقدم من خمسة أشخاص مكلفون بالقيام بإجراءات خاصة تابعة للجنة حقوق الإنسان، حيث يقومون سنوياً منذ 2004م بمتابعة حالة الأشخاص المحتجزين في القاعدة البحرية التابعة للولايات المتحدة الأمريكية في خليج غوانتانامو، أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 تفسر المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنها تعني: «الأشخاص الخاضعين بالفعل لبعض القيود المشروعة، مثل السجناء يظلون يتمتعون بحقوقهم في المجاهرة بدينهم أو معتقداتهم إلى أقصى حد يتماشى مع الطبيعة المحدودة للقيود»، وحرمان شخص من حريته، لا يجوز أن يشمل حرمانه من حقه في حرية الدين أو المعتقد، وأنه لا بد من تطبيق هذه المعايير على كل واحد من السجناء، أياً كان دينه أو معتقده، وكذا على جميع مرافق الاحتجاز (583).

كما جاء في هذا التقرير أنه قد كشف استعراض عدد من الوثائق، والتقارير الرسمية فضلاً عن معلومات ثم الحصول عليها من المقابلات، أن السلطات في الولايات المتحدة الأمريكية سمحت ببعض أساليب الاستجواب التي كانت مهينة بشكل خاص بالنسبة لأتباع ديانات معينة، كما أن المسؤولين عن اعتقال واستجواب ومعاملة المحتجزين قاموا مراراً باستخدام أساليب معاملة أخرى يحتمل أنها أعدت خصيصاً للإساءة إلى المشاعر الدينية لهؤلاء المحتجزين (مثل الاستعانة بمحققات قمن ضمن أمور أخرى بآداء رقصات خليعة أثناء التحقيق)، كما ورد أيضاً استخدام هذه الأساليب قبل أوقات الصلاة، وفي بعض الأحيان، يمنع المحتجزون من الوضوء قبل الصلاة حت لا يتمكنوا من آداؤها (584).

كما يشير التقرير إلى أن تحية رجل دين من وظيفته في معتقل خليج غوانتانامو أدت إلى إثارة المزيد من دواعي القلق، كما جرى اعتقاله لاحقاً بتهمة التجسس ووضع في الحبس الانفرادي لمدة 76 يوماً ويُقال أنه لم يستبدل برجل دين آخر، فترك المحتجزون المسلمون بلا مرشد روحي وهو ما يعد انتهاكاً للقواعد القياسية الدنيا لمعاملة المسجونين (585).

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كنا بصدد نزاع مسلح داخلي، فإن الحق في الحرية الدينية أكدته بروتوكول جنيف الثاني 1977م، حيث قرر أن لجميع الأشخاص المحميين بقواعده، وهم الذين لا يشاركون في

(583) - " Economic, Social and cultural rights civil and political rights, Situation of detainees at Guantánamo ", Commissions on human rights, Sixty – second session, Items 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 february 2006, p. 18.

(584) - Idem, p. 19.

(585) - Ibid, p. 19.

الأعمال العدائية أو الذين كفوا عن المشاركة فيها، الحق في أن يحترم أطراف النزاع المسلح معتقداتهم، وممارستهم لشعائهم الدينية⁽⁵⁸⁶⁾.

ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

لقد نصت كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني على ضرورة توفير الحماية لأماكن العبادة وذلك لضمان حق ضحايا النزاعات المسلحة في ممارسة شعائهم الدينية بكل حرية، ودون أية عوائق.

1- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى قواعد الشريعة الإسلامية نجد أن القاعدة العليا التي تحدد الحرب، ولا توسع انتشارها هي: «أن المسلم لا يبدأ بالقتال إلا إذا بدأ به العدو»⁽⁵⁸⁷⁾ ذلك أن الحرب في الإسلام دفاعية وليست هجومية، كما أنها لم تأت لتقويض القائم أو لإفساد المعمر، بل جاء الإسلام من أجل البناء والتعمير، وليس للتهديم والتدمير، وعلى هذا الأساس حرصت الشريعة الإسلامية على ضرورة حماية أماكن العبادة، وذلك حفاظاً على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ويظهر اهتمام الإسلام بحمايتها في قول المولى عز وجل: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً»⁽⁵⁸⁸⁾.

يتضح من خلال هذه الآية أن القرآن الكريم يحرم توجيه الأعمال العدائية ضد أهل الدين، وأماكن العبادة وهذه الأخيرة لا تقتصر على المساجد فحسب، بل تمتد إلى أماكن العبادة الخاصة بالأديان الأخرى، وهو ما يبين الحماية العامة المقررة لأماكن العبادة في الإسلام مهما كانت الاختلافات في الدين.

وقد تأكد احترام أماكن العبادة في أحاديث الرسول (ص)، وفي العهد الذي أعطي لرهبان دير سانت كاترين في جبل سيناء⁽⁵⁸⁹⁾.

كما تجلت هذه الحماية من خلال وصايا الحبيب المصطفى فعن حبيب الوليد أن النبي (ص) كان إذا بعث جيشاً قال: «ولا تحرقوا كنيسة...»⁽⁵⁹⁰⁾.

وقد سار الصحابة الكرام على نفس تعليمات الرسول (ص) إذ تعهد الخليفة عمر بن الخطاب لسكان القدس بألا تدمر كنائسهم، أو تغتصب أي أجزاء منها وبأن ينطبق ذلك على الممتلكات التابعة لها⁽⁵⁹¹⁾، وجاء في كتاب الخليفة عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس قوله: «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل

— المادة 1/4 من بروتوكول جنيف الثاني لعام 1977.⁽⁵⁸⁶⁾

— سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص171.⁽⁵⁸⁷⁾

— سورة الحج، الآية (40).⁽⁵⁸⁸⁾

— إيمانويل ستافراكي، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإسلامي"، في مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007، ص87.⁽⁵⁸⁹⁾

— ميلود عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-⁽⁵⁹⁰⁾ رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2006، ص137.

— إيمانويل ستافراكي، المرجع السابق، ص87.⁽⁵⁹¹⁾

إيلياء - القدس- من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»⁽⁵⁹²⁾.

وقال المقرئ: «يذكر علماء الأخبار النصارى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما فتح القدس كتب للنصارى أماناً على أنفسهم وأولادهم، ونسائهم، وأموالهم، وجميع كنائسهم، لا تهدم ولا تسكن، وأنه جلس وسط صحن كنيسة القيامة فلما حان وقت الصلاة خرج وصلى خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها بمفرده، ثم جلس وقال للبطريرك: «لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون من بعدي، وقالوا ها هنا صلى عمر»⁽⁵⁹³⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى احترام أماكن العبادة لغير المسلمين في الإسلام والذي تجسد تطبيقه من خلال رفض عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- الصلاة في الكنيسة عند فتح القدس حتى لا يكون ذلك ذريعة للمسلمين فيضعوا أيديهم عليها.

ولعل أبلغ مثال كذلك على تطبيق حماية أماكن العبادة من طرف الصحابة رضوان الله عليهم ما قام به عمر بن الخطاب عندما ذهب إلى (إيليا) ليعقد الصلح مع أهلها في سنة 16هـ، حيث نظر فوجد بناء بارزا قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل: ما هذا ؟ فقالوا هيكل لليهود قد طمسه الرومان، فأخذ رضوان الله عليه من التراب بفضل ثوبه وألقاه بعيداً حتى ظهر الهيكل⁽⁵⁹⁴⁾، وبدا واضحاً ليقيم اليهود عنده شعائرهم الدينية⁽⁵⁹⁵⁾.

وكذا عهد عمرو بن العاص - رضي الله عنه- للأقباط بعد فتحه لمصر والذي جاء فيه: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وبرهم، وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك»⁽⁵⁹⁶⁾.

وقد عبر المستشرق دوزي عن سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله: «ولقد تمتع النصارى بالكثير من عدل عمر بن عبد العزيز، فقد أمر ألا يهدموا كنيسة أو بيعة صولحوا عليها، كما أعاد الكثير من الأراضي، والكنائس والديارات»⁽⁵⁹⁷⁾.

ولعل ما فعله أبو عبيدة الجراح عندما فتح بلاد الشام من ترك الكنائس والبيع لأصحابها لدليل على عدم جواز هدم هذه الأماكن أو مهاجمتها إلا إذا دعت لذلك ضرورة عسكرية ملحة، فالضرورات

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹²⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص25. ⁽⁵⁹³⁾

- أنظر كذلك : محمد صابر إبراهيم عرب، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، في بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995، ص137.

- محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص24. ⁽⁵⁹⁴⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27. ⁽⁵⁹⁵⁾

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹⁶⁾

- توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص23. ⁽⁵⁹⁷⁾

تبيح المحظورات، لكن يتعين على الدوام أن تقدر الضرورة بقدرها وفيما عداها يكون الأصل هو الحظر وليس الإباحة، وهو ما يتماشى مع روح الإسلام وسماحته⁽⁵⁹⁸⁾.

ومما تقدم يتبين أن الشريعة الإسلامية قد أقرت حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال نصها على حماية أماكن العبادة لغير المسلمين، حيث أرست مجموعة من المبادئ والأخلاق التي تعبر بشكل واضح على مساهمة الإسلام في وضع مبادئ لحماية أماكن العبادة زمن النزاعات المسلحة، وقد تمت الإشادة بهذه المساهمة من طرف الغربيين أنفسهم، فقد نوه الأستاذ "ميشال بيلونجي" بدور الإسلام في وضع المبادئ الأساسية لحماية أماكن العبادة في القانون الدولي الإنساني بقوله:

"في هذا المجال، يمكننا أن نعتبر أنه لا شيء في الإنجيل - والشيء ذاته في القرآن والسنة- يناقض أو يتعارض في الحقيقة مع القانون الدولي الإنساني" ⁽⁵⁹⁹⁾

2- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

كانت المجتمعات القديمة تولي أماكن العبادة احتراماً كبيراً لارتباطها الوثيق بالمعتقدات الدينية، وعلى الرغم من أن الاعتبارات الدينية كانت العامل الرئيسي في تعزيز وحماية المعابد الدينية لقدسيتهما إلا أن النزاعات والحروب المستمرة، وقصور التنظيم الدولي في وضع معايير لحماية هذه الأماكن كان السبب الأول في دمارها وتحطيمها هذا من جهة، ومن جهة أخرى افتقار الماضي لقواعد تسيير الحرب، وقوانين الحرب التي كانت تعطي للأطراف المتحاربة الحق في استخدام شتى الوسائل⁽⁶⁰⁰⁾.

لذلك أقر القانون الدولي الإنساني حماية قانونية خاصة لأماكن العبادة اللازمة لإشباع حاجات الإنسان الروحية والمعنوية ضد آثار الهجمات العسكرية، لما تمثله هذه الأماكن من قيمة روحية كبيرة للسكان المدنيين⁽⁶⁰¹⁾.

وقد جاءت اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م مشتملة على بعض الأحكام المتعلقة بضرورة حماية أماكن العبادة في زمن النزاع المسلح، ويتضح ذلك من خلال المادة 27 من الاتفاقية الرابعة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907م⁽⁶⁰²⁾، حيث قررت التزام أطراف النزاع باتخاذ كافة الإجراءات الضرورية في حالة الحصار، والقصف الجوي، وذلك لحماية المباني المخصصة للأغراض

– أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص162-163. ⁽⁵⁹⁸⁾

– Michel Belanger, Droit international humanitaire Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006, p.17. ⁽⁵⁹⁹⁾

– علي خليل إسماعيل الحديثي، المرجع السابق، ص26-27. ⁽⁶⁰⁰⁾

– سعيد سالم جويلي، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، ص328. ⁽⁶⁰¹⁾

– عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني -وثائق وأداء-، دار المجدلأوي، عمان، 2002، ص285. ⁽⁶⁰²⁾

الدينية والفنون وأغراض البر، والآثار التاريخية، والمستشفيات... بشرط ألا تستخدم هذه الأهداف في الأغراض العسكرية⁽⁶⁰³⁾.

وقد نصت هذه المادة على أنه: «عند الحصار والرمي، ينبغي قدر الإمكان إتباع كل الإجراءات الضرورية لصيانة مباني العبادات الدينية ومنتسبيها، والمباني المكرسة لأغراض الفن والعلم، والأعمال الخيرية، والآثار التاريخية...».

وبالتمعن في نص هذه المادة يتبين لنا، أن الدول المتحاربة تلتزم ببذل العناية الواجبة للمحافظة على تلك الأماكن، شريطة ألا تستخدم للأغراض العسكرية، وبمفهوم المخالفة، فإنه من حق الدول أن تتذرع لضرب تلك الأماكن، إما بالقول بأنها بذلت العناية قدر المستطاع، وإما أن هذه الأماكن تحولت عن أغراضها النبيلة واستغلت لأغراض عسكرية⁽⁶⁰⁴⁾.

ومع ذلك، فإن اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م شكلت مرحلة مهمة في عملية تنظيم الحماية الدولية لأماكن العبادة، وإن كانت معالجة تلك الحماية جاءت قاصرة، حيث أن الفكر الإنساني آنذاك لم يكن قد تنبه بعد لأهمية تلك الحماية أو لآليات تفعيلها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرب العالمية II قد شهدت تدمير، وتخريب كبير، لهذه الأماكن التي تمثل التراث الثقافي والروحي للشعوب، وهذا الأمر كان له الأثر الكبير في استياء الشعوب⁽⁶⁰⁵⁾.

وكان ذلك دافعا للمجتمع الدولي إلى بذل المزيد من الجهود لإيجاد تنظيم قانوني فعال يؤكد على حماية الأعيان، والمنشآت الثقافية ودور العبادة، وقد تم بالفعل التوصل إلى إبرام اتفاقية لاهاي لعام 1954م المتعلقة بحماية الممتلكات الثقافية في فترة النزاعات المسلحة، والتي من خلال تعريفها للممتلكات الثقافية في مادتها الأولى أدرجت المباني المخصصة لأغراض الدينية، وتعد هذه الاتفاقية أول اتفاق دولي شامل لحماية الممتلكات الثقافية⁽⁶⁰⁶⁾.

لكن الحماية الواردة في المادة السابقة لم تكن مخصصة لأماكن العبادة بصفقتها هذه، بل بوصفها جزءا من الممتلكات الثقافية. وبالتالي لم تقرر هذه الاتفاقية حماية خاصة لأماكن العبادة، ونتيجة لهذا النقص، عمل المجتمع الدولي على بذل المساعي لإقرار نص خاص في بروتوكول جنيف الأول لحماية أماكن العبادة، وتم بالفعل تقديم بعض الوفود إلى مؤتمر جنيف الدبلوماسي في دورته الثانية عام 1975م اقتراحا خاصا لحماية هذه الأماكن جاء كما يلي:

«أ/ دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بالملكية الثقافية يحظر ارتكاب أي عمل يوجه ضد الآثار التاريخية، وأماكن العبادة وأعمال الفن، والتي تشكل التراث الثقافي للسكان.

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص158. ⁽⁶⁰³⁾

— مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، في القانون الدولي الإنساني -أفاق وتحديات-، (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005، ص11. ⁽⁶⁰⁴⁾

— سعيد سالم جويلي، المرجع السابق، ص328. ⁽⁶⁰⁵⁾

⁽⁶⁰⁶⁾ — نوال أحمد بسج، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010، ص 140-142.

ب/يحظر استخدام مثل هذه الآثار التاريخية وأماكن العبادة في المجهود الحربي.

ج/يحظر اتخاذ هذه الأهداف كهدف لأعمال الثأر والانتقام» (607).

وجدير بالذكر أنه عند مناقشة مشروع هذه المادة ثار خلاف حول نطاق حماية أماكن العبادة، حيث ذهب البعض إلى ضرورة حماية كل أماكن العبادة دون استثناء بغض النظر عن قيمتها، بينما ذهب البعض الآخر إلى حماية أماكن العبادة الأكثر أهمية والتي تشكل تراثاً للشعوب وهو الرأي الذي أخذت به المادة 53 في نهاية الأمر (608).

وتم في الأخير، إقرار نص المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول والتي نصت على أنه: «يحظر الأعمال التالية وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي المتعلقة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح المعقودة بتاريخ 14 مايو/أيار 1954م وأحكام الميثاق الدولية الأخرى الخاصة بالموضوع: أ/ارتكاب أي من الأعمال العدائية الموجهة ضد الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب.

ب/استخدام مثل هذه الأعيان في دعم المجهود الحربي.

ج/اتخاذ مثل هذه الأعيان محلاً لهجمات الردع.

وهكذا، يلاحظ أن هذه المادة قد قررت حماية خاصة لأماكن العبادة، حيث حظرت توجيه أي اعتداء أو هجمات عسكرية ضد هذه الأماكن لأنها تشكل تراثاً ثقافياً أو روحياً للشعوب، كما حظرت على الأطراف استخدام مثل هذه الأماكن لأعمال الردع أو الانتقام، وألقت على عاتق الأطراف الالتزام بعدم استخدامها في دعم المجهود الحربي حتى لا تتعرض لهجمات عسكرية.

وجدير بالذكر أن التعريف الوارد في المادة الأولى من اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح لعام 1954م لا يتطابق مع التعريف المنصوص عليه في المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف، حيث تهدف المادة 53 إلى حماية الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، وبالتالي تقدم هذه الأخيرة تعريفاً أضيق نطاقاً بمعنى أنها لا تحمي إلا الممتلكات الثقافية ذات الخصوصية (609).

وعلى غرار البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، فقد حظيت هذه الأعيان بالاهتمام من قبل واضعي البروتوكول الإضافي الثاني، فالمادة 16 لم تأت باقتراح من اللجنة الدولية للصليب الأحمر وإنما باقتراح من مجموعة من الدول وهي: الفاتيكان، إسبانيا، اليونان، الأردن، وفنزويلا (610).

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 159. (607)

(608) — Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949. in: www.icrc.org/fr

— هابيك سبيكر، "حماية الأعيان الثقافية وفقاً لقانون المعاهدات الدولية"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000، ص 206-207.

— رقية عواشيرة، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة 2001، ص 287. (610)

ووضع هذا الاقتراح أمام اللجنة الثالثة أثناء الدورة الثالثة للمؤتمر الدبلوماسي، وقد أدرجت هذه المادة لإبراز أهمية الحفاظ على التراث الإنساني، كما برر واضعو هذه المادة إقرارها بتعزيز أحكام اتفاقية لاهاي 1954م والتي لم تتضمن إليها في تلك الفترة سوى مجموعة قليلة من دول العالم⁽⁶¹¹⁾.

وفي نهاية المؤتمر الدبلوماسي تم اعتماد المادة 16 من البروتوكول الإضافي الثاني والتي أقرت حماية للأعيان الثقافية، وأماكن العبادة، حيث نصت هذه المادة على أنه: «يحظر ارتكاب أية أعمال عدائية موجهة ضد الآثار التاريخية، أو الأعمال الفنية وأماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، واستخدامها في دعم المجهود الحربي وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح والمعقودة في 14/مايو 1954م».

ولعل ما يعتبر إضافة مثمرة في نص المادتين 53 و16 من البروتوكولين الإضافيين بهذا الترتيب هو إدراجهما لأماكن العبادة والتي لم تسبق الإشارة إليها في الاتفاقيات السابقة بصورة صريحة⁽⁶¹²⁾.

أما فيما يتعلق بمضمون الحماية المقررة لأماكن العبادة في المادتين السابقتي الذكر، فيتمثل في نصهما على حظر الأعمال العدائية الموجهة ضد هذه الأماكن من جهة، وحظر استخدامها في دعم المجهود الحربي من جهة أخرى، وهذا الالتزام الأخير يعد ضروريا لاحترام الالتزام الأول لأنه إذا ما استخدمت هذه الأماكن في دعم المجهود الحربي، فإنه في هذه الحالة يمكن أن توجه ضدها العمليات العدائية⁽⁶¹³⁾.

والملاحظ أن ما انفردت به المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م على حساب المادة 16 من البروتوكول الثاني هو نصها على حظر توجيه الهجمات الانتقامية ضد أماكن العبادة، فإذا وجه أحد أطراف النزاع الهجوم ضد هذه الأماكن، فلا يجوز للطرف الآخر الاحتجاج بذلك لضرب أماكن الطرف المهاجم.

وزيادة في تأكيد على حماية أماكن العبادة فقد نصت المادة 3/52 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، على أنه في حالة الشك في أن هدفا مدنيا مثل مسجد أو منزل... يستخدم في دعم المجهود الحربي من خلال المساهمة الفعالة في العمل العسكري، ولم يتم التأكد من ذلك، فإنه يجب أن يفترض أنه لا يستخدم كذلك، بحيث يجب إعتباره عينا مدنية تجب حمايتها.

إن المنتبغ لاتفاقيات جنيف الخاصة بحماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب لعام 1949م، يلاحظ أنها حاولت تقنين الاحترام الكامل للأعيان الثقافية التي تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، وهو

⁽⁶¹¹⁾ – Junod (Sylvie-stoyanka), Sandoz (yves), Swinarski (Christophe), Commentaire du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff publishers, Genève, 1986, pp.1488-1492.

⁽⁶¹²⁾ – Junod (s.s) et al, Idem, p.1491.

⁽⁶¹³⁾ – رقية عواشرية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، المرجع السابق، ص288.

ما أكدته اتفاقية لاهاي لعام 1954م، غير أنهما قيدتا تلك الحماية بقيد مفاده "بألا تقتضي العمليات الحربية ضرورة هذا التخريب" (614).

والحقيقة أن هذا القيد المسمى بالضرورة الحربية لا يتفق مع متطلبات المحافظة على القيم الإنسانية والروحية للشعوب، لذلك فإن جانب من الفقه يصف اتفاقيات جنيف لعام 1949م بالتخلف بمقارنة نصوصها بحال المجتمع الدولي وتطور الأسلحة النووية⁽⁶¹⁵⁾. فضلا عن عدم وجود تعريف لمفهوم الضرورات الحربية القهرية، وبالتالي لمفهوم الاستثناء الجوهرى لاحترام الممتلكات الثقافية وهذا ما يشكل ضعفا خطيرا في هذا البند لأن هذا الغموض يتعارض مع فعالية المادة كقيد على الحرب⁽⁶¹⁶⁾.

ولقد اتضح من الممارسة العملية القصور الذي يشوب القوانين والأعراف الحربية، والذي كان سببا في انتهاك حرمة هذه الأماكن⁽⁶¹⁷⁾، لذلك ظهرت اتجاهات فقهية تحاول منع نظرية الضرورة أثناء العمليات الحربية للاختلاف الواضح بين الضرورة الحربية في ظل قانون الحرب، والضرورة الحربية في ظل الحرب النووية، وأكد البعض أن هذه الضرورة ليست مبررا لمخالفة القانون ويجب تجاهلها ما دام التحريم يقيد حرية التصرف، وبذلك حصر الفقه أحوال الضرورة في أضيق نطاق، وحتى في ذلك النطاق غدت هذه الأحوال مكسوة بالاعتبارات الإنسانية التي أصبحت دون شك الهدف الأساسي للقانون الدولي، فبعد التغيرات الدولية الكثيرة أصبحت الفجوة كبيرة بين مكنة استخدام الضرورة والتعلل بها أثناء النزاعات المسلحة، وبين التطور الإنساني في القواعد الدولية التي تهدف إلى حماية الإنسان وتراثه الثقافي⁽⁶¹⁸⁾.

ونشير إلى أن الفقه قد ساهم في بيان هذه الفجوة التي لم تتمكن قواعد النزاعات المسلحة من سدها، حيث تبين بوضوح أن أماكن العبادة التي تمثل تراثا ثقافيا وروحيا للشعوب، أصبحت عرضة للتدمير والتخريب حسب أهواء الدول، وهكذا تظل الضرورة الحربية سيفا مسلطا يمكن استخدامه ضد ذلك التراث⁽⁶¹⁹⁾.

– المادة 4 من اتفاقية لاهاي لعام 1954 والمادة 6 من البروتوكول الثاني لاتفاقيات جنيف لعام 1977.⁽⁶¹⁴⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص12.

– هايك سبيكر، المرجع السابق، ص209.⁽⁶¹⁶⁾

– لقد أرسل المجلس البلجيكي لمجلس الأمن خطابا استنكر فيه الأعمال التخريبية التي قام بها العرب ضد الآثار الدينية اليهودية في المدينة المقدسة، وهو ما خول إسرائيل الاستفادة من مبدأ المعاملة بالمثل تجاه المقدسات الدينية العربية، وحاولت الجمعية العامة تفادي هذا القصور من خلال قرارها الذي تضمن إرسال ممثلها الكونت برنادوت، حيث تطلبت ضرورة تأمين حماية الأماكن المقدسة، والمواقع الدينية في فلسطين، كما أن ممثل الأمم المتحدة بعث برسالة اقترح فيها ضرورة اتخاذ كل الإجراءات لحماية هذه الأماكن وإزالة الطابع العسكري عن مدينة القدس لعدم احترام الأطراف المتنازعة الحماية المقررة لهذه الأماكن.

أنظر في ذلك: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص104-105.

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص13.⁽⁶¹⁸⁾

– وهو ما أكدته ممثل الإكوادور أثناء مناقشات اتفاقية لاهاي 1954م، حيث أكد أن هدم وتدمير الممتلكات الثقافية لا يتفق مع روح الاتفاقية ومبادئها، كما أن القول بالضرورة الحربية، يخول للقادة العسكريين سلطة تقديرية في المحافظة على ذلك التراث أو هدمه.⁽⁶¹⁹⁾

وأمام النقد الموجه لفكرة الضرورة الحربية أكدت لجنة القانون الدولي في أحدث دراسة لها والمتعلقة بالمسؤولية الدولية على عدم قناعتها بوجود تلك الضرورة، لأنها لا تتصور أن يسمح للدول بعدم احترام قواعد القانون الدولي الإنساني تعطلا بالضرورة⁽⁶²⁰⁾.

ويمكن القول، بأن قواعد النزاعات المسلحة قصرت في حماية الأماكن الدينية بإيرادها لهذا الإستثناء الذي يخول ضربها في أحوال الضرورة الحربية، وكان من المفروض أن تقر هذه الحماية دون أية استثناءات.

وكما تجدر الإشارة إلى أنه في وقت الاحتلال الحربي أولت الاتفاقيات الدولية حماية لأماكن العبادة بصفة عامة، حيث نصت المادة 56 من لائحة الحرب البرية لاتفاقية لاهاي لعام 1907م على أن أملاك المجالس البلدية، وأملاك المنشآت المخصصة للعبادة والبر والتعليم والفنون لها حمايتها ولو كانت مملوكة لدولة العدو، فهي تأخذ حكم الملكية الخاصة، وكل حجز أو تخريب أو حط متعمد لمثل هذه المنشآت محرم ويجب أن يحاكم عنه، كما ورد في المادة 53 من اتفاقية جنيف الرابعة في القسم الخاص بالاحتلال الحربي أنه محظور على دولة الاحتلال أن تدمر أي ممتلكات خاصة ثابتة...

إلا إذا كانت العمليات الحربية تقتضي حتما هذا التدمير، وإذا كانت اتفاقية جنيف قد أجازت استخدام القوة ضد أماكن العبادة في حالة الضرورة، فإن اتفاقية لاهاي لعام 1954م بشأن حماية الممتلكات الثقافية أوردت نصوصها على نحو مماثل، حيث حظرت في المادة الرابعة منها المساس بحرمة هذه الممتلكات إلا أنها أجازت ضرب هذه الأماكن حالة الضرورة.

وقد اعتبرت محكمة نورمبورغ أن تعرض سلطات الاحتلال لأماكن العبادة يشكل جريمة دولية، حيث شهد مساعد المدعى العام الفرنسي أمام المحكمة بأن بعض المتهمين ارتكبوا جرائم دولية، حيث قاموا بإغلاق الأديرة، والتعدي على أموال الكنائس والمعابد وانتهاك حرمتها، كما أدانت المحكمة قادة الجيش الألماني في روسيا لقيامهم بتدمير أماكن العبادة والكنائس في بعض المدن الروسية المحتلة⁶²¹.

ولقد استقر الفقه على إدانة انتهاك دور العبادة أو التعرض لها بالتدمير أو السلب أو الإغلاق أو أي تصرف يضر بهذه الأماكن خلال فترة الاحتلال، واعتبروا أنه من واجب سلطات الاحتلال احترام الحقوق الدينية للمدنيين من سكان الأراضي المحتلة، وكذا عدم التعرض لهذه الأماكن بالتدمير أو السلب لأن القيام بذلك ينطوي على تعطيل لممارسة الشعائر وطقوس العبادة⁽⁶²²⁾.

وكما أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد السيدة أسماء **جاهانغير** في تقريرها المؤرخ في 6 **جانفي 2009م** إلى حالات تدمير الأماكن المقدسة التي لا يمكن تعويضها، مما أدى إلى الحيلولة دون تمتع بعض المؤمنين بحقوقهم الدينية، وكانت المقررة قد أكدت مرارا على أن أماكن العبادة

أنظر: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص108.

— مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع نفسه، ص 108.⁽⁶²⁰⁾

(— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص 116.⁶²¹)

— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص116-117.⁽⁶²²⁾

والمواقع الدينية لها أكثر من دلالة مادية بالنسبة للطوائف الدينية التي تنتمي إليها، وهي تعتقد أنه يمكن استخدام مفهوم التراث الجماعي للبشرية بصورة أبرز، فيما يتعلق بصون وحماية الأماكن الدينية، وأوصت المقررة الخاصة الحكومات بإصدار أنظمة غير انتقائية وتعيين الأماكن المقدسة على أساس غير تمييزي⁽⁶²³⁾.

وتضيف المقررة الخاصة أن فرض قيود على الوصول لأماكن العبادة يمس بالحق في المشاركة في الحياة الثقافية، ويجب أن يمتثل للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بما في ذلك مبدأ عدم التمييز وحرية الدين أو المعتقد، وحرية التنقل، وأكدت المقررة أن حظر التمييز وحرية الدين أو المعتقد قد يكونان أمرين حاسمين في تقييم ما إذا كان تقييد حرية الحركة أمراً مسموحاً به، كما أثار المكلف بالولاية السابق، هذه المسألة في تقارير متعددة⁽⁶²⁴⁾، وأصر على أن إمكانية الوصول إلى الأماكن المقدسة وصونها حق أساسي في مجال حرية الدين أو المعتقد وينبغي ضمانه عملاً بأحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽⁶²⁵⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنه رغم النص على حماية أماكن العبادة في كل النصوص القانونية سابقة الذكر، غلا أن الممارسة الدولية دلت على عدم إحترام بعض الدول لهذه الحماية، خاصة فيما يتعلق بالأماكن الدينية المقدسة كالمسجد الأقصى، والذي اعتبره مجلس الأمن في قراره الذي أصدره على إثري حرق هذا الأخير في سنة 1969م تراثاً للإنسانية باعتباره من الأعيان الثقافية ذات القيمة الخاصة بالنسبة للبشرية جمعاء وهو بذلك يدخل في إطار الحماية المعززة، ووفقاً للمادة 38 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1999م، فإنه لا تكفي المسؤولية الجنائية الفردية لمنتهاك هذه الحماية، بل تؤكد أن ذلك لا يلغي مسؤولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن محاولات اليهود لطمس المعالم العربية للمسجد الأقصى في فلسطين لم تتوقف، كما أن الحفريات حوله ما زالت مستمرة والتي تهدف إلى تهويده فضلاً عن التدنيس الذي تعرض له من طرف اليهود والذي أدى إلى انتفاضة الأقصى الثانية⁽⁶²⁶⁾.

وكل هذه الانتهاكات وغيرها تتم على مرأى ومسمع من العالم أجمع ولا أحد يتحرك ساكناً، وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور **مصطفى أحمد فؤاد** يعتبر انتهاك الأماكن الدينية المقدسة بدرجة في خانة الجريمة الدولية المنصوص عليها في المادة 2/19 من مشروع لجنة القانون الدولي للمسؤولية الدولية، والتي عرفت الجريمة الدولية بأنها كل واقعة غير مشروعة ترتكبها دولة ما بالمخالفة لالتزاماتها الأساسية الهادفة إلى حماية المصالح الحيوية للمجتمع، ويرى الدكتور أحمد فؤاد أن أطر هذه الجريمة يدخل في عداد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية التي تنظر في الجرائم ضد الإنسانية وفق المادة 7 من

(623) - "Promotion and Protection.....", A/HRC/10/8/, op. cit, p. 20.

(624) - Ibid, p. 20.

(625) - Ibid, p. 20.

(626) - مصطفى كامل شحاتة، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 362-364.

نظامها الأساسي، ويعتبر أن أخطر الجرائم ضد الإنسانية يتمثل في انتهاك حرمة الأماكن الدينية المقدسة(627).

وهكذا نجد أن موقف الإسلام من مخالفه في العقيدة يعتبر نموذجاً رائعاً ودليلاً قاطعاً على إمكان العيش المشترك بين المسلم وغير المسلم في المجتمع الإسلامي، على نحو يحفظ لغير المسلم عقيدته وحرية في ممارسة شعائره في جو من التسامح لم تعرفه أوروبا في العصور الوسطى بشهادة أهلها، مما يدعو إلى العودة إلى تلك الروح الإسلامية لمعالجة ما يواجهه العالم المعاصر من خطر الانشقاق والفرقة وعدم التعايش والحرب، وتبقى في هذا المجال قواعد الشريعة الإسلامية وحدها هي القواعد التي توفر حماية شاملة وكافية لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعاراً يتباهى به، بل جسدت عملياً، فما تعرض المسلمون يوماً في تاريخهم لحرية الأفراد في العبادة، ولا لأماكن العبادة بسوء أو تدمير، وهم من دخل بلاد الشام والعراق ومصر وفارس وهي مليئة بالكنائس والأديرة والمعابد والتماثيل، وفي هذا ما يكفي للتدليل على أن الإسلام يولي العناية والحماية اللازمين لهذه الحرية بغض النظر عن ديانة أصحابها.

أما الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني لهذه الحرية فقد كانت حماية قاصرة، وذلك لربطها بشروط تنقص من هاته الحرية، حيث تم ربط السماح بممارسة الشعائر الدينية بالحفاظ على النظام السائد في الدولة الحاجزة، سواء أكان ذلك في الأسر أم الاعتقال، وهذا ما يمكن الدول من التحجج بأن السماح للأسرى أو المعتقلين بمزاولة ذلك الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة هي الأخرى قاصرة، وناقصة لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثاً ثقافياً عالمياً فقط، وهنا تطرح مشكلة من له سلطة تحديد مدى أهمية مكان معين بالنسبة للبشرية، كما تطرح مشكلة أماكن العبادة التي يعاد ترميمها لأنها قد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثاً عالمياً، وهنا طرح المسلمون إشكالية حول التوسعات التي يلحظها الحرم المكي والمسجد النبوي. وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثاً ثقافياً إنسانياً إلا أننا نجد بعض الدول لا تتوانى عن ضربها، إذ قامت إسرائيل بضرب المسجد الأقصى وقتل المصلين داخله، وتهديم بعض أجزائه، وقد تكرر هذا الاعتداء مرات عديدة(628).

والواقع أن المجتمع الدولي حاول من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لهذه الأماكن في زمن النزاعات المسلحة في إطار قانوني تلتزمه كافة الدول، لكن هذه المحاولة وما تضمنته ما فتئت أن تلاشت وفقدت فاعليتها لاصطدامها "بالضرورة الحربية" وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعاً أمام

— مصطفى احمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص (627). 21-20.

— سهيل حسين الفتلاوي و عماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص 196. (628)

الانتهاكات المستمرة والمتكررة أحيانا، وأمام الهدم المتعمد من ناحية أخرى ولا أدل على ذلك مما يحدث في أفغانستان، والعراق وما حدث ويحدث في فلسطين.

خاتمة

لقد توصلنا من خلال دراسة موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى مجموعة من الاستنتاجات و التوصيات

أولاً: الاستنتاجات

1. أن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيره من حقوق الإنسان يكتسي أهمية بالغة لإرتباطه بالناحية النفسية للفرد، وكذا على اعتبار الشعور الديني غريزة أساسية لدى الإنسان تختلف من شخص لآخر يولد ويعيش بها، ولم تكن ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمعات وإنما هي طبيعة فطرية.

2. إن ممارسة الشعائر الدينية وإن كانت تختلف باختلاف دين أو عقيدة الشخص، فإن مفهومها يبقى واحداً ويتمثل في التعبير عن محتوى ذلك الدين أو تلك العقيدة بصورة عملية ليكون تطبيقاً لما يؤمن به الشخص في داخله.

3. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية له علاقة وثيقة بغيره من حقوق الإنسان، وهذا ما يؤكد لنا أن جميع حقوق الإنسان مترابطة ومتكاملة وغير قابلة لتجزئة.

4. أن ممارسة هذا الحق لم تكن على ذات المستوى عبر العصور المختلفة، إذ كانت ممارسته بسيطة جداً في العصور القديمة، وحتى هذا القدر البسيط كان يمارس تحت سلطان الحاكم، ثم في العصور الوسطى ومع بداية ظهور المسيحية أصبح الفرد يمارس عقيدته بنوع من الحرية، غير أن ذلك الوضع تغير إذ شهدت حرية العقيدة وممارستها انتهاكاً صارخاً لاسيما بعد انتشار محاكم التفتيش، ولم تشهد ممارسة هذا الحق اعترافاً وتطبيقاً له مثلما شهدت في عهد الدولة الإسلامية، أما في العصر الحديث، فقد تم تكريس هذا الحق في مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في الدساتير الوطنية.

5. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يعني التعبير عن الدين أو المعتقد داخل القواعد والنظم التي يرتضيها المجتمع، وتنص عليها الدساتير والقوانين والأعراف، وبالتالي، فإن هذا الحق ليس مطلقاً كحرية العقيدة، وإنما هو حق مقيد.

6. إن القانون الدولي لحقوق الإنسان نظراً لمرونته جعل مبررات فرض القيود على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عامة، غير محددة، فضفاضة ومرنة، حتى لا تمتنع الدول عن الانضمام إلى

مختلف اتفاقياته، لكن ذلك لا يعني أنه يسمح بإهدار هذا الحق أو إفراغه من محتواه بدليل نصه صراحة على ذلك، فضلا عن دور أجهزة الرقابة الدولية في حماية هذا الحق من الإنتهاك كاللجنة المعنية بحقوق الإنسان.

7. إن ورود مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية، والتي نصت عليها مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وكذا الدساتير الوطنية عامة وغير محددة وفضفاضة ومرنة يسهل على الدولة أن تتوسع في فرضها، وبالتالي يمكن إنتهاك هذا الحق بحجة المحافظة على النظام العام أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، فتصبح بذلك الدولة التي يقع عليها حماية هذا الحق من الانتهاك تساهم بنفسها في انتهاكه من خلال تلك التجاوزات والتي ترجع في أساسها لعدم التقيد بشروط فرض تلك القيود.

8. إن العديد من الدول تستغل تمتعها بالسلطة التقديرية في تحديد الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ لتحقيق أهدافها، كما أنها لا تلتزم بشروط إعلان هذه الحالة المنصوص عليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما يؤثر على جميع الحقوق والحريات ومنها الحق موضوع الدراسة والذي يتعرض في العديد من الدول التي تعلن قيام هاته الحالة إلى التضييق الذي يصبح في كثير من الأحوال إنتهاكا يجد مبرره في كون الدولة تمر بظرف استثنائي يجيز لها تعطيل ممارسة هذا الحق وغيره من الحقوق.

9. تبقى قواعد الشريعة الإسلامية وحدها القواعد التي توفر حماية شاملة وكاملة لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعارا بل جسدت عمليا.

10. إن الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني، لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية كانت حماية قاصرة، لربطها بشروط تنقص من الحفاظ على هذا الحق كالمحافظة على النظام العام السائد في الدولة الحاجزة، سواء في الأسر أو الاعتقال، مما يمكن الدول من الاحتجاج بأن مزاوله هذا الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة بدورها قاصرة، لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثا ثقافيا فقط، وكذا مشكلة الأماكن التي يعاد ترميمها، فقد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثا عالميا، وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثا ثقافيا لم تتوانى بعض الدول عن ضربها.

11. رغم محاولة المجتمع الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لأماكن العبادة في زمن النزاعات المسلحة، غير أن هذه المحاولة، فقدت فاعليتها لاصطدامها بالضرورة الحربية وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعا أمام الانتهاكات المستمرة والمتكررة وأمام الهدم المتعمد من جهة أخرى لأماكن العبادة.

ثانيا : التوصيات

من كل ما تقدم نقترح ما يلي:

- 1- على الدول أن لا تتعسف في استخدام الهامش التقديرى الممنوح لها، وكذلك في مبررات تقييد هذا الحق إذ يتعين عدم وضع قيود لأغراض تمييزية، أو تطبيق هذه القيود بطريقة تمييزية، وأن تكون القيود ذات صلة مباشرة بالحاجة المحددة التي فرضت من أجلها، وأن تتناسب معها.
- 2- على الدول أن تتأكد من أن أنظمتها الدستورية والتشريعية توفر ضمانات كافية وفعالة لممارسة الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد دون تمييز وذلك بوسائل منها إتاحة سبل انتصاف فعال، في الحالات التي ينتهك فيها هذا الحق.
- 3- على الدول أن تضع إستراتيجيات استباقية تهدف إلى منع انتهاك حقوق الإنسان ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وعلى هذا الأساس يمكن أن يشكل التعليم وسيلة أساسية في استحداث ثقافة حقيقية لحقوق الإنسان في المجتمع ويمكن أن تشكل المدارس والثانويات بشكل خاص مكانا مناسباً لتعلم قيم السلام والتفاهم والتسامح بين الأفراد والجماعات والامم من أجل تعزيز احترام مبدأ التعددية.
- 4- تشجيع الحوار بين الأديان وبين أفراد الدين الواحد باعتباره وسيلة أساسية لمنع الصراعات التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أو انتهاكه.
- 5- يتعين على الدول إيلاء اهتمام متزايد للاعتداءات على أماكن العبادة، وضمان ملاحقة مرتكبي هذه الاعتداءات ومحاكمتهم على النحو الواجب، ذلك أن التزامات الدول في مجال حقوق الإنسان تشمل أيضا ضمان الممارسة الحرة لحرية الدين أو المعتقد ومحاكمة مرتكبي أفعال التعصب الديني.
- 6- إنشاء هيئات أو مؤسسات تعنى تحديدا بالنظر في الشكاوى المتعلقة بممارسة حرية الدين أو المعتقد وتحقيق المصالحة في هذا المجال وينبغي أن تتمتع هذه الهيئة باستقلال ذاتي فعلي وأن تكون مستقلة عن الحكومة، وفضلا عن تلقيها شكاوى، يمكن لها أن تقوم تلقائيا بالتحقيق في الشكاوى ومتابعتها، كما يمكن أن تقوم بالمصالحة أو الوساطة بالتعاون مع الهيئات القضائية المحلية.
- 7- يتعين على الدول تجنب المساواة بين أديان معينة والإرهاب لأن هذا قد تكون له عواقب سلبية على حق جميع أفراد الجماعات المعنية في ممارسة حرية الدين أو المعتقد كما أن الأعمال الإرهابية التي تنفذها بعض الجهات باسم الدين يجب أن تفصل عن الدين حتى لا تقترن هذه الأعمال بحرية الدين أو المعتقد، وهو ما من شأنه أن يساهم في ممارسة التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.
- 8- على كل من يساهم في وضع قواعد القانون الدولي الإنساني في حالة عقد مؤتمرات تعديلية أو غير تعديلية، السعي إلى إقرار حماية شاملة لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، مع تجنب ربط هذه الحماية بأي شرط ينقص من حق الأفراد في ممارستهم لهذا الحق زمن النزاعات المسلحة.

9- على واضعي القانون الدولي الإنساني إعادة النظر في الحماية المقررة لأماكن العبادة، وبالأخص بالنسبة للشرط الذي يتعلق بضرورة أن يكون هذا المكان يشكل تراثاً عالمياً، إذ من الواجب أن توفر الحماية لكافة أماكن العبادة من غير إستثناء، ذلك أنه ما يعتبره شعباً تراثاً عالمياً قد لا تعتبره باقي الشعوب كذلك.

10- على واضعي القانون الدولي الإنساني الأخذ من المبادئ الشاملة والراقية التي أقرتها الشريعة الإسلامية في هذا المجال باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان.

11- على الدول التي لم تصادق بعد على إتفاقيات حماية الممتلكات الثقافية أن تفعل ذلك، ولهذا فإن المرء يثمن قيام الجزائر في 2009/09/03 بالمصادقة عليها.

قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

1- الكتب :

- القرآن الكريم.
- أبو زهرة محمد، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- أبو زيد محمود، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة (دون معلومات أخرى).
- البياتي منير حميد، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1994.
- الجبوري إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، - دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008.
- الحديثي علي خليل إسماعيل، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999.
- الخلف سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986.
- الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية - دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010.
- الدباس علي محمد صالح و أبو زيد علي عليان محمد، حقوق الإنسان وحياته ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها، دار الثقافة، عمان، 2005.
- الدريني محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987.
- الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987.
- الراجحي صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004.
- الرفاعي أحمد عبد الحميد، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية - دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007.
- الزبيدي علي عبد الرزاق و شفيق حسان محمد ، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
- الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

- الزحيلي وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1997.
- السعدون حميد حمد، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.
- السماك محمد، موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999.
- السنهاوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلتزام بوجه عام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.
- الشالدة محمد فهادة ، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- الشهاوي قدري عبد الفتاح، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- الشيمي عبد الحفيظ، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى).
- الطبري بن جرير، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979.
- الطماوي سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، -دراسة مقارنة-، (دون معلومات أخرى).
- الطعيمات هاني سليمان، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
- العسيلي محمد حمد، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- العوجي مصطفى، القانون المدني -العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
- الغزالي أبوحامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى).
- الفتلاوي سهيل حسين ، حقوق الإنسان -موسوعة القانون الدولي-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- الفتلاوي سهيل حسين و ربيع عماد محمد، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007.

- الفتلاوي سهيل حسين، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009.
- القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994.
- اللحمي الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى).
- المبارك محمد، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984.
- النقي يوسف إبراهيم، "التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي تحتوي على خطورة خاصة وفقا للقانون الدولي الإنساني"، دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- الواعي توفيق، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006م.
- الزمالي عامر، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، دراسات في القانون الدولي الإنساني (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005.
- آيت حمودي حليلة، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دون معلومات أخرى).
- بسج نوال أحمد، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010.
- بسيوني محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.
- بعلي محمد الصغير، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2006.
- بن الشيخ العربي، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007.
- بن قدامى موفق الدين و المقدسي شمس الدين بن قدامى، المغني -الشرح الكبير-، ج10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- بوللوى ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008.
- بيرم عيسى، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998.
- جاد الله منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي -دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب-، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى).
- جعفر الهادي، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984.
- جويلي سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006.

- حسن مصطفى سلامة، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- حسنين محمد، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- حملي حمود، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشرعية الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- حمودة منتصر سعيد، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2009.
- حمودة منتصر سعيد، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007.
- حنفي حسن، "تقييم تجارب حوار الحضارات"، حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2007.
- خذوري مجيد، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني- الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.
- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005.
- خليفة عبد الكريم عوض، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- خير الدين شمامة، العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009.
- د خليل محمد حسن، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2009.
- دراز محمد عبد الله، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970.
- راضي مازن ليلو وعبد الهادي حيدر أدهم، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
- زيا نغم اسحق، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2009.
- زيدان عبد الكريم، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- زيدان عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990.
- زيدان فاطمة شحاتة أحمد، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004.
- سبيكر هايك، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000.

- ستافراكي إيمانويل، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإنساني"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007.
- سرحان عبد العزيز محمد، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987.
- سرور أحمد فتحي، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000.
- سعد الله عمر، القانون الدولي الإنساني -وثائق وآراء-، دار المجدلاوي، عمان، 2002.
- سميث جين، الإسلام والمسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- شحاتة مصطفى كامل، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر -بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- صالح سليمان، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005.
- طاحون أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998.
- طيبي مسعود، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين -دراسة تحليلية مقارنة-، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- عبد الفتاح محمد السعيد، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة (دون معلومات أخرى).
- عبد الله شهاب سليمان، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005.
- عبد الله عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى).
- عثمان محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984.
- عدلي عصمت و الدسوقي إبراهيم، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- عطية أبو الخير أحمد، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة -دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998.
- علام وائل أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999.
- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008.

- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- عوابدي عمار، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي- مقارنا بالقانون الوضعي -، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1994.
- فؤاد مصطفى أحمد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي- دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية بالأماكن المقدسة في فلسطين-، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001.
- فؤاد مصطفى أحمد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، القانون الدولي الإنساني، - آفاق وتحديات- (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005.
- فهمي خالد مصطفى، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير-، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009.
- فهمي مصطفى أبو زيد، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995.
- قتادة خليل أحمد حسن، شرح النظرية العامة للقانون -في القانون الجزائري-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- كيرة حسن، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى).
- محمود عبد الغني عبد الحميد، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، والشرعية الإسلامية، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- منصور محمد حسين ، نظرية القانون -مفهوم وفلسفة وجوهر القانون طبيعة وخصائص القاعدة القانونية مصادر القانون وتطبيقه-، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- نجم أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- نخبة من أساتذة القانون، حقوق الإنسان-أنواعها وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية-، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2008.
- نخلة مورييس ، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999.
- نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005.
- ولد أباه السيد، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 – الإشكالات الفكرية والإستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.

- يحي أحمد إسماعيل، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002.
- يدوي عبد العظيم، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003.

- يكن زهدي، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- يوسف أمير فرج، موسوعة حقوق الإنسان - طبقاً لأحدث الاتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة -، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008.

2- القواميس:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية-، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990.

3- الرسائل الجامعية :

3-1- رسائل الدكتوراه :

- الهاشمي حمادو، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- رزيق عمار، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 1998.
- عواشيرة رقية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 2001.

3-2- رسائل الماجستير:

- بخوش رزيق، الحماية الجزائرية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007.
- حبوش وهيب، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشرعية الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- سرار سليم، استئثار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005.
- سلاط قدور، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003.

- عبد العزيز ميلود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني – دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006.

- يحيوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001.

4- الإتفاقيات الدولية :

- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1899
- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907
- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.
- اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 وبروتوكولها الإضافيين لعام 1977.
- الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعام 1950.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966.
- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969.
- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981.
- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981.
- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989.
- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

5- منشورات الأمم المتحدة :

- اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001 بشأن المادة (04): التحلل في حالة الطوارئ.

6- الدوريات :

- أبو زهرة محمد، "نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد 14، 1958.
- الراجحي صالح بن عبد الله، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية- دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد 1، 2003.
- الزحيلي وهبة، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002.

- الشرقاوي سعاد، "التمييز وحماية الأقليات في المواثيق الدولية والإقليمية"، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة ، العدد61، 1991.
- الطعيمات هاني، "مركز الأجانب – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي-"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 25، العدد2، 1998.
- اللبابيدي محمود، " نظام الإسلام السياسي"، مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957.
- اليوزبكي توفيق سلطان، "نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة 13، العدد52، 2006.
- حسين يوسف، "حقوق الإنسان الأساسية"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- خير الدين شمامة، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد11، 2004.
- دراجي محمد، "الإسلام والغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- دراجي محمد، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد، وإلزامية المحافظة على الدين"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002.
- دفرور رايح، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، مجلة البحوث والدراسات، السنة5، العدد6، 2008.
- رضوان إسماعيل يحي، "المرجعية الفلسفية للحريات العامة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة2، العدد5، 2002.
- زروق محمد، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.
- زيدان عبد الكريم، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، مجلة الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة7، العدد 3، 1983.
- سيف أحمد محمد نور، "الاحتفال بالمولد الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام"، نشرة صدى الدار، العدد 17، 2005.
- سيف الدين هبة، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين- من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد3، 2008.
- عرب محمد صابر إبراهيم، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي- المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995.
- عواشرية رقية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد8، 2004.

- غالية نعيمة، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية - التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية"، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد2، 2007.

- فيلالى علي، "الدين والقانون"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد4، 2008.

- لحرش عبد الرحمان، "حالة الطوارئ في الجزائر: هل زالت مبررات استمرارها؟"، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، السنة31، العدد1، 2007.

- ميلود سرير، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

- هنية أحمد، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

7- محاضرات أقيمت في أيام دراسية :

- النجار عبد المجيد عمر، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أبريل 2008.

- بوبشيش صالح، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقهاء الإسلاميين"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16-17 أبريل، 2008.

- خير الدين شامة، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق والتقييد، يوم 06-05-2009.

- دوتي وليام، My thography : the study of thy ths andrituals ، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبورخ، 22-02-2001.

8- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- أنيس عبد القادر، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوفر بالموقع :

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

- بدر أحمد، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات الدينية في مصر ويؤكد: قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارسة القمع"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

- سرور أحمد فتحي، "العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع:

www.Basmagm.wordpress.com

- شفيق عوض، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائرهم الدينية؟"، متوفر بالموقع:

<https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

- "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منسوتا، متوفر بالموقع:

www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

- " بلجيكا تثبت قرار منع إرتداء الحجاب في المدارس"، وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 7 أفريل 2009.

ثانيا: باللغة الأجنبية

1- الكتب:

- Le Noble Coran, Nouvelle traduction française du sens de ses versets, Traduit par Mohammed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007.
- Belanger Michel, Droit international humanitaire, Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006.
- Biad Abdewahab, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006.
- Charvin Robert, SUEUR Jean-Jacques, Droits de l'Homme et libertés de la personne, 2^{ème} édition, Litec, 1997.
- Favoreu Louis et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007.
- Gresh Alain, L'islam, La République et le monde, Edition Casbah, 2005.
- Hyam Maroue, Libertés Publiques, 1^{ère} édition Entreprise universitaire d'étude et de publication, Paris, 1^{ère} Edition, 1992.
- Kissinger Henry, La nouvelle puissance américaine, traduit par Odile Demange, Fayard, Paris, 2003.
- Kolb Robert, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Lebreton Gilles, Libertés publiques et droits de l'Homme, Armand Colin, Paris, 6^{ème} édition, 2005.
- Robert Jacques, Liberté et Droits Fondamentaux, DALLOZ, Paris, 5^{ème} édition, 1999.
- Sudre Frédéric, Droit européen et international des droit de l'homme, Puf, Paris, 9^{ème} édition
- Sylvie-Stoyanka Junod, YVES Sandoz, CHRISTOPHE Swinarski, Commentaires du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff Puplishers, Genève, 1986.

2- القواميس والموسوعات :

- Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à Chichy, Paris, 1989,
- La grande Encyclopedie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, Société anonyme de la grande Encyclopedie, A arrault et cie, Paris ,(sans autres détails).
- Le Petit Robert, Discionaire De La Langue Française, Le Robert, Paris, 1992.

3- منشورات الأمم المتحدة:

- " Economic, Social and Cultural rights Civil and Political rights, Situation of detainees at Guantanamo", Commission of Human rights, Sixty-second session, Item 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 February 2006.
- " Promotion and protection of all human rights, Civil, Political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Sixty session, Item 3,A/HRC/6/5, 20 July 2007.
- "Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance" Report Submitted by Abdelfattah Amor, Commission On Human Rights, Fifty- Eighth Session, Item11, E/Cn.4/2002/73/Add.2,24 April 2009.
- "Civil and political rights, Including the question of religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, Item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006.
- "Promotion and protection of all human rights, civil, political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3,A/HRC/10/8, 6 January 2009.
- Rapport Special Sur La Liberte de La Religion ou de Conviction, Resolution N°1986/20 de La Commission des Droits de l'homme, 10 Mars 1986.

4- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- Brain J, «The Démographies of Faith» U. S Departement of State/ August 2008/ Volume 13/ 8 November, [http:// www.america. gov/ publications/ ejournalusa. Html](http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html).
- Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949, www.icrc.org/fr.
- Ligue des Etats Arabes/ Le Caire, 15 Septembre 1994, Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droitshumains.Org/biblio/TEXTArabdoc>.
- Maamari Nabil, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», [www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/ maamari.pdf](http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/maamari.pdf).
- "The complexity of religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Julet 2003, www.religion.info .
- www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

الفقه ررسی

4-1	مقدمة
	الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
6	المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية
6	المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية
6	الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية
7-6	أولاً: التعريف اللغوي للشعائر الدينية.....
12-7	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية.....
12	الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين
13	أولاً: التعريف اللغوي للدين.....
18-13	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين.....
19	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى
19	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير
19	أولاً: مفهوم حرية التعبير.....
22-20	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
22	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع
23-22	أولاً: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية.....
24-23	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
24	الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم
26-24	أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية.....
27-26	ثانياً: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....

27	المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
27	المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى.....
28	الفرع الأول: الحق في ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة.....
29-28	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية.....
32-29	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية.....
34-32	ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية.....
35	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى.....
38-35	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية.....
42-38	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية.....
42	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث.....
46	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية والإقليمية.....
55-46	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية.....
61-55	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق الإقليمية.....
61	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية.....
68-62	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية.....
76-69	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية.....
	الفصل الثاني: حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
78	المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية
78	المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
79	الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
83-79	أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88-84	ثانياً: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88	الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
91-88	أولاً: وجوب النص على القيد في القانون.....
92-91	ثانياً: مشروعية الهدف أو الغاية.....
95-93	ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي.....
95	المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
95	الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية.
101-95	أولاً: حماية النظام العام الإسلامي.....
103-102	ثانياً: احترام مشاعر المسلمين.....

103	الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان.....
118-103	أولاً: حماية النظام العام.....
121-118	ثانياً: حماية الآداب العامة.....
123-121	ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم.....
	المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية.....
123	المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
124	الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
125-124	أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129-125	ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129	الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
132-129	أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة.....
133-132	ثانياً: ضرورة الإجراءات التعطيلية.....
135-133	ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة في القانون الدولي.....
135	المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
135	الفرع الأول: حالة الطوارئ.....
137-136	أولاً: تعريف حالة الطوارئ.....
149-137	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ.....
149	الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح.....
162-149	أولاً: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
173-162	ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
178-175	خاتمة.....
192-180	قائمة المراجع.....
196-194	الفهرس.....

ملخص:

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان لارتباطه بالناحية الروحية للفرد. و قد لعبت قواعد الشريعة الإسلامية و القانون الدولي لحقوق الإنسان، وكذا القانون الدولي الإنساني دورا هاما في إرساء هذا الحق و حمايته وتعزيزه، غير أنه كون هذا الحق مقيد بضوابط معينة يجعله أمرا لا يخلو من إشكالات فيما يتعلق بتطبيقها ، خاصة إذا علمنا أن الضوابط المفروضة على ممارسته جاءت في مختلف الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في معظم الدساتير الوطنية عبارة عن مفاهيم عامة، غير محددة، فضفاضة و مرنة - كمصطلح النظام العام و الآداب العامة - ، وهو ما يسهل على الدولة انتهاك هذا الحق ، بحجة الحفاظ على نظامها العام و سلامة كيائها ، فتتوسع بذلك في معنى هذه الضوابط ، مما قد يشكل انتهاكا لهذا الحق . كما يمكن التضييق على ممارسة هذا الحق في الظروف الاستثنائية، سواء في حالة الطوارئ أم في حالة النزاع المسلح، فبالنسبة لحالة الطوارئ التي يحكمها القانون الدولي لحقوق الإنسان قد تقع انتهاكات واسعة لهذا الحق من خلال الإجراءات الاستثنائية التي تتخذها الدول و التي تصل إلى حد التجاوزات التي تجد في الظرف الأمني مبررا ، وفي الحالة الاستثنائية ملجأ . أما في حالة النزاع المسلح، فإنه على الرغم من أن قواعد القانون الدولي الإنساني تحمي هذا الحق إلا ان بعض الدول تقوم بانتهاك هذه القواعد وذلك فضلا عن القصور الذي تتضمنه هاته القواعد والذي بات من الضروري مراجعته لضمان ممارسة هذا الحق و حمايته من الانتهاك. و السؤال المطروح هو إذا : ما هو الحد الفاصل بين تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية و انتهاكه أو تضييقه؟

Résumé :

Le droit à la liberté de la pratique religieuse est l'un des droits les plus importants de l'homme, vu sa relation avec le coté spirituel de la personne. Les règles de la charia islamique, du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire, ont joué leur rôle dans la mise en œuvre de ce droit, son renforcement et son protection. Ce pendant, le droit à la liberté de la pratique religieuse, n'est pas absolu, d'où les limites imposées par les constitutions et les conventions internationales.

Ces limites prennent souvent la forme de notions générales, élastiques, voir larges, ce qui permet aux Etats la restriction ou même la violation dudit droit.

Ce péril s'exacerbe en temps de conflit armé ou d'Etat d'urgence, sous prétexte de mesures sécuritaires ou de la sauvegarde de l'Etat.

La question primordiale qui se pose, alors, est la suivante : qu'elle est la limite entre l'organisation de la pratique religieuse et sa violation ou restriction ?

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الحقوق والعلوم السياسية
قسم العلوم القانونية

جامعة الحاج لخضر
-باتنة-

الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل

أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير
في القانون الدولي لحقوق الإنسان

إشراف الدكتورة:

خير الدين شامة

إعداد :

فتيسي فوزية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
- رقية عواشرية	أستاذة التعليم العالي	جامعة باتنة	رئيسة
- شامة خير الدين	أستاذة محاضرة	جامعة باتنة	مشرفة ومقررة
- علي قريشي	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا مناقشا
- جلول شيتور	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ
مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَكُفِّرُ بِالْطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ
الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ "

صدق الله العظيم

"سورة البقرة آية 256"

إهداء

أهدي هذا العمل إلى :

- روح أمي الغالية.
 - كل عائلتي وأصدقائي وزملائي .
 - كل أساتذتي الكرام .
- كما أهديه إلى:

جزائرننا الحبيبة وكل من يرفع الحرية ويحافظ على حقوق الآخرين

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى النور وأبدأ بكل أساتذتي خلال العام النظري:

- الدكتورة خير الدين شمامة المشرفة على هذا البحث والتي لم تبخل عليّ لا بعلمها ولا بوقتها ولا بتوجيهها ولا بمعاملتها الإنسانية الراقية.
- الدكتور رزيق عمار الذي كان أول من علمني معنى حقوق الإنسان وتعب معنا كثيرا في العام النظري، وحرص على توجيهنا ودعمنا.
- الدكتورة عواشيرة رقية التي استمرت معنا طيلة العام النظري وزودتنا بعلمها وتوجيهاتها ونصائحها القيمة التي وضعتني على الطريق الصحيح لإنشاء الله
- الدكتور عوفي مصطفى والدكتورة فريدة بلفراق على دعمهما لي في جمع المراجع
- الدكتور عبدوني والدكتور ملاح والدكتور قريشي والدكتور قادري.

كما أتقدم بالشكر إلى كل عمال مكتبة الحقوق بالجامعات التالية : باتنة، سطيف، بسكرة، بن عكنون، قسنطينة، قالمة وكذا سامية مسؤولة المكتبة بالمجلس الدستوري.

دون أن أنسى كل الطاقم الإداري بجامعة باتنة وعلى رأسه الأستاذ مخلوفي عبد الوهاب.

١. التعريف بالموضوع:

إن الحياة تقوم على عدة مصالح ضرورية يتوقف وجود الأمم واستمرارها على توافرها وهذه المصالح تتمحور من منظور إسلامي في خمسة كليات هي الدين، النفس، العقل، المال، العرض. وقد اتفقت كل الشرائع السماوية والوضعية على ضرورة حمايتها وجودا وعدما، وإن اختلفت في كيفية تحقيق ذلك، ومن أهم هذه الكليات وأولها بالحفظ والعناية كلية الدين وحفظه ويكون ذلك من جانبين، جانب الوجود بتوفير ما يقيمه ويثبتته كتعليمه ونشره والدعوة إليه وإقامة شعائره وجانب عدم بمنع ما يهدمه أو يزيله أو يسيء إليه.

ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم حقوق الإنسان، ذلك أن الدين كان سببا للحروب في القديم، وقد كرس معاهدة واستقاليا التي يسميها بعض الفقهاء بشهادة ميلاد القانون الدولي مبدأ أن من يحكم يحدد ديانته رعاياه، ولقد تطور مفهوم هذه الممارسة عبر العصور المختلفة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه في العصر الحديث، حيث تم تكريس حرية المعتقد أي حرية الأفراد في اختيار معتقداتهم الدينية التي يريدونها وممارسة الطقوس التي تستلزمها هذه المعتقدات. لكن، إذا كان لكل إنسان الحق من حيث المبدأ في اعتناق الدين الذي يشاء وممارسة شعائره التعبدية بكل حرية، فهل هذا يعني أن هذا الحق باق على إطلاقه أم له ضوابط وقيود تحكمه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هي هذه القيود؟ ثم ألا تعتبر هذه الضوابط بمثابة الذريعة التي تفسح المجال أمام السلطات للمساس بهذا الحق، وانتهاك قدسيته، من كل ما تقدم تكون الإشكالية كما يلي:

2. الإشكالية:

إذا كان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس حقا مطلقا، فهل يمكن القول بأن القيود الواردة عليه قانونية دائما أم تحتوي على تجاوزات؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية الرئيسية عدة أسئلة:

- 1- ما المقصود بالشعائر الدينية؟ وهل هناك علاقة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحقوق الأخرى؟

- 2- كيف كان وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عبر العصور المختلفة؟

3- ما هو نطاق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية والاستثنائية ؟ وهل هناك حد فاصل بين ضبط الحق وانتهاكه؟

3. أهمية الموضوع:

إن موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يكتسي أهمية كبيرة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1- أهمية الدين باعتباره موضوعا جوهريا منذ خلق البشرية، فهو أساس الحياة وبه يستقيم أمر الناس، إذ من شأنه أن يجلب للعديد من الأفراد الطمأنينة النفسية والأمل، فضلا على أن له تأثير كبير في المساهمة في تحقيق السلام والمصالحة، كما يمكن أن يكون من جهة أخرى مصدر للتوتر والصراعات.

2- تبيان القيود التي يمكن أن تنظم هذا الحق وتمنع التعسف في ممارسته وتوضيح ما إذا كانت هذه القيود تستعملها السلطات كذريعة للمساس بهذا الحق وقديسته.

3- كثرة مظاهر الاعتداء على هذه الشعائر الدينية والإساءة إليها عن طريق الاعتداء على الدين، مما يستوجب تسليط الضوء على هذه المظاهر، ودراستها ليسهل إثبات مدى تعارضها مع القانون الدولي لحقوق الإنسان.

4. أسباب اختيار الموضوع :

أ. الأسباب الذاتية :

1- يتمثل أول سبب ذاتي لاختيار هذا الموضوع في أنني خلال السنة النظرية أخبرنا أحد أساتذتنا بأنه يعد لتنظيم يوم دراسي بعنوان "حرية ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في القانون الجزائري بين الإطلاق والتقييد"، فشدني جدا ولفت انتباهي إلى موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لما ينطوي عليه من إشكاليات تتطلب نقاشا قانونيا جادا.

2- كذلك يعتبر موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية جزئية من حرية المعتقد ومثل هذه المواضيع يستهويني البحث فيها.

ب. الأسباب الموضوعية :

1- الرغبة في معرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وكذا حدود تنظيم الدولة لهذا الحق حتى تتضح الصورة.

2- إصدار دول ديمقراطية لقوانين، يراها البعض منا انتهاكا للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبرها تلك الدول داخلة ضمن حقها القانوني في ضبط ممارسة تلك الحرية، على غرار قانون منع الرموز الدينية في فرنسا أو قانون منع بناء المنارات في سويسرا.

3- على الرغم من كون موضوع الحق في حرية المعتقد بصورة عامة من أقدم المواضيع، فإن ما أعطاه جدة غير مسبوقه هو ارتباطه بتطورات عديدة عرفها المجتمع الدولي، خاصة بعد هجمات الحادي عشر

من سبتمبر 2010 م، لقد أعادت الانتهاكات التي تعرضت لها بعض المساجد وتدنيس المصحف الشريف بمعتقل قوالتانانو؛ وإصدار قوانين مثل قانون منع الرموز الدينية بفرنسا، منع النقاب بفرنسا وبالجامعات المصرية ومنع بناء منارات المساجد بسويسرا... إلى طرح موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه من جديد على بساط البحث والمناقشة والتحليل

4- الخوف مما انتشر في عصرنا من مظاهر الاعتداء على الدين وبالتالي المساس بحرية المعتقد مما جعله انشغالا لعامة الناس ومصدر خوف من خطورة الاعتداء على الدين وبالتالي على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

5. أهداف الدراسة :

1- التنبيه لمدى خطورة الاعتداء على الشعائر الدينية، سواء أكان ذلك من خلال تجاوز الدول للقيود المفروضة على حرية المعتقد بطريقة تنتهك فيها قدسية هذا الحق أو من خلال اعتداء الآخرين على هذا الحق المقدس والمكرس في المواثيق الدولية وعلى رأسها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

2- كما تهدف هذه الدراسة إلى تحديد الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه.

3- الدعوة إلى عدم التعصب والانغلاق على الذات والتفتح الثقافي لإشاعة روح التسامح بين المختلفين دينيا.

4- المساهمة في إثراء المكتبة والتي هي بحاجة إلى مثل هذه البحوث والدراسات الأكاديمية لتزويد القارئ بمعرفة حدود الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية حتى لا يتجاوزها أو لعدم التعسف في ممارسة هذا الحق.

6. الدراسات السابقة :

تركز معظم الدراسات في هذا المجال وبشكل كبير على حرية المعتقد بصفة عامة، وإن تناولت الشعائر الدينية، فأغلبها أغفل دراسة الفاصل بين ضبط الحق وانتهاكه، فلا توجد هناك دراسة واضحة وكاملة لمعرفة ما إذا كانت القيود التي تضعها الدولة على ممارسة هذا الحق هي قيود قانونية أم فيها تجاوز وانتهاك لقدسية هذا الحق.

7. المناهج المتبعة :

لقد تطلب إعداد هذه المذكرة إستعمال المناهج التالية:

1- المنهج الوصفي، وهو الغالب، طالما أن البحث يتطلب وصف كافة المراحل التي مر بها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من الحضارات القديمة إلى العصر الحديث، مروراً بالشرائع السماوية، وكذا عرض معظم المواثيق الدولية المكرسة للحق المشار إليه.

2- منهج التحليل القانوني، والذي أستعمل لتحليل مضمون القواعد القانونية ذات الصلة بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والأحكام الصادرة عن المحاكم وتحليل كيفية أعمال الدول للضوابط المنصوص عليها قانوناً للوقوف على الشرعي منها وما يعد على النقيض من ذلك انتهاكاً لذلك الحق.

3- منهج التحليل السياسي، الذي استعنت به في نطاق ضيق أي فقط عندما يبدو أن بعض الضوابط لها خلفية سياسية.

8. خطة إجمالية :

لقد قسمت خطة البحث إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، حيث قسمته إلى مبحثين، تعرضت في المبحث الأول إلى مفهوم الشعائر الدينية من خلال مطلبين (المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية، المطلب الثاني : الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى) وتعرضت في المبحث الثاني إلى التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال مطلبين، حيث تطرقت في المطلب الأول إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى، وفي المطلب الثاني إلى الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث. أما الفصل الثاني ، فقد تناولت فيه حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وقد قسمته إلى مبحثين، تعرضت في الأول إلى الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية) وتناولت في المبحث الثاني الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية، حيث تعرضت في المطلب الأول منه إلى أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه، وفي المطلب الثاني إلى مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية. وقد اختتمت المذكرة بخاتمة احتوت على عدد من الاستنتاجات والتوصيات.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في
حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق الهامة التي تمس كل فرد من أفراد البشرية، بغض النظر عن اختلاف ممارسته من عقيدة لأخرى، إذ يعتبر وسيلة تضمن للفرد التمسك بعقيدته عن طريق ممارسة تعاليمها، وبالنظر إلى أهمية هذا الحق يتعين التعرض لبيان مفهومه (المبحث الأول)، وكذا تطوره عبر مختلف العصور، (المبحث الثاني) وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية

يعتبر تحديد مفهوم الشعائر الدينية خطوة هامة ودقيقة تساعد على بيان المقصود من المصطلح، وبالتالي تمييزه عن غره من المصطلحات، وسنحاول في هذا المفهوم التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية (المطلب الأول)، ثم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية

لكي نحدد تعريف الشعائر الدينية ينبغي أن نتعرض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لها (الفرع الأول)، وكذا المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين (الفرع الثاني)، وهو ما سيتم توضيحه فيما يلي:

الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التعرض إلى التعريف اللغوي للشعائر الدينية، ثم تعريفها الإصطلاحي.
أولاً: **التعريف اللغوي للشعائر الدينية:** الشعائر هي جمع شعيرة أو شعارة، وهي كل ما جعل علامة أو علماً لغيره، فشعائر الله ما جعله الله علماً على طاعته، والمشاعر: المعالم التي أشعرت بالعلامات ومنه

يسمى المشعر الحرام، لأنه معلم للعبادة، وسميت الأعلام التي هي متعبدات الله شعائر، لأن الله أشعرنا بها أي أعلمنا بحكمها وحدد لنا معالمها وكيفية ممارستها⁽¹⁾.

- **وتعرف الشعيرة في "Oxford English dictionary":** «بأنها طريقة في السلوك أو مجموعة أفعال يقوم بها الناس بانتظام، وفي أوضاع معينة لأنها تمثل عرفا (Custom)، يمارسونه كما أن الشعائر تمثل الطقوس الدينية أو أية شعائر تتضمن مجموعة من الأفعال اللازم أدائها بأمر محدد»⁽²⁾.

- أما في "قاموس" "Le petit Robert": «أن الشعيرة هي مجموعة الطقوس المتعلقة بالمعتقد المستعمل داخل جماعة دينية معينة»⁽³⁾.

Rite : «ensemble de cérémonies du culte en usage dans une communauté religieuse».

ثانيا: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية

سنحاول التطرق إلى تعريف الشعائر الدينية في الفقه الإسلامي، ثم عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع، وأخيرا للتعريف القانوني لها.

1- الفقه الإسلامي:

لا يوجد في كتب الفقه الإسلامي تعريفا دقيقا لمصطلح الشعائر، إلا أن علماء الشريعة تكلموا بما يدل على مفهومه العام، ومن خلال هذا المفهوم العام، يمكن صياغة تعريف للشعائر كالآتي: هي: «أعلام الدين الظاهر التي شرعها الله وجعلها أعلاما على دينه»⁽⁴⁾.

ويعرف العلامة الدكتور "أحمد نور سيف" المدير العام لدار البحوث الإسلامية بدبي الشعائر على أنها جمع شعيرة، المعلم الواضح، مشتقة من الشعور، وشعائر الله لقب لمناسك الحج، جمع شعيرة بمعنى مشعرة، أي معلمة بما عينه الله، فكل ما أمر الله به، بزيارته أو بفعل يوقع فيه فهو من شعائر الله، أي مما أشعر الله الناس وقرره وشهره كما يقول تعالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله»⁽⁵⁾. وهي معالم الحج، الكعبة، والصفا والمروة، عرفة والمشعر الحرام ونحوها من معالم الحج.

* وهناك اختلاف حول ما إذا كان معنى العبادة التي جعلها الله غاية الخلق لا تتعدى أداء الشعائر الدينية أو أن العبادة هي أشمل وأوسع من مجرد إقامة الشعائر.

- يرى الدكتور أحمد محمد نور سيف أن العبادة تعرف على أنها فعل يدل على الخضوع أو التعظيم وفي الشرع فعل ما يرضي الرب من خضوع، وامتنال واجتناب، أو فعل ما يحبه الله من الأقوال، والأفعال الظاهرة والباطنة، وهي بذلك تشمل:

(1) – أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص 382. أنظر أيضا: جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 414- 415.

(2) – ذكره وليام دوتي My thography : the study of thy andrituals، عرضت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبرخ، 2001/02/22.

(3) – Le petit Robert, dictionnaire de la langue française le Robert, Paris, 1992, p.1721.

(4) – رزيق بخوش، الحماية الجزائية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007، ص 150.

(5) – سورة البقرة، الآية (158).

- ما كان الاستجابة فيه لأمر، فرضا كان أو مستحبا

- أو الامتناع عما كان النهي عنه تحريما أو كراهة

- أو مباحا انقلب بنية إلى مطلوب أو محظور.

- أو دل الدليل على تعظيمه من الشارع، وهذا لا يتحقق فيه صفة العبادة بملاحظة قصد الشارع من التعظيم لذاته، وإنما العبادة تأتي من جهة وجوب ارتباط التعظيم من العبد لما عظم الخالق، فإذا أشار الدليل إلى منزلة معظمة عند الشارع لمكان أو فعل فيه، أو زمان أو ذات طلب من العبد أن يلتزم بما التزم الشرع به من هذا التعظيم، فكان عبادة بهذا المعنى، فتعظيم الكعبة مثلا ليس لكونها حجارة مرصوفة وإنما لارتباطها بتعظيم الشارع لها، فلزم العبد تعظيمها وإن لم يكن عابدا لها.

وهذه صفة الشعيرة المعظمة عند الشارع، فلم يأمر بعبادتها ولا التذلل لها، وإنما بأن تكرم وتعظم لمعنى فيها أراده الشارع، فالكعبة والصفاء والمروة، والبدن من شعائر الله ومن حرماته ومن معالم الإسلام، جعل الشارع منها رموزا للتكريم والإجلال لا لذاتها وإنما لملاصقتها وملازمتها أمرا معظما عند الله وهو العبادة⁽⁶⁾.

وهذا ما نستنتجه من قول حديث زيد بن أسلم عن أبيه قال: «رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل الحجر وقال: لولا أني رأيت رسول الله قبلك ما قبلتك»⁽⁷⁾. وفي هذا يؤكد عمر رضي الله عنه أنه لا يعبد الحجر ولكنه يلتزم بشعيرة أداها الرسول صلى الله عليه وسلم قبله.

ومن هنا يتضح حسب الدكتور أحمد محمد نور السيف أن الفرق بين الشعيرة والعبادة هو أن الشعيرة أعم والعبادة أخص، فكل عبادة شعيرة، وليس كل شعيرة عبادة، فالشارع أمرنا بتعظيم البيت الحرام، والنبى، والمساجد ولم يأمرنا بعبادة الكعبة ولا بعبادة الرسول ولا بعبادة المساجد مع أن توقيهرهم واجب واحتقارهم كفر لأنهم يمثلون الدين، فهناك فرق بين ما شرع في أصله عبادة وبين ما عظمه الشارع وأمر بتعظيمه وليس في أصله عبادة وإنما يأخذ صورة العبادة في رضا الله ومحبتة⁽⁸⁾.

- كما تعرف العبادة على أنها مجموعة الفرائض التي تقررها تعاليم الدين تقربا للمعبود، ولكل دين من الديانات شعائر، وطقوس، وممارسات معينة يأتيها معتنقوه، ومن ثمة تختلف العبادات من ديانة إلى أخرى. والعبادة هي ممارسة الشعائر الدينية، وممارسة الشعائر هي إتيان الأفعال المادية الظاهرة الدالة على نوع العبادة والتي تؤدي إلى التقرب للمعبود، كما يقصد بها معالم الدين، ومن ثمة فالشعائر الدينية هي مجموعة المناسك أو الأفعال، أو الطقوس الواجب على الأفراد القيام بها لإعلام طاعة الله، حيث أن شعائر الله هي أوامره ومنه قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله»⁽⁹⁾، وقوله:

(6) - أحمد محمد نور سيف، «الاحتفال بالمولد النبوي الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام» في نشرة صدى الدار، منشورات قسم الإعلام والتوثيق بدار البحوث الإسلامية، دبي، العدد 17، أبريل 2005، ص 1-3.

(7) - عبد العظيم يدوي، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003، ص 249.

(8) - أحمد محمد نور سيف، المرجع السابق، ص 3-5.

(9) - سورة المائدة، الآية (2).

«ذلك ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب»⁽¹⁰⁾، وقوله جل وعلا: «والبدن جعلناها لكم من شعائر الله»⁽¹¹⁾.

فالتقيام بالشعائر والعبادات هي أداء لفرائض الدين وأركانه وأركان الإسلام خمس وهي من أعظم شعائره، فإتيان المساجد للصلاة هو أداء الشعيرة وممارسة لعبادة من العبادات المقررة في الإسلام، كما أن إتيان الكنائس للصلوات أو لحضور قداس هي من شعائر وطقوس الدين المسيحي... الخ. وقد تؤدي طقوس وشعائر الدين في جماعات، كما قد تؤدي في صورة فردية، وقد تكون علانية أو سرا، ولا قيد عليها سوى المساس بالنظام العام والآداب العامة⁽¹²⁾. وحقوق الآخرين وحياتهم الأساسية.

ويرى آخرون أن مدلول العبادة لا بد أن يكون أوسع وأشمل من مجرد إقامة الشعائر، فالجن والإنس لا يقضون حياتهم في إقامة الشعائر، والله لا يكلفهم هذا، وهو يكلفهم ألوانا أخرى من النشاط تستغرق معظم حياتهم، وقد لا نعرف ألوان النشاط التي يكلف بها الجن، ولكننا نعرف حدود النشاط المطلوب من الإنسان من القرآن العظيم من خلال قوله تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...»⁽¹³⁾ فهي الخلافة في الأرض بكل ما يتبعها من مهام، ومن ثمة يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية الوجود الإنساني أوسع، وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلية في مدلول العبادة قطعاً⁽¹⁴⁾. « فالصلاة والزكاة والحج، وحسن الخلق، والفضائل الإنسانية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعدل، والإحسان، والتعاون، والجهاد، لرفع الظلم، والقهر، والاستضعاف عن الشعوب والدول، بل وكل ما أمر الله به عباده من الأسباب فهو عبادة»⁽¹⁵⁾.

ومن خلال الرأيين السابقين نرى أن الثاني هو الأرجح، ذلك أن العبادة أوسع ولأنها غاية وجود الإنسان ومن غير المنطق أن نجعل غاية خلق الإنسان فقط في ممارسة الشعائر الدينية، فهذه الأخيرة جزء من العبادة التي يتقرب بها المعبود لخالقه بالإضافة إلى العبادات الأخرى، وعليه يمكن القول أن كل شعيرة عبادة وليس كل عبادة شعيرة.

2- عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع :

(10) - سورة الحج، الآية (32).

(11) - سورة الحج، الآية (36).

(12) - محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة، (دون معلومات أخرى)، ص 16- 17.

(13) - سورة البقرة، الآية (30).

(14) - حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 419.

(15) - محمد المبارك، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 197 أنظر أيضا: الهادي جعفر، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984، ص 405.

من جملة التعريفات التي أعطيت للشعائر من قبل الباحثين وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الديني نستنتج أن الشعائر هي: التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة، تعمل على تقوية المعتقد نفسه⁽¹⁶⁾.

ولا تقتصر أهمية الشعائر والطقوس على الفرد، بل تمتد لتشمل كل المجتمع، فهي أداة لتأكيد وتثبيت القيم، وتعمل على تحقيق الضبط بإمداد المشتركين فيها ببعض الوسائل والأساليب التي تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة⁽¹⁷⁾.

ولقد تحدث الأستاذ "مالينوفسكي" عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية، ومن حيث كونها غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، إذ تؤدي الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أي غرض، ولقد خلص من ذلك إلى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك⁽¹⁸⁾.

والشعائر السائدة في كافة الثقافات هي الشعائر التي تمارس عند انتقال الفرد من حالة اجتماعية لأخرى، وهي التي أطلق عليها الأستاذ فان جنيب "Arnold van Gennep" شعائر المرور وترتبط بدورة حياة الفرد كالميلاد، والخطبة، والزواج، والوفاة، وتمتد الشعائر للأفراد بالشعور بالأمان والطمأنينة، وتوحي بالتغلب على أزمات الحياة⁽¹⁹⁾.

- ويشرح الأستاذ "فان جنيب" مراحل تطور الفرد في اتصاله بالشعيرة ذاتها بأن لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارستها، تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم، ثم في المرحلة الثانية: يسميها الشعائر الهامشية، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة، ولم يتم له التخلص كاملا من القديم، وتكون الشعائر في هذه المرحلة لها أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد، والمرحلة الثالثة هي شعائر الاندماج، وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخرى مع أعضاء مجتمعة الجديد داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه⁽²⁰⁾.

- والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعزيد أو التشديد والتقوية وترتبط هذه الشعائر بالتغيرات اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول، وترتبط بدورة المجتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكررة وتؤثر على جميع أفراد الجماعة⁽²¹⁾.

(16) - هبة سيف الدين، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين - من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، في مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 03، ديسمبر 2008، ص 157.

(17) - منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي - دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى)، ص 178.

(18) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 157.

(19) - منال عبد المنعم جاد الله، المرجع السابق، ص 178.

(20) - هبة سيف الدين، المرجع السابق، ص 158.

(21) - هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

- وللشعائر عموماً دور فعلاً في استقرار الفرد أو المجتمع على السواء، وكما يرى الأستاذ "روبرت تايلور" فإن هذه الشعائر تمد الفرد بمشاعر الطمأنينة والأمان والتغلب على أزمات الحياة، وكذلك يبين الأستاذ "أحمد خشاب" أن الشعائر تلعب دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته، فالشعائر الدينية من دعائم الترابط والتماسك والتكامل الاجتماعي، حيث تقوي التفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة معتقداتهم، وتقاليدهم، وتراثهم الثقافي (22).

3- التعريف القانوني للشعائر الدينية :

يمكن أن نستخلص التعريف القانوني للشعائر الدينية من خلال ما يلي:

نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته (18) على: «... لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين... وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر...».

- ونصت المادة (18) من الاتفاقية الدولية لحقوق المدنية والسياسية على الشعائر: «... وفي أن يعبر، منفرداً أو مع جماعة... عن دياناته أو عقيدته... عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم».

- كما نصت الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان في مادتها (9): «... ويتضمن أيضاً حرية مباشرة الديانة أو العقيدة، ... وعن طريق العبادة والتعليم والعبادات والطقوس الدينية».

أما المشرع الجزائري فرغم استعماله لمصطلح الشعائر في المادة 144 مكرر 2 من قانون العقوبات رقم 01/09 المؤرخ في 26 يونيو 2001، إلا أنه لم يورد تعريفاً له والظاهر أن المشرع الجزائري لا يريد من هذا المصطلح إلا ما يدل عليه في الفقه الإسلامي لأنه اقتبسه منه، ولم يبين أنه يريد خلاف مفهومه المشهور في الفقه الإسلامي (23).

- ولكي يتم التأكيد على حرية ممارسة الشعائر الدينية ومن ثمة تدعيم حرية المعتقد أكدت المادة 19 من الدستور الإيطالي على: «الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرا أو علانية، على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة» (24).

يتبين لنا من خلال هذه المواد استعمال ألفاظ معينة مثل: "الإعراب عنهما"، «في أن يعبر»، «وحرية مباشرة»، هذه الألفاظ وغيرها في النصوص القانونية الأخرى التي لم يتم التطرق إليها. تحدد لنا معنى الشعائر الدينية بأنها: «انتقال بالعقيدة من مجرد الإيمان واختلاجه في الوجدان بالتعبير على محتواها عملاً ليكون تطبيقاً حياً فلا تكمن في الصدور» (25). وهي بذلك التجسيد أو التمثيل العملي لاعتناق دين معين.

(22) – هبة سيف الدين، المرجع نفسه، ص 158.

(23) – رزيق بخوش، المرجع السابق، ص 151.

(24) – Louis Favoreu et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007, p.227.

(25) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 17.

وما تجدر الإشارة إليه أن حرية ممارسة الشعائر الدينية هي مظهر من مظاهر الحرية الدينية حيث أن للحرية الدينية مظهران مختلفان لكن متكاملان⁽²⁶⁾، الأول ضميري (باطني) ويقصد به الاعتراف للشخص بحرية اعتناق الدين الذي يقتنع به أو الامتناع عن اعتناق دين معين، والثاني استظهاري يتضمن حرية الشخص في مزاولته ما يقتضيه عليه دينه من شعائر ومراسم وطقوس وأعمال، أي أن يباشر مظاهر الدين الخارجية⁽²⁷⁾.

الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين

سننترق فيما يلي إلى التعريف اللغوي للدين، ثم إلى تعريفه الإصطلاحي.

أولاً: التعريف اللغوي للدين

الدين في اللغة⁽²⁸⁾ مشتق من الفعل الثلاثي دان وهو تارة يتعدى بنفسه وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا قلنا «دانه ديناً» عنيّا بذلك أنه ملكه وحكمه وساسه وقهره وحاسبه، وإذا قلنا «دان له» أردنا أنه أطاعه وخضع له، وإذا قلنا «دان بالشيء» كان معناه اتخذه ديناً ومذهباً أي اعتاده أو تخلق به أو اعتقده⁽²⁹⁾.

كل ذلك يبين أن الدين يتضمن علاقة بين اثنين فيها انقياد وخضوع وتسلب وقهر من أحدهما للآخر⁽³⁰⁾. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وإذا نظر إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها⁽³¹⁾.

ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين

سنعرض في التعريف الاصطلاحي للدين إلى تحديد معنى الدين في الفقه الإسلامي، ثم في الفقه الغربي المتلقى، وأخيراً للتعريف القانوني له.

(26) - Gilles LEBRETON, Libertés publiques et droit de l'homme, 6^{ème} édition, Armand Colin, 2005, p. 399.

(27) - أنظر في تعريف الحرية الدينية:

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص72-73.

- عيسى بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998، ص 316

- Gilles LEBRETON, op. cit, p. 399.

(28) - للتعرف على المعنى اللغوي للدين أنظر أيضاً:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، ص 167.

- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990، ص 218.

(29) - محمد عبد الله دراز، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970، ص 30.

(30) - سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986، ص 6.

(31) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 31.

1- الدين في الفقه الإسلامي:

يذهب بعض الفقهاء إلى أن الدين هو كل ما يستمد من وحي القوى الغيبية من نظم وتعاليم لتدبير شؤون الناس في الدنيا والآخرة، كما يذهب آخرون إلى أن معنى الدين ينصرف إلى القواعد والأحكام التي ينزلها الله تعالى بوحى من عنده على الناس، وهي تنظيم العبادات⁽³²⁾. أي علاقة المرء بربه، والأخلاقيات أي علاقة المرء بنفسه⁽³³⁾. ولا يخفى الطابع العلماني لهذا التعريف فقد حصر الدين في تنظيم علاقة المرء بنفسه وعلاقته بربه وأغفل الإشارة إلى تنظيم علاقة الفرد بغيره⁽³⁴⁾، وهذا ما يسمى بالمعاملات، ومن ثمة فالدين ينظم علاقة الإنسان تجاه خالقه وتجاه نفسه وتجاه غيره من بني البشر⁽³⁵⁾.

ولقد استعمل القرآن الكريم الدين بعدة معان منها:

1- الحاكمية والسلطة العليا

2- الإطاعة والإذعان لتلك السلطة الحاكمية، ويجمع هذين العنصرين قوله تعالى: «قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين»⁽³⁶⁾.

3- القانون والحدود، والشرع، والنظام الفكري والعلمي الذي يتقيد به الإنسان قال تعالى: «إن الحكم إلا الله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»⁽³⁷⁾.

4- المحاسبة، والقضاء والمكافأة، قال تعالى: «أرأيت الذي يكذب بالدين»⁽³⁸⁾. وقوله تعالى: «إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع»⁽³⁹⁾.

وقد اشتهر تعريف الدين عند المسلمين بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال» ويمكن تلخيصه بأنه وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات⁽⁴⁰⁾.

كما يعرف بأنه: «مجموع ما أنزله الله تعالى على رسوله محمد (ص) من أحكام العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والاختبارات في القرآن الكريم والسنة النبوية»⁽⁴¹⁾، ويعرف كذلك بأنه: «الشرع الإلهي في الفقه الأدبي المتلقى عن طريق الوحي» وهذا تعريف أكثر المسلمين⁽⁴²⁾.

2- في الفقه الغربي المتلقى:

(32) — إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008، ص 9.

(33) — علي فيلالي "الدين والقانون"، في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 4، 2008، ص 50.

(34) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 10.

(35) — علي فيلالي، المرجع السابق، ص 50.

(36) — سورة الزمر، الآية (22).

(37) — سورة يوسف، الآية (40).

(38) — سورة الماعون، الآية (1).

(39) — سورة الذاريات، الآية (5-6).

(40) — محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 33.

(41) — عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 90.

(42) — سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

لقد اختلف الفقهاء الغربيون في تعريفهم للدين من فقيه إلى آخر ومن علم إلى آخر وهذه نماذج منها: أن علماء الاجتماع، تدور أقوالهم حول صلات الإنسان بقوة عظمى يخشاها ويرجوها حيث يقول الفقيه **سيسرون «Ceceron»**: «الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»⁽⁴³⁾.

ويرى الأستاذ **كانط "Kant"**: «بأن الدين هو المشتل على الاعتراف بواجباتنا كأوامر إلهية»⁽⁴⁴⁾.

أما الأستاذ **ميشيل مايير "Michel Mayer"**، فيقول: «إن الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله والناس والنفس»؛ ويرى **ماكس ميلر "Max Muller"**: «أن الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، ومحاولة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع إلى اللانهائي، هو حب الله»⁽⁴⁵⁾.

ويقول **تايلور**: «الدين هو الإيمان بكائنات روحية»⁽⁴⁶⁾.

أما علماء النفس فمعظمهم يرى أن الدين ظاهرة منبعثة من مشاعر نفسية عميقة يختلفون في تحديد ينابيعها في أعماق البشرية.

وقد ذهب الأستاذ **فرويد** إلى أن: «الدين في الإنسان هو النتيجة النهائية لعملية ديناميكية عقلية تكمن في بدايتها في اللاشعور، وتنبت من غريزة الخوف والغريزة الجنسية».

كما يرى الأستاذ **"هنري لنك"**: «أن الدين هو الإيمان بوجود قوة ما كمصدر للحياة هي قوة الله مدبر الكون، وخالق السموات، والافتناع بالدستور الذي سنه في كتبه المتعاقبة... وقد لاحظ أن كل من اعتنق ديناً يتمتع بشخصية أقوى وأفضل من لا دين له»⁽⁴⁷⁾.

وترى الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون أن أحسن تعريف للدين هو ذلك الذي وضعه **"كوبليت دالفيللا" "Goblet d'Alviella"** حين قال: «أن الدين هو الطريقة التي يحقق بها الإنسان صلاته مع قوى الغيب العلوية»⁽⁴⁸⁾.

ومن السهولة بمكان على من يستعرض هذه التعاريف سواء، أكانت لمسلمين أو لغير المسلمين أن يلاحظ أنها قد جاوزت الحد في التحديد حتى حصر مصطلح الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتخذ معبوداً واحداً هو الخالق المهيمن على كل شيء فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل، والديانة الخرافية التي هي وليدة الخيالات والأوهام، وكل ديانة تقوم

(43) – Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à chichy, Paris, 1989, p.752.

(44) – سعود بن عبد العزيز الخلق، المرجع السابق، ص 7.

(45) – أحمد إسماعيل يحيى، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 76.

(46) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 35.

(47) – أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 77-78.

(48) – La grande encyclopédie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, société anonyme de la grande encyclopédie, A Arrault et cie, Paris, p.342 etc.

هي أو جانب منها على عبادة التماثيل أو الحيوان أو الملائكة... الخ. تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون ديناً، مع أن القرآن سماها كذلك⁽⁴⁹⁾.

والصحيح أن كل ما يتخذه الناس ويتعبدون له فهو دين سواء كان سماوياً أم غير سماوي⁽⁵⁰⁾. حيث يقول تعالى: «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»⁽⁵¹⁾. ويقول تعالى: «لكم دينكم ولي دين»⁽⁵²⁾. فسمي ما عليه مشركي العرب من الوثنية ديناً⁽⁵³⁾، ذلك أن الأديان التي يدين بها البشر تنقسم باعتبار النظر إلى المعبود إلى قسمين:

القسم الأول: أديان تدعو إلى عبادة الله وحده وهي بالدرجة الأولى الإسلام، اليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وثنية شركية تدعو إلى عبادة غير الله عز وجل وهي: الهندوسية، البوذية وغيرها من الشرقيات القديمة والحديثة.

كما تنقسم الأديان باعتبار المصدر في الأصل إلى قسمين:

القسم الأول: أديان سماوية وهي الإسلام واليهودية والنصرانية.

القسم الثاني: أديان وضعية وهي سائر الأديان الشركية⁽⁵⁴⁾.

ومن خلال كل ما تقدم من تعريفات للدين فإن التعريف الأرجح له أن يقال الدين: هو اعتقاد قداسة ذات، ومجموعة السلوك الذي يدل على الخضوع لتلك الذات ذلاً وحباً ورغبة ورهبة، فهذا التعريف فيه شمول للمعبود سواء كان معبوداً حقاً وهو الله عز وجل أو معبوداً باطلاً وهو ما سوى الله عز وجل، ويشمل أيضاً العبادات التي يتعبد بها لمعبوداتهم سواء كانت سماوية صحيحة كالإسلام أولها أصل سماوي ووقع فيها التحريف والنسخ كاليهودية والنصرانية أو كانت وضعية غير سماوية الأصل كاليهودية، والبوذية وعموم الوثنيات، كما أن التعريف يبرز حال العابد حيث لا بد أن يكون متلبساً بالخضوع ذلاً وحباً للمعبود حال العبادة وذلك أهم معاني العبادة، وأيضاً يبين التعريف هدف العابد من العبادة وهو أما رغبة أو رهبة أو رغبة ورهبة معاً، لأن ذلك هو مطلب بني آدم من العبادة⁽⁵⁵⁾.

وعليه يمكن تقرير عدة حقائق من بينها:

- أن الدين فطرة طبيعية في النفس البشرية منبعثة من غريزة الخوف من المجهول وغريزة حب الاستطلاع وغريزة حب البقاء مع اشتراك غرائز أخرى؛
- أن الدين له تأثير عميق في نفوس الأفراد والجماعات وتوجيههم وتطور المجتمع؛

(49) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 37.

(50) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(51) - سورة آل عمران، الآية (85).

(52) - سورة الكافرون، الآية (6).

(53) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع السابق، ص 7.

(54) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8-9.

(55) - سعود بن عبد العزيز الخلف، المرجع نفسه، ص 8.

- أن العناصر الدينية لابد فيها من قوة معبودة لها سيطرتها المطلقة في جلب المنافع وفي دفع المضار، كما لابد فيها من جماعة خاضعة لهذه القوة، ومن طقوس تنظم صلات هذه الجماعة بخالقها وهي تختلف من دين إلى دين آخر وتبلغ غاية سموها في الديانات السماوية⁽⁵⁶⁾.

3- التعريف القانوني للدين:

لم أجد في نصوص الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان تعريف للدين، إلا أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها العام رقم 22 وضحت بأنه ينبغي تفسير كلمتي "دين" وعقيدة "تفسيراً" واسعاً، فهذه المادة (المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية) تحمي المعتقدات الإيمانية وغير الإيمانية، وهي لا تقتصر على الأديان أو المعتقدات التقليدية، بل تنسحب كذلك للأديان والمعتقدات الحديثة. وأشار المقرر الخاص بحرية الدين أو المعتقد عبد الفتاح عمر إلى أنه يتبين من فقه القانون أن المعايير التي تسمح بالقول بوجود دين جديد هي معايير مزدوجة الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة والالتزام بقواعد سلوكية تجسد هذا الإيمان، وهكذا يمكن لكل تنظيم تعيد عقيدته إلى الأذهان عبادات قديمة أو يجسدها إدعاء إيمانه بكائن خارق للطبيعة أو بكائنات خارقة للطبيعة أو بإله أو بكيان مجرد أن يعتبر ديناً⁽⁵⁷⁾.

وقد نص قرار مجلس حقوق الإنسان 10/4 على أن: «الدين أو المعتقد شكل بالنسبة للمجاهرين بأي منهما أحد العناصر الأساسية في تصورهم للحياة، وأنه ينبغي احترام وضمان حرية الدين أو المعتقد بشكل تام»، ونظراً إلى أنه من الصعب إيجاد تعريف مرض لمفهوم «الدين أو المعتقد الذي يحظى بالحماية»، فإن المعايير الدولية لحقوق الإنسان ذات الصلة تنص على الأخذ بمنظور واسع لهذه المفاهيم⁽⁵⁸⁾.

وقد ذهبت المحكمة العليا لأستراليا إلى نفس ما ذهبت إليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إذ أصدرت أحكاماً فيما يتصل بتعريف مصطلح الدين، وبتفسيرات الأحكام الدستورية المتعلقة بتأسيس دين فقد طلب من المحكمة العليا عام 1983م في قضية كنسية العقيدة الجديدة ضد لجنة الضرائب على الرواتب أن تفصل في نزاع موضوع الضرائب، وعرفت الدين بأنه: «لا يمكن أن تقتصر صفة الدين على عقائد التوحيد وحدها»، وأوضح القاضي ميسون، والقاضي برنين أن المعيار الخاص بتقرير وجود دين يقوم على معيار مزدوج وهو الإيمان بكائن أو شيء أو مبدأ خارق للطبيعة، والخضوع لقواعد سلوك تجسد هذا الإيمان، ورأى القاضي مور في أنه يجوز لأي منظمة تدعى أنها منظمة دينية وتشكل

(56) - أحمد إسماعيل يحيى المرجع السابق، ص 79.

(57) - "Civil and Political rights, including the Question of religious intolerance", report submitted by Abdelfattah Amor, commission on Human rights, fifty- eighth session, item 11, E/CN.4/2002/73/Add.2, 24 April 2009, p.6.

(58) - "Promotion and Protection of All Human Rights, civil, Political, Economic, social and Cultural Rights, Including the Rights to Development", Report of the special Reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human Rights Council, Sixth session, Item 3, A/HRC/6/5, 20 July 2007, p. 6.

عقيدتها وشعائرها استعادة أو إنعكاسا لعبادات قديمة أن تطالب بحقها في الإيمان بكائن خارق للطبيعة، أو أكثر بإله أو بكيان معنوي، وستعد دينا⁽⁵⁹⁾

ونشير في هذا الصدد إلى أنه في القانون الجزائري لا يوجد تعريف للدين، ولكن يظهر من استعمالات المشرع لهذه الكلمة في النصوص القانونية أنه لا يخالف فقهاء الشريعة في أن الدين وضع إلهي، وليس وضع بشري، إذ أنه اعترف بالأديان السماوية وقرر لها قدراً من الحماية القانونية، أما الأديان غير السماوية فلم يتعرض لذكرها، ولا لإقرار حماية لها، وقد ميز الدين الإسلامي عن باقي الأديان بأن اعتبره دينا رسميا للدولة⁽⁶⁰⁾، وأحد العناصر الأساسية للهوية الوطنية التي لا يجوز المساس بها في أي تعديل دستوري⁽⁶¹⁾ وقرر له حماية قانونية تفوق ما قرره لبقية الأديان الأخرى، وقد عرف الدكتور محمد الصغير بعلي الدين على أنه عبارة عن قواعد مستمدة من قوة عليا غيبية يؤمن بها الإنسان طمعا في الثواب وخوفا من العقاب الأخروي⁽⁶²⁾.

وهكذا فإن غياب تعريف للدين ليس خاص باتفاقيات حقوق الإنسان، ذلك أن أكثر الدساتير الوطنية أيضا متضمنة عبارات عن الحرية الدينية من غير تحديد لمصطلح الدين⁽⁶³⁾

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى

لا شك في أن حرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية الاجتماع، وحرية التعليم مردها جميعا إلى الحرية الأم ألا وهي حرية الفكر، فهي جميعاً حريات فكر، والفكر إذا ما بقي داخل الإنسان، فلا ضرر منه ولا خوف، غير أن المشكلة هي إذا خرج هذا الفكر إلى حيز الوجود، ولا بد له أن يخرج والملاحظ هو أن هذه الحريات الفكرية تتداخل مع بعضها، فحرية الفكر، وحرية المعتقد مثلا، متداخلتان كثيرا في المعنى ويصعب التفرقة بينهما، إلا أن الفكر يسبق الاعتقاد، والتمييز بينهما مرحلي، لذلك ينبغي النظر إلى حقوق الإنسان من منظور الفكرة الأساسية القائلة بأن حقوق الإنسان هي حقوق مترابطة، وهذا ما يؤكد إعلان وبرنامج عمل فيينا للذان اعتمدهما المؤتمر العالمي بشأن حقوق الإنسان المنعقد في عام 1993م، والذان ينصان على أن: «جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة»

(59) مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل، عمان، 2008، ص 150، 151.

(60) - المادة 2 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(61) - المادة 178 من الدستور الجزائري لعام 1996.

(62) - محمد الصغير بعلي، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006، ص 16.

(63) - "The Complexity of Religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Jullet 2003, p. 1, in www.Religion.info.

وسنحاول التطرق إلى العلاقة بين حرية ممارسة الشعائر الدينية وبعض الحقوق الأخرى و التي سنقتصرها على الحق في حرية التعبير (الفرع الأول)، الحق في حرية الاجتماع (الفرع الثاني) والحق في التعليم (الفرع الثالث) فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير

سنتناول مفهوم حرية التعبير، ثم صلة هذه الحرية بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كالآتي:

أولاً: مفهوم حرية التعبير

تعتبر حرية التعبير من أهم حريات الإنسان بصورة عامة، وإذا فقدها الإنسان، فإنه بالتأكيد لا يتمتع بباقي الحريات، وقد عرف البعض حرية التعبير على أنها إمكانية كل فرد في التعبير عن آرائه، وأفكاره ومعتقداته الدينية بكافة الوسائل المشروعة، سواء أكان ذلك بالقول أم بالرسائل، أم بوسائل الإعلام المختلفة، ويرى البعض أن حرية التعبير هي روح الفكر الديمقراطي، لأنها صوت ما يجول بخاطر الشعب وطبقاته، فحق الرأي هو ما يكمن في النفس، أما حق التعبير، فهو ما يفصح عن الرأي الكامن في النفس⁽⁶⁴⁾.

كما تعرف حرية التعبير عن الرأي بأنها حق الأفراد في التعبير الحر عما يعتقدون من أفكار، دون أن يكون في ذلك مساس بالنظام العام وحقوق الآخرين، وتعد هذه الحرية حق أساسي للإنسان، لكن تفسير معناها يختلف اختلافا كبيرا عند التطبيق من دولة لأخرى، ومن فترة تاريخية إلى أخرى في الدولة نفسها⁽⁶⁵⁾.

وتعتبر حرية التعبير في ذاتها قيمة عليا باعتبارها القاعدة في كل تنظيم ديمقراطي لا يقوم إلا بها، غير أن هذه الحرية كغيرها من الحريات العامة ليست مطلقة، فممارستها لا يجوز أن تكون من خلال التضحية بغيرها من الحريات العامة⁽⁶⁶⁾.

ونظرا للأهمية التي تحظى بها حرية التعبير، فقد نصت عليها معظم المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، كما تطرقت لها الدساتير الوطنية⁽⁶⁷⁾.

ونشير إلى أن التعبير قد يكون بالقول أو الكتابة أو الإشارات أو الرسم، وهذه هي طرق التعبير عن الرأي⁽⁶⁸⁾.

(64) - خالد مصطفى فهمي، حرية الرأي والتعبير - في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص18.

(65) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 19.

(66) - أحمد فتحي سرور، " العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع: basmagm.Word press.com

(67) - أنظر: المادة 19 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 ، المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، المادة 10 من اتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950 المادة 13 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 9 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، أما الدساتير، فأنظر: المادة 32 من الدستور الجزائري لعام 1996، المادة 13 من الدستور اللبناني لعام 1946 ، المادة 38 من دستور العراق لعام 2005، المادة 47 من الدستور المصري لعام 1971... الخ.

ثانيا: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتيح حرية التعبير لصاحب العقيدة الدينية أن يعبر عن عقيدته التي يؤمن بها، ويبدو الاعتماد المتبادل بين حرية التعبير، وحرية العقيدة في أن جوهر حرية العقيدة يكمن في اختيار العقيدة وممارستها بغير إكراه، وبدون حرية الإعلان عن الانتماء إلى عقيدة ما، فإن القدرة على إتباع تعاليم العقيدة المختارة ومنها الشعائر الدينية ونقلها من جيل إلى جيل تبدو ناقصة، وهو ما يوضح أن حرية التعبير وحرية العقيدة ليستا متناقضتين، بل إن حرية التعبير هي التي تكفل الدفاع ضد أعداء التنوع في الثقافات هذا التنوع الذي ينبع من الاختلاف في التفكير الديني⁽⁶⁹⁾.

ولحرية التعبير بعد شخصي وآخر اجتماعي، ويتمثل البعد الشخصي في أنه يتيح للفرد استكمال شخصيته من خلال التعبير عن نفسه وهذا بخلاف البعد الاجتماعي الذي يتيح للفرد المشاركة في المسؤولية داخل المجتمع، ولهذا اعتبرت هذه الحرية إحدى الدعائم الأساسية للنظام الديمقراطي، ومن جهة أخرى تفرض الحرية الدينية أن تلقى الاحترام من الآخرين الذين ينتمون إلى ذات العقيدة، ومن هذا المنطلق تتمتع الحرية الدينية بذات البعدين ويشكل البعد الشخصي عنصر الاختيار فيمن يعتنق العقيدة حتى يستكمل شخصيته الإنسانية، أما البعد الاجتماعي، فإنه يبدو في ذلك القدر من التسامح الذي يجب أن تحظى به ممارسة هذه الحرية داخل المجتمع، ومن ذلك حرية المؤسسات الدينية (كالمسجد والكنيسة) في ممارستها، وحرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده، والتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة مع جماعة وأمام المأ. (المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية)، إلا أن البعد الاجتماعي في كل من حرية التعبير والحرية الدينية يثير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة حرية التعبير فيما يتعلق بمدى إمكان أن تتوغل هذه الممارسة في الحرية الدينية، فتحدث مساسا بها، فقد نشأت علاقة بالغة الحساسية عندما ظهرت آراء معادية للدين في بعض صور التعبير أبدائها البعض تحت ستار حرية التعبير، ويتجلى ذلك في السنوات الأخيرة من خلال بعض الكتابات أو الرسوم الكاريكاتورية أو الأفلام التي تسئ إلى الدين⁽⁷⁰⁾.

- ونشير في هذا الصدد إلى أنه حتى وإن كان هناك صراع بين الحريتين، فلا ينبغي تغليب إحداها على الأخرى، وإنما يتعين التوفيق بينهما، دون الإخلال بجوهر كل منهما.

كما يتعين استيعاب ما نص عليه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية من أن حرية التعبير تلقى بواجبات ومسؤوليات خاصة، مما يجوز معه إخضاعها لبعض القيود بشرط أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة⁽⁷¹⁾، كما أكدت المادة 2/20 من ذات العهد على ضرورة الحيلولة دون التنازع بين حرية

(68) - لمزيد من المعلومات حول طرق التعبير عن الرأي أنظر: خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 178- 181.

(69) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(70) - أحمد فتحي سرور، المرجع نفسه.

(71) - المادة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م.

التعبير والحرية الدينية، فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل حضا على التمييز أو العداوة أو العنف.

وما تجدر الإشارة إليه أن المحكمة الدستورية في إسبانيا أكدت سنة 1981م (القرار رقم 6) على الوضع الاستراتيجي الذي تحتله حرية التعبير في النظام الدستوري وأن الحرية الدينية تعتبر قيذا على حرية التعبير، وفي بولندا استقرت المحكمة الدستورية على أنه في حالة التنازع بين حرية التعبير والحرية الدينية، فإنه من المستحيل مقدما إعطاء أي من الحريتين أولوية على الأخرى؛ وتلتزم السلطات القضائية بتحليل كل حالة على حدة، فالحرية الدينية ليست إلا أحد أشكال التعبير ويجب تحليلها بالرجوع إلى المبادئ العامة التي تحكم حرية التعبير بالمعنى الواسع، ويحل التنازع بين الحريتين بمراعاة مبدأ التناسب، ويبدو أن الوضع مختلف في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ساد التحيز لحرية التعبير، حيث قضت المحكمة العليا الأمريكية بأنه ليس للدولة مصلحة مشروعة في حماية عقيدة دينية معينة، أو حماية كل الأديان، وأنه ليس من وظيفة الحكومات معاقبة من يهاجم عقيدة دينية معينة بالنشر كتابة أو من خلال فيلم معين... (72).

وهكذا، يمكن القول من خلال ما تقدم أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تعتبر شكل من أشكال حرية التعبير عن المعتقد.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع

سنتطرق إلى مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية ثم للصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية فيما يلي:

أولا: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية

إن الإنسان إجتماعي بطبعه، فلا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخرين فهو يجتمع مع بعضهم ليناقش أفكارهم ويتبادل معهم الآراء، وهذا لا يكون إلا بالاجتماع الذي هو وسيلة من وسائل نشر الأفكار والمعتقدات، وتعرف حرية الاجتماع على أنها: «حق الأفراد في أن يتجمعوا في مكان ما، في فترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم في صورة خطب أو ندوات أو محاضرات، أو مناقشات جدلية وتختلف هذه الحرية عن حرية تكوين الجمعيات من حيث الاستمرارية، فالاجتماعات لا تكون إلا لوقت محدود، أما الجمعيات، فإنها جماعات منظمة، لها وجود مستمر تستهدف غايات محددة، ولها نشاط مرسوم مقدما» (73).

كما تعرف أيضا بأنها حق عدد غير محدد من الأفراد في أن يتمكنوا من عقد الاجتماعات المنظمة في مكان وزمان محددين لتبادل الآراء والأفكار بالطرق المختلفة حول موضوع معين (74).

(72) - أحمد فتحي سرور، المرجع السابق.

(73) - أحمد رشاد طاحون، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998، ص 250.

(74) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 34.

وتعرف كذلك بأنها اجتماع عدد من الأشخاص في فترة من الوقت قصرت أم طالت، ليعبروا عن آرائهم بالمناقشة أو تبادل الرأي والدفاع عن رأي معين وإقناع الآخرين به⁽⁷⁵⁾.

من هذه التعريفات نخلص إلى أن حرية الاجتماع تفتقد عنصر الديمومة أي أنها تنقضي بمجرد انتهاء الغرض الذي اجتمع من أجله.

ولقد وردت حرية الاجتماع في الدساتير، والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، فنجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد نص في مادته 20 على حق كل شخص في الاشتراك في الاجتماعات في حين، نصت فقرتها الثانية على عدم إرغام أي شخص على الانتماء إلى جمعية ما.

كما تم الاعتراف بالحق في التجمع السلمي من طرف العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وذلك في المادة 21، وفي نفس الوقت أجاز للدولة وضع قيود قانونية على ممارسة هذا الحق شرط أن يصدر بمقتضى قانون وهذا حفاظاً على الأمن القومي والسلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة وحقوق الآخرين وحياتهم.

كما تعرضت إلى هذا الحق كل من الاتفاقية الأوروبية والأمريكية، وكذا الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، والميثاق العربي لحقوق الإنسان⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إن العلاقة الموجودة بين الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية والحق في حرية الاجتماع وثيقة جداً، فكما يمكن أن يكون الأول نتيجة للثاني، فإنه يمكن للثاني أن يكون نتيجة للأول، فمن يعتقد فكراً أو ديناً معيناً يسعى إلى نشره، ونشر تعاليمه وشعائره والتعريف بها ولم يتأتى ذلك إلا عن طريق الاجتماع مع الآخرين، كما أن هذا الاجتماع يكون سبباً لإعتناق الأفراد لأفكار ومعتقدات لم يكونوا ليدركوها ويعرفوا تعاليمها وشعائرها لولا فرصة الاجتماع بالآخرين ومناقشتهم، فعل سبيل المثال اعترفت الشريعة الإسلامية لغير المسلمين بحريتهم في إجراء المناقشات الدينية بينهم وبين المسلمين، وقد أورد القرآن الكريم قصصاً طويلة تمت بين الأنبياء وأقوامهم، والتي منها مناقشات سيدنا محمد (ص) مع الكفار كقوله تعالى: " فمن حاجك فيه بعدما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين "⁽⁷⁷⁾

وقد روى أهل السير أن الرسول (ص) كان يعرض نفسه على القبائل في المواسم والمناسبات ليدعوهم إلى الإسلام، ويعرفهم بأركان وأسس تطبيقاً لقوله تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "⁽⁷⁸⁾

(75) - خالد مصطفى فهمي، المرجع نفسه، ص 34.

(76) - أنظر المواد: المادة 11 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950، المادة 15 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969، المادة 11 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، المادة 41 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

(77) - سورة آل عمران، الآية (61).

(78) - سورة النحل، الآية (152).

كما أن هناك من الشعائر مالا يتم إلا بالاجتماع كأداء شعيرة الحج أو صلاة الجمعة بالنسبة للمسلمين، ويعتبر الحق في الاجتماع للأداء الشعائر الدينية من الحقوق المنصوص عليها في معظم المواثيق الدولية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان⁽⁷⁹⁾، إذ نجدتها تنص على حق الفرد في ممارسة شعائره الدينية سواء أكان ذلك بمفرده أو مع جماعة.

الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم

سنحاول التطرق إلى أهمية التعليم، وتكريسه كحق في المواثيق الدولية أولاً، ثم إلى الصلة بين هذا الحق والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ثانياً.

أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية

يعتبر التعليم من أهم وأول الوسائل التي ساعدت على قيام الحضارات، بإعتباره العامل الرئيسي الذي بموجبه قسمت دول العالم حالياً إلى دول متطورة وأخرى متخلفة بالنظر إلى عدم إمتلاكها للمعلومة والتكنولوجيا التي يطورها العلم.⁽⁸⁰⁾

كما يعمل التعليم على تنمية الوعي والروح الإجتماعية، والتي تتمثل في حسن التعامل مع الآخرين، ومعرفة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها الفرد تجاه نفسه والآخرين، مما يؤهله لأن يكون عضواً مفيداً في بناء المجتمع في مختلف ميادين الحياة، فضلاً عن ذلك فإن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، التعصب، العنف، الاستعباد والتمييز، لذا يعد ضرورة ملحة، يلزم التشجيع على إعتقاد أساليب منهجية وعقلانية لتعزيزه وحمايته.

ويعد الحق في التعليم من الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها الإنسان، فمنذ وطئت قدم الإنسان الأرض وهو في حالة تعليم، بل أن التعليم بدأ مع الإنسان قبل أن يهبط الأرض⁽⁸¹⁾، قال تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات، والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون»⁽⁸²⁾.

وإنطلاقاً من إدراك الغرب لأهمية التعليم جاءت مسألة إلزاميته لاسيما في بعض الدول الأوروبية منذ أكثر من قرن ونصف، وكانت من أوائل الدول التي طبقت ذلك الدنمارك، وذلك منذ سنة 1817م، وقد حذت العديد من الدول الأوروبية حذو الدنمارك نتيجة لنجاحها في إتباع منهج التعليم الإلزامي، ومما لا

(79)- أنظر مثلاً: المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، المادة 1/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م، المادة 1/1 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م، المادة 1/9 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرية الأساسية لعام 1950م، المادة 1/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م، المادة 2/30 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م.

(80)- كمال شطاب، حقوق الإنسان في الجزائر - بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 2003، ص 278

(81) - أحمد رشاد طاحون، المرجع السابق، ص 263.

(82) - سورة البقرة، الآيات (31-33).

شك فيه أن ما حققته الدول المتقدمة من تطور في جميع الميادين كان سببه الخطط التعليمية المدروسة، لذا فإن إهتمام الأمم المتحدة بموضوع التعليم كحق أساسي للإنسان لم يتأتى صدفة، وإنما كان نتيجة تجربة أثبتت نجاحها وأهميتها للبشرية كافة⁽⁸³⁾.

لذلك فقد أكدت الاتفاقيات الدولية على الحق في التعليم باعتباره من الحقوق الأساسية للإنسان، فقد جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التعليم في مراحله الأولى إلزامياً، فنصت المادة 26 منه على أنه لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزامياً مع ضرورة تعميم التعليم الفني والمهني وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

كما أقرت المادة 13 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في التعليم، ويتضح من نص هذه المادة (8/2/13) أنها تلزم الدول ليس فقط بضرورة إتاحة تعليم ابتدائي مجاني للجمع، ولكنها تشترط إلزاميته أيضاً، إلا أن لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لم تكتف بمجانية التعليم الابتدائي فحسب، بل أشارت في تعليقها العام رقم 13 (21) بشأن المادة 13 من العهد إلى أن: «الدول الأطراف مطالبة بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم الثانوي والعالي»⁽⁸⁴⁾.

وقد كرست إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م هذا الحق في مادتها 28 حيث نصت على:

"1- تعترف الدول الأطراف في الإتفاقية بحق الطفل في التعليم، وتحقيقاً للإعمال الكامل لهذا الحق تدريجياً وعلى أساس تكافؤ الفرص، تقوم بوجه خاص بمايلي:

أ- جعل التعليم الإبتدائي إلزامياً ومتاحاً مجاناً للجميع.

ب- تشجيع تطوير مختلف أشكال التعليم، سواء العام أو المهني، وتوفيرها وإتاحتها لجميع الأطفال واتخاذ التدابير المناسبة مثل إدخال مجانية التعليم وتقديم المساعدة المالية عند الحاجة إليها.

ج- جعل التعليم العالي، بمختلف الوسائل المناسبة متاحاً للجميع على أساس القدرات.

د- جعل المعلومات والمبادئ الإرشادية التربوية والمهنية متوفرة لجميع الأطفال وفي متناولهم.

هـ- إتخاذ التدابير لتشجيع الحضور المنتظم في المدارس والتقليل من معدلات ترك الدراسة.

2- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة لضمان إدارة النظام في المدارس على نحو يتماشى مع كرامة الطفل الإنسانية ويتوافق مع هذه الإتفاقية.

3- تقوم الدول الأطراف في هذه الإتفاقية بتعزيز وتشجيع التعاون الدولي في الأمور المتعلقة بالتعليم، وبخاصة بهدف الإسهام في القضاء على الجهل والأمية في جميع أنحاء العالم وتيسير الوصول إلى

(83) - صالح بن عبد الله الراجحي، حقوق الإنسان وحياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة

العيكان، الرياض، ط1، 2004، ص 169.

(84) - محمد يوسف علوان و محمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 310.

المعرفة العلمية والتقنية وإلى وسائل التعليم الحديثة، وتراعى بصفة خاصة احتياجات البلدان النامية في هذا الصدد.

ولم تكثف الإتفاقية بتقرير حق الطفل في التعليم بل حددت مجموعة من الأهداف من تعليم الطفل⁽⁸⁵⁾.

كما لم تغفل الإتفاقيات الإقليمية النص على هذا الحق في مواد مستقلة فنجد الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نص على هذا الحق في مادته 17/1، والبروتوكول الثاني لإتفاقية الدول الأمريكية لحقوق الإنسان (بروتوكول سالفادور) في مادته 13 والبروتوكول الإضافي الأول للإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في مادته 2 والمادة 17 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

وبالتالي يتعين على الدول الأطراف في هذه الإتفاقيات أن تحترم مبدأ عدم التمييز في التعليم لجميع الأشخاص المقيمين في أراضي الدولة بما في ذلك الأجانب وهذا بغض النظر عن وضعهم القانوني، وهذا ما أكدته المادة 3/هـ ومن إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم والمادة الثانية من إتفاقية حقوق الطفل، ولجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مع العلم أن إتفاقية اليونسكو لا تجيز إبداء أي تحفظ على أحكامها⁽⁸⁶⁾.

ثانيا: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يهدف النظام التعليمي في مختلف الدول إلى تنمية معارف الشخص ومداركه الدينية والدينية، وإكتساب الفرد لمثل هذه المعارف لاسيما الدينية له تأثير إيجابي على ممارسته لدينه، إذ يسهل عليه ذلك معرفة وتعلم مختلف الشعائر والطقوس التي يتطلبها دينه.

وتختلف العلاقة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف الدولة، والنظام الذي يحكم منظومتها التعليمية، فإذا تبنت الدولة دينا معينا، فإنها ستكرس التعليم لتوجيه الأفراد إلى تعلم مختلف تعاليم هذا الدين وشعائره، فالدول الإسلامية مثلا والتي تعتبر الدين الإسلامي هو دين الدولة نجدها تحرص في برامجها التعليمية على تخصيص مواد لتعليم أبنائها شعائر دينهم من صلاة وحج وأحكام الصيام، الشيء الذي يجعل من التعليم أداة هامة في الحفاظ على هذه الشعائر واستمرارها عبر الأجيال.

أما إذا اتخذت الدولة من الدين موقفا محايدا كالدول التي تتبنى العلمانية فيفترض فيها أن لا تميز في تعلم مختلف الأديان، إذ من حق كل شخص أن يتعلم تعاليم وشعائر دينه أو معتقده، دون إجباره على تعلم تعاليم وشعائر دين آخر غير مقتنع به.

كما تجدر الإشارة إلى أن انضمام معظم الدول إلى المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان يلقي على عاتقها إلزاما بنشر حقوق الإنسان وإشاعة إحترامها، ذلك أن المعرفة بهذه الحقوق شرط مسبق للتمتع الفعال بها ولممارستها والدفاع عنها، ومن ثم فإن الحرمان من التعليم قد يمنع التمتع الفعال بحقوق

(85) - المادة 29 من إتفاقية حقوق الطفل لعام 1989م.

(86) - المادة 9 من إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960م.

الإنسان والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذا فتعليم حقوق الإنسان إلزام أساسي يجب على الدول القيام به تمهيدا لوضع حقوق الإنسان المكرسة دوليا موضع التنفيذ.

المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد كانت حقوق الإنسان وحرياته موضع اهتمام التشريعات السماوية، واهتمام رجال الفكر والفلسفة، منذ بدء الخليقة عبر العصور المختلفة، ويعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم هذه الحقوق لارتباطه بالناحية المعنوية للإنسان، إلا أن التمتع بهذا الحق لم يكن على وتيرة واحدة في كل العصور، بل تباين التمتع به باختلاف مستوى ممارسة الحقوق وكفالتها في كل عصر وسنحاول فيما يلي التطرق إلى وضع ممارسة هذا الحق في العصور القديمة والوسطى (المطلب الأول)، ثم في العصر الحديث (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أقدم الحقوق إذ منذ وجد الإنسان وهو يتعبد، وبالتالي عرف الإنسان القديم ممارسة هذا الحق منذ أن وطأت قدماه الأرض، ذلك أن الدين فطرة في النفس البشرية، وقد اختلف التمتع بهذا الحق، إذ لم يكن على ذات المستوى في العصور القديمة والوسطى وسنتعرض إلى ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة

لقد نشأت حقوق الإنسان وحرياته مع نشأته، وتطورت مع تطور الحضارات، ففي البداية لما كان الإنسان يعيش بمفرده كان يخشى على حقوقه وحرياته من الحيوانات المفترسة والطبيعة فقط، غير أن كون الإنسان اجتماعي بطبعه، راح ينشد حياة الجماعة لتوفير حاجاته، فتكونت بذلك المجتمعات البشرية، ومن ثمة بدأت الاعتداءات على حقوقه، وحرياته من الأفراد تجاه بعضهم البعض، إضافة إلى أن أصحاب السيادة والمتمثلون في زعماء القبائل راحوا يفرضون بعض القيود على أفراد هذه القبائل (87).

* وسنتعرض فيما يلي لدراسة وضع هذا الحق في بعض الحضارات القديمة.

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية

يرجع تاريخ الحضارة اليونانية إلى عام 1200 ق.م تقريبا، وتميزت هذه الحضارة بالفكر الفلسفي والسياسي (88)، لذلك تعد المهد الأول للديمقراطية المباشرة حيث كان يحق للشعب أن يشارك في

(87) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته -ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها-، دار الثقافة، عمان، 2005، ص 30.

(88) — هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1، 2003، ص 41.

الحكم، فقد اعترفت بالحقوق السياسية للمواطنين إلا أن ذلك كان لطبقة معينة من الناس⁽⁸⁹⁾. دون أن يكون للأفراد الحرية المدنية مثل الحرية الشخصية، وحرية العقيدة⁽⁹⁰⁾. ولم تكن تعرف المساواة كمبدأ إنساني حيث كان المجتمع اليوناني قائماً على السلطة والقوة، والعنف، والرق، وانتهاك حقوق الإنسان، فكان السكان منقسمين إلى ثلاث طبقات طبقة الأشراف (الحكام، القضاة، الكهنة)، طبقة أصحاب المهن (لهم حق المواطنة)، والطبقة المحرومة (الفلاحين، الفقراء) التي تم استثناءها من المشاركة في الحكم، وكان نتيجة لظهور الرواقية التي نادى بالمساواة وبتحرير الأفراد من القوانين الوضعية أن ظهرت مدرسة الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها كل البشر وتسمى على القوانين الوضعية⁽⁹¹⁾.

وقد عبر الفقيه **دوفوجي** عن وضع حقوق الإنسان في ظل الحضارة اليونانية بما يلي: «إن الحرية لم يناد بها ولم يسمع بذكرها في فترة من التاريخ أكثر ما نودي أو سمع بها تاريخ الديمقراطية اليونانية القديمة، ومع ذلك فقد كانت سلطة الدولة إزاء حريات الأفراد وحقوقهم مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها - أي أنها كانت سلطة استبدادية...»⁽⁹²⁾.

وقد ظهرت نظم قانونية واجتماعية وسياسية، وظهرت نظريات لفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، وقد نادى أفلاطون بسيادة الدولة المطلقة، بينما أرسطو رأى بأن الحياة التي ينشدها ليست لكافة الأفراد بل للمواطنين اليونانيين فحسب، وذهب إلى أن التجار، والصناع، والزراع، والعبيد، لا يتسلم أحد منهم منصب ديني لأن الآلهة لا تفهم إلا لغة المواطنين⁽⁹³⁾. وقد خلت الديانة الوثنية للحضارة اليونانية من الناحية الروحانية والمعنوية، وقامت ثقافة هذه الحضارة على الشعر والغناء والرياضة والفلسفة، وهو ما انعكس على عبادتها للآلهة حيث كانت تخلص لها العبادة بالرقص والغناء⁽⁹⁴⁾.

ولئن غاب كل ذكر لدى الفلاسفة اليونانيين للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فإنه بإمكاننا أن نستنتج مما ورد في الأدب اليوناني أن هذا الحق ظل مطلباً موجود في أعماق النفس البشرية المستعدة للانتهاك قانون الحاكم، والتعرض للعقاب من أجل إقراره حيث لقد دفنت أنتيجون جثة أخيها، وأقامت عليها الشعائر الدينية متحدياً الملك كريون، بل وقائلة له: «كل مظاهر قوتك وعظمتك ليست سوى الضعف نفسه أمام قوانين الله الخالدة غير المسطورة»⁽⁹⁵⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية

(89) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(90) — هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 43.
(91) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 31.
(92) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32.
(93) — علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 32-33.
(94) — إسماعيل يحيى رضوان، «المرجعية الفلسفية للحريات العامة»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 121-122.
(95) — محمود أبو زيد، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 15-16.

دامت الحضارة الرومانية 14 قرناً من تأسيس مدينة روما في القرن 8 ق.م إلى القرن 6 بعده، وكان واقع حقوق الإنسان وحرياته خلال هاته المدة الزمنية الطويلة غير ثابت، ففي البداية عرفت روما نظام الطبقات، فكان العبيد والفقراء محرومون من حقوق المواطنة، كما أحدث التوسع الروماني التمييز بين المواطن الروماني وغيره من رعايا الإمبراطورية، وهو ما وضع له الإمبراطور الروماني عام 212 حداً حيث نشر مرسوم أعطى فيه لرعايا الإمبراطورية صفة المواطنة، وخضع الجميع لقانون واحد فنشأ "قانون الشعوب" المرتكز على فكرة القانون الطبيعي، وكان المفكر سيسرون (106-43) ق.م أول من وضع هذه الفكرة، كما دعى إلى إزالة كل تمييز بسبب اللغة أو العقيدة أو العرق⁽⁹⁶⁾، والمقصود بفكرة القانون الطبيعي: "مجموعة المثل العليا والتي تكتشف بواسطة العقل والتي تعتبر القاعدة للمشرع الوضعي لأنها تحمي حقوق الإنسان الفردية وحرياته"⁽⁹⁷⁾.

وقد كان الفتح الروماني للبلاد الآسيوية، والإفريقية سبباً في نقل بعض مذاهبهما الدينية إلى روما، فاشتهرت فيها بعض أسماء المعبودات مثل إيزيس "Isis"، ميترا "Mithra" وكان وصف هذه الديانات إضافة إلى الديانات المحلية مجالاً لأقلام الكتاب من الرومان في القرن الأول قبل الميلاد، فكتب مثلاً فارون "Varon" عن الشعائر والعبادات الرومانية فكان التعبير عن التسامح تعبير غير محرر، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم آنذاك، وهي أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين، بل يشتركون في عبادات متنوعة من عدة ديانات باعتبار أنها جميعاً رموز لحقيقة واحدة، وهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره، وهو معنى التسامح بل يدل على الانحلال، وعدم الركون إلى دين معين⁽⁹⁸⁾.

ولم تكن الحضارة الرومانية حضارة وثنية، ولكنها عرفت سيطرة الكنيسة التي كانت تتدخل في الشؤون السياسية، والعسكرية واستغلت روما تعاليم الكنيسة لفتح البلاد والتوسع غير أن قياصرة الرومان نادوا بضرورة أن تكون السلطة الدينية للكنيسة، أما السلطة الدنيوية تكون لهم، وبذلك اقتسموا السلطات مع البابا ونشأت مقولة «أعطي ما لله الله وما لقيصر لقيصر»⁽⁹⁹⁾.

وكانت مهمة الدين هي تأمين رضا الآلهة عن طريق تقديم القرابين وتأدية الطقوس، وإقامة الاحتفالات الدينية، وكان تقديم القرابين يتم على أيدي جماعة الكهنة، وقد كان للحبر الأعظم مكانة سياسية عالية، حتى أن قيصر 64 ق.م اختير رئيساً للدين الروماني، ومكنه منصبه هذا من السيطرة على الشؤون الدينية، وفي عصر الإمبراطور أغسطس 29 ق.م أغلق معبد جانوس مما يدل على نهاية الحرب، وفي العام الموالي جدد الإمبراطور 82 معبداً، وشيد معابد جديدة كان أعظمها معبد "أبولو" إله النور والثقافة، ونتج عن احتكاك اليونان بروما تعلم هذه الأخيرة أن تنسب ألقاب الشرف المقدسة إلى

(96) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 43-44.

(97) – Hyam Maroué, Libérés Publiques, 1^{ed}, Entreprise Universitaires d'Etude et de Publication, 1992, p. 14.

(98) – محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 18.

(99) – إسماعيل يحيى رضوان، المرجع السابق، ص 122.

الأفراد، وعبادة الإمبراطور الذي كان موضع تقديس في المدن الرومانية، والبلاد التي يسيطر عليها الرومان، وكان عيد الموتى الذي يقع في شهر فبراير من كل عام، هو عيد الأرواح، وكان يحتفل به في نطاق الأسرة غالباً أكثر مما يحتفل به في مكان عام⁽¹⁰⁰⁾.

ولما جاءت المسيحية انتشرت في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين البشر أمام الخالق، ومع بداية ضعف الإمبراطورية انتشرت بين مختلف طبقات المجتمع الروماني، وقد تعرض المسيحيون في بداية عهدهم إلى اضطهاد من قبل الساسة الرومان، غير أنهم أحدثوا رجة قوية في الإمبراطورية الرومانية، ويظهر تأثير المسيحية من خلال توحيد الآلهة، وعبادة آلهة واحدة على شاكلة آلهة المسيحيين، وعلى هذا الأساس كان الإصلاح الديني الذي بادر به الإمبراطور أورليان "Aurélien" (270-275)م حيث وحد الآلهة في عبادة الشمس، وهذا التوحيد للآلهة مهد الطريق **لقسطنطين** الذي اعترف بالمسيحية عام 313م، وأصبحت دينا تمارس شعائره كباقي الديانات الأخرى⁽¹⁰¹⁾.

وباعتناق قسطنطين الديانة المسيحية في بداية القرن 4 م أصبح للمسيحيين مركز مساو لمركز الوثنيين الرومان، وأصبحت للكنيسة سلطة مدنية، فأخذ المسيحيون على عاتقهم مهمة أباطرة الرومان السابقة في انتهاك الحرية الدينية، حيث شرعوا باضطهاد اليهود أولاً، عندما أصدر قسطنطين قانوناً يقضي بإحراق كل يهودي يمارس عبادته علناً، أو يدعو نصرانيا إلى اليهودية، وبإحراق كل نصراني يهود، وفي عام 319 م جعل الإمبراطور **ثيودوسيوس** المسيحية الدين الرسمي للدولة، وبدأ اضطهاد الوثنيين حيث أصدر قانوناً عام 395 م يقضي بإعدام الوثنيين على إلحادهم، ومنعت عبادة الأوثان⁽¹⁰²⁾. وخلال هذه الفترة غيرت المسيحية مفاهيمها التي سادت في بداية ظهورها حيث كانت تنادي بحرية الاعتقاد، وأنه لا إكراه في الدين غير أن ذلك تغير لما أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية والأولى في الإمبراطورية، حيث منعت كل الديانات الأخرى واعتبرتها ديانات مارقة، وطرحت مسألة تقسيم الولاء بين السلطة الزمنية (القيصر)، والسلطة الدينية (الكنيسة)⁽¹⁰³⁾.

وقد كانت الكنيسة تحاسب الأفراد على آرائهم المعارضة لها، وأخذت السلطة الرومانية من جانبها في سن قوانين صارمة ضد الوثنيين المارقين الذين لا يعترفون ما تراه السلطة الدينية، وفي عام 508 م، حظرت الإمبراطورية المناقشة في القضايا الدينية، وكل من يعارض ما تقرره السلطة الدينية أو يناقشه يتعرض لحكم بالنفي، كما حظرت على اليهود فتح معابد جديدة لهم، أو الزواج من المسيحيات، ويعاقب بالإعدام كل من يهود مسيحي⁽¹⁰⁴⁾.

(100) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع السابق، ص 91-93.

(101) – ياسين فوزي بوللوي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008، ص 129-136.

(102) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 44-45، 176.

(103) – ياسين فوزي بوللوي، المرجع السابق، ص 136.

(104) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 45.

وهكذا يمكن القول أن العصور الرومانية شهدت أفضع حالات الانتهاك لحرية العقيدة خاصة بعد انتشار المسيحية التي شكلت قلق لأباطرة روما مما دفعهم إلى مقاومة تعاليم الكنيسة واضطهاد أتباعها⁽¹⁰⁵⁾، حيث رغم الاختلاف الذي نلمسه عند المؤرخين فيما يخص المسيحية في بدايتها إلا أنه يوجد إجماع على أن أتباع المسيح لحقهم الكثير من الاضطهاد، والتنكيل مع الإمبراطور "تيتباروس"، وبعده مع "نيرون" (64م)، و"تراجان" (106م)، و"ديسيوس" (249م)⁽¹⁰⁶⁾، و"دوقليانوس" (305م)، الذي وصل الأمر به إلى اضطهاد المسيحيين، وأصدر أوامر بهدم كنائسهم، وإحراق كتبهم المقدسة واعتبارهم مدنسين، كما أسقط عنهم حقوقهم المدنية، ثم اعتبر نفسه إلههم، وأمر بعبادته، وتأليهه ونتيجة لرفضهم ذلك أمر بإحراقهم على نار بطيئة، وهلك فيها الكثيرون، لذلك سمي هذا العهد بعصر الشهداء عند المسيحية⁽¹⁰⁷⁾.

ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية

لم يعبد المصريون القدامى إلها واحداً، وإنما كان لكل مدينة إله يحميها، ثم تطورت دياناتهم، فاشتركوا في تقديس بعض المعبودات كإله الحرب، إله الحب، إله الشمس، واعتقدوا أن الإله يظهر لعباده في شكل واضح، وكان الأكثر شيوعاً أن يتصوروا الإله في هيئة حيوان، ثم عبد المصريون النيل لأنه يهب مصر الحياة، كما عبدوا الأجرام السماوية مثل إله الشمس ويدعى (رع) الذي اعتبر في وقت ما الإله الأعظم الذي يسيطر على كل البشر⁽¹⁰⁸⁾.

ولما انتقلت عاصمة الدولة إلى "طيبة" عبد المصريون الإله "أمون رع" ورفعوا مكانته فوق كل الآلهة، وأقاموا له المعابد في جميع البلاد، وتركوا بذلك عبادة إله الشمس إلا أن كهنة عين شمس أخذوا ينشرون أفكار ضد "أمون رع" ويدعون لعبادة إله الشمس وعندما تولى "أمنحتب الرابع عشر" البلاد أمر بتشييد معبد ضخم لإله الشمس، ونشر العقيدة الخاصة بهذا الأخير، ثم أمر أن تكون عبادة "آتون" هي الدين الرسمي للدولة، وأن يتركوا ما عداه من الآلهة⁽¹⁰⁹⁾.

وقد فرض الملك عبادة "آتون" وتقديسه، وألغى جميع الأعراف المتعلقة بتقديس وطقوس غيره من الآلهة⁽¹¹⁰⁾، لدرجة أن كل فرد دخل "أمون" في اسمه كان عليه تغييره، وهو ما فعله الملك نفسه، حيث تبرأ من اسمه "أمون حتب" وأصبح اسمه "أخن آتون"، وصيغت لآتون ترانيم تعبدية وتسابيح تشيد بقوته واعتبروه الحاكم للعالم بأكمله، وكان هذا الدين يرمي للقضاء على فكرة تعدد الآلهة⁽¹¹¹⁾.

وقد ادعى "أخن آتون" الألوهية، وبعد وفاة هذا الأخير قامت حركة تهدف لإعادة ديانة "أمون"، وحاول خلفه مقاومة هذه الحركة فكان مصيره العزل، ثم جاء "توت عنخ آمون"، الذي ألغى ديانة

(105) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(106) - ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 131.

(107) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد ، المرجع السابق، ص 34.

(108) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 120-121.

(109) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع نفسه، ص 121-122.

(110) - العربي بن الشيخ، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007، ص 85.

(111) - أحمد إسماعيل يحيى، المرجع السابق، ص 122.

"آتون" كديانة رسمية للدولة وأعلن حرية العبادة واعتنق عبادة "آمون"، وغير اسمه وانتقل إلى طيبة التي عادت العاصمة إليها، واستردت عبادة "آمون" مكانتها. أما في عهد ملوك الأسرة التاسعة عشرة فقد انتشرت عبادة الإله "ست" وعبدت الحيوانات، واعتبرت آلهة، وشيدت لها معابد خاصة. أما في عهد الإغريق دخلت لمصر عبادة الأبطال وكان لقدماء المصريين قبور يحجون إليها ويقدمون لها، وتلاشت كل هذه المعبودات عندما أدخل "بطليموس الأول" إلهه الجديد باحتفال بهيج وراجت عبادته وأصبح إله لكل المصريين⁽¹¹²⁾.

ويرى علماء التاريخ أن الدولة الفرعونية القديمة قد قامت عام 3200 ق.م وكان الحكم فيها ملكي، يقوم على فكرة ألوهية الملك المتمثل في فرعون، وبالتالي لم يتمتع الأفراد بحرياتهم بل كان عليهم طاعة الملك، وفي الدولة الفرعونية الوسطى (2134 ق.م زالت فكرة الملك الإله الذي لا يحاسبه البشر، نتيجة الثورة الشعبية⁽¹¹³⁾، أما في الدولة الفرعونية الحديثة (1570 ق.م عاد الحكم إلى ما كان عليه في القديم، ولقب الحاكم بالفرعون، واجتمعت في يده السلطات الدينية والزمنية وأدعى الألوهية وهو ما ورد في قوله تعالى: «أنا ربكم الأعلى»⁽¹¹⁴⁾.

وبالرجوع إلى الآيات القرآنية يتبين أن حرية العقيدة لم تكن مكفولة للأفراد إلا في حدود ما يسمح به فرعون، ودليل ذلك ما ورد في القرآن عندما أعلن السحرة إيمانهم برب موسى، قال لهم فرعون كما جاء في قوله تعالى: «قال أنتم له قبل أن أذن لكم»⁽¹¹⁵⁾. فتعرضوا لعذاب شديد كما بينه قوله تعالى: «لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنكم أجمعين»⁽¹¹⁶⁾.

وهكذا نتيجة لكون السلطة المطلقة كانت لفرعون، لم يكن الأفراد يتمتعون بالحقوق والحريات إلا ما يقرره لهم فرعون. وكان هذا حال كل العصور التي مرت بها مصر سواء العصر الفرعوني، أو حكم اليونان البطالمة، أو العصر الروماني حتى دخول الإسلام⁽¹¹⁷⁾.

ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودوت أن الدين لدى المصريين القدامى يمثل محور الحياة وهو ما انتبه له الإسكندر المقدوني، لما دخل مصر بلباس الكهنة المصريين وصلى في معبد الكرنك، وذبح القرابين للآلهة، فاحترمه المصريون، ورحبوا به في بلادهم مع أنه كان أجنبيا وغازيا لأرضهم⁽¹¹⁸⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن مصر الفرعونية قد عرفت حرية العقيدة، فقد روى هيرودوت أن أحد ملوك مصر وهو "أمازيس" سمح لليونانيين إقامة معابد خاصة بهم يمارسون فيها طقوسهم الدينية

(112) – أحمد إسماعيل يحي، المرجع نفسه، ص 122-124.

(113) – لقد تعرضت مصر في نهاية الدولة الفرعونية الوسطى لغزو الهكسوس. ووقت خلال هاته الفترة أحداث قصة سيدنا يوسف عليه السلام، وقد تغير حال الشعب لما آلت الوزارة إليه، وبعد وفاته اشتد ظلم الهكسوس للمصريين، فثاروا على حكمهم وعاد الحكم مرة أخرى وطني فرعوني وهو بداية الدولة الفرعونية الحديثة أنظر في ذلك:

- هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 46-49.

(114) – سورة النازعات، الآية (24).

(115) – سورة الشعراء، الآية (49).

(116) – سورة الأعراف، الآية (124).

(117) – خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 62.

(118) – ياسين فوزي بوللوى، المرجع السابق، ص 37.

الخاصة، دون تدخل أو رقابة تفرض عليهم، وكان "أمازيس" محبا لليونانيين فقد وهب للوافذين منهم إلى مصر مدينة "نوقراطيس" ليسكنوها، أما الذي لم يرغبوا في الاستقرار فيها بل يفيدون إليها للسياحة فحسب فقد أعطاهم أراض حتى يقيموا عليها معابد وهياكل لألهتهم، وكان أكبر هذه المعابد وأشهرها معبد "الهيليونيوم" (119).

وقد كان للمصريين فتوحات كبيرة، وعلى قدر سعتها اتسعت صدورهم لمختلف العقائد فتركوا لكل إقليم حريته في تقديس ما يشاء، واتخاذ ما يشاء من الرموز الموضعية، وامتدت روح التسامح هذه لمدارسهم الفلسفية الدينية التي عملت على التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات بافتراض ارتباطها ببعضها البعض (120).

وعند ظهور المسيح عليه السلام دخل الشعب المصري النصرانية، وترك المعتقدات القديمة إلا بعض الطقوس كتقديم عروس النيل التي أبطلها الإسلام (121).

ومن كل ما تقدم نستخلص أنه لا توجد حضارة تخلو من معابد، ودور معينة، يجتمع فيها الناس للعبادة وممارسة الشعائر والطقوس الدينية وهو ما يتفق عليه علماء الأنثروبولوجيا والحضارة والتاريخ وتتجلى أهمية العامل الديني في التراث الفكري والديني في الحضارات القديمة في شكل مخطوطات، وأساطير، ونقوش (122).

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى

إن الحديث عن حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه المرحلة، يتطلب بيان وضع هذه الحرية في كل من الحضارتين الأوروبية والإسلامية لأن هاتين الحضارتين تجسدان مرحلة العصور الوسطى، وتقومان في أساسهما على الرسالتين السماويتين: المسيحية والإسلام. لذا سنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية

لا يوجد هناك اختلاف في أن ظهور المسيحية كان حدثاً تاريخياً كبيراً في العصور الوسطى وفي هذه الحقبة التاريخية، كان الاهتمام منصبا حول الموضوعات الدينية، أما المواضيع السياسية فكانت تعالج في علاقتها بالسلطة الدينية وممثلها، وقد انتشرت المسيحية في بدايتها بين أفراد الطبقة المحرومة على أساس أنها قامت على المساواة بين الأفراد أمام الله (123).

وقد ساعد انتشار الدين المسيحي في أوروبا على تلطيف العلاقات بين الممالك الأوروبية وعلى تشكيل أسرة أوروبية مسيحية، تحت الزعامة الروحية الباب الكاثوليكي، وعلى الرغم أن المسيحية كانت ديانة تبشر بالمساواة، وتتضمن الكثير من المبادئ الإنسانية، فإنها مع ذلك كانت عقبة في سبيل نشوء

(119) - محمد السعيد عيد الفتاح، المرجع السابق، ص 48.

(120) - محمد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 10.

(121) - العربي بن الشيخ، المرجع السابق، ص 90.

(122) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 28.

(123) - ياسين فوزي بوللو، المرجع نفسه، ص 129.

وتطور القانون الدولي، نظرا لأن استناد العلاقات الدولية في ذلك الوقت إلى الرابطة المسيحية دفع الأسرة الأوروبية المسيحية إلى رفض الاعتراف بالشعوب غير المسيحية ولعل أوضح دليل على ذلك الحروب الصليبية⁽¹²⁴⁾.

وفي سنة 1493م قام البابا "الإسكندر السادس" بتقسيم الأراضي التي كانت قد اكتشفت بين إسبانيا والبرتغال بصفته ممثل الله على الأرض، « له حق التصرف في تلك الأجزاء من الكرة الأرضية »⁽¹²⁵⁾. وبذلك كانت روح السيطرة على العالم ما اتسمت به تعاليم الكنيسة.

وقد وضع القديس بولس أصول الطاعة الواجبة للحكام من خلال رسالته التي وجهها للرومانيين L'Epître aux Romains، حيث ربط بين طاعة الله وطاعة السلطة الزمنية القائمة على خدمة الله، ومن يرفض سلطة الحاكم يكون كمن يرفض سلطة الله، ويقول القديس بولس كما جاء في توراة القدس « أنتم أيها الخدم، اخضعوا لسادتكم بكل مهابة، لا للصالحين منهم والمترفعين بل لأولي العنف أيضا »⁽¹²⁶⁾.

وقد غلبت فكرة القانون الطبيعي الصبغة الدينية، وأرادت الكنيسة تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية لتمكين سلطان البابا على سلطان الملوك⁽¹²⁷⁾، وبذلك أصبحت فكرة القانون الطبيعي الرواقية التي تبناها رجال الكنيسة أحد أهم المبادئ التي تقوم عليها المسيحية في العصور الوسطى، ولذلك نادى المسيحيون بالمساواة بين الأفراد فالطبيعة الإنسانية واحدة في جميع أرجاء العالم⁽¹²⁸⁾.

ولقد اشتد الصراع بين الإمبراطور والكنيسة بسبب التنارع على السلطة من جهة، ومن جهة أخرى اشتدت سيطرة الإقطاع على الشعب، وأصبح الفرد مجرد عبد للكنيسة، ولأمراء الإقطاع، وأصبح محروما من أية حقوق أو حريات فردية⁽¹²⁹⁾.

ولعل ما ميز أوربا في هذه الفترة فيما يتعلق بحرية العقيدة فقدانها لكل مظهر من مظاهر التسامح الديني، فبعد أن انتهى المسيحيون والكنيسة من القضاء على غير المسيحيين بدأوا باضطهاد المسيحيين أنفسهم الذين يعارضون مذهب البابا في روما وهو المذهب الكاثوليكي كما حدث مع الألبين في جنوب فرنسا حيث اتهمهم البابا "إينوشنتي" بالكفر، وأعلن عليهم الحرب فقتل منهم 20 ألف دون أن يستثنى النساء والأطفال والقساوسة وكان ذلك عام 1208م، مما أدى إلى قيام ما عرف بمحاكم التفتيش على يد البابا "جريفوريوس التاسع" في مدينة تولوز الفرنسية في عهد لويس التاسع ملك فرنسا، حيث قرر رجال الكنيسة الكاثوليكية بعد اجتماعهم إنشاء محكمة يمثل أمامها كل من أتهم في دينه الكاثوليكي وكل من كان على دين أو معتقد مخالف لجماعة الكاثوليك مثل اليهود والبروتستانت، وقد

(124) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 64.

(125) - محمود اللبابيدي، «نظام الإسلام السياسي»، في مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957، ص 786.

(126) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(127) - وهيبه حبوش، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشريعة الإسلامية، رسالة

ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004، ص 16.

(128) - ياسين فوزي بوللو، المرجع السابق، ص 137.

(129) - وهيبه حبوش، المرجع السابق، ص 17.

أثارت هذه المحاكم الرعب في أوروبا بأكملها، حيث تم إنشاؤها في إسبانيا كذلك لاضطهاد بقايا المسلمين فيها، والذين تعرضوا للتعذيب والقتل⁽¹³⁰⁾.

ولقد أدت مفاصد الكنسية الكاثوليكية في روما، وتعسفها في استخدام سلطتها الدينية إلى ظهور حركة تطالب بالإصلاح الديني في أوروبا المسيحية⁽¹³¹⁾، كما دعت إلى إقرار الحريات السياسية، وتحرير المجتمعات من سلطة البابا والكنسية، ومن سلطة الحاكم الإمبراطوري⁽¹³²⁾.

وهكذا فقد انقسمت الدول الأوروبية إلى قسمين فريق يضم الدول الموالية للكنيسة ويدافع عن مصالحها، ويعمل على إبقاء الوحدة المسيحية الكاثوليكية والفريق الآخر يناضل في سبيل الحرية الدينية والاستقلال عن النفوذ الكنسي، ودخل هذان الفريقان في حروب دينية متواصلة، ومن أهم التطورات التي أنجزت على هذا الانقسام:

- اتفاق الأمراء المسيحيين على حصر القضايا الدينية في الإطار المحلي الوطني

- تنظيم العلاقات الخارجية على أسس علمانية⁽¹³³⁾.

ولقد تبنت الدول الأوروبية أول مرة في معاهدة الصلح المشهورة بمعاهدة أوجيزبرج سنة 1555 مبدأ تبعية المواطن لدين حاكمه الذي أصبح أساس النظام الأوروبي بعد معاهدة وستفاليا⁽¹³⁴⁾، والتي وقعت فيها جميع الدول الأطراف على مبدأ كل من يحكم يحدد ديانة رعاياه، بحيث يمنع على أي دولة أخرى التدخل في هذا الأمر، وينظر حالياً لهذا المبدأ على أنه البذور الأولى التي أرست مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول⁽¹³⁵⁾، «وهكذا لم تعد العلاقات الخارجية بين تلك الدول تستند إلى رابطة الوحدة الدينية وإنما أصبحت تحكمها فكرة السيادة التي تتمتع بها كل دولة من تلك الدول»⁽¹³⁶⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن نضال الشعب الإنجليزي في ثورته ضد الملك "جون" والتي انتهت بتوقيع الملك على ما يسمى بالعهد الأعظم (الماجنا كارتا) في عام 1215م، قد استمر حتى أصبح الملك يملك ولا يحكم، وقد أثرت هذه الأحداث في المجتمع الفرنسي لذلك منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تظهر في فرنسا كتابات سياسية ضد النظام الاستبدادي، وتدافع عن حقوق الأفراد وحرياتهم، وسمي هذا العصر الذي أنتج هذا الفكر بعصر الأنوار⁽¹³⁷⁾.

(130) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 60-61، 176.

(131) – مجيد خذوري، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني-، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975، ص 78.

(132) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61.

(133) – حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 65.

(134) – حمادو الهاشمي، المرجع نفسه، ص 66.

(135) – Henry Kissinger, La nouvelle puissance américaine, traduit par odile Demange, Fayand, Paris, 2003, p.263.

(6) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 66.

(137) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 61-62.

وقد شهدت أوروبا في أواخر العصور الوسطى ظهور الثورة الصناعية، والكشوفات الجغرافية، واتساع التجارة، وكثرة المدن مما أدى إلى بداية زوال النظام الإقطاعي وبدء نمو الطبقة الوسطى التي تبنّت الديمقراطية السياسية ومنها حقوق الإنسان وحياته⁽¹³⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أن أوروبا عانت من الإرهاب، والقمع الفكري، وتعد فترة القرون الوسطى خير مثال على ما عانتها هذه الشعوب من القمع باسم الكنيسة التي كانت تفرض رأيها بالقوة باسم الدين، كما طبقت عقوبات قاسية على كل من يخالف رأيها، وكانت تهدد بالإعدام كل من يعتنق دينا غير المسيحية أو يرفض اعتناق النصرانية⁽¹³⁹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية

جاء الإسلام في أوائل القرن 17 م كآخر رسالة سماوية، وباعتباره دينا عالميا كان من البديهي أن يتناول مسألة حقوق الإنسان وحياته، ويجعلها من الموضوعات الجوهرية، وكان موقفه هذا بمثابة فتح جديد في تاريخ البشرية حيث أزال فكرة الاعتقاد بالوهية الأفراد الذين أضفوا على أنفسهم صفات القدسية، ورفع عن الناس المعاناة مما أشعرهم بالكرامة الإنسانية وكان له الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية، ووضع الأساليب التي تمكن الأفراد من ممارسة حقوقهم وحياتهم⁽¹⁴⁰⁾.

لذا فالإسلام هو الدين الأول الذي ضمن للناس بغض النظر عن ألوانهم، وألسنتهم، وأديانهم حرية الاعتقاد بعد أن كانت الشعوب تدين بدين ملوكها مجبرة⁽¹⁴¹⁾. وقد أقرها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة⁽¹⁴²⁾. وعمل على صيانتها وحمايتها لأبعد الحدود⁽¹⁴³⁾، واشترط للدخول فيها دخولا صحيحا أن يكون على أساس من الحرية والاختيار، فالحرية شرط أساسي بإجماع المسلمين لصحة الإسلام⁽¹⁴⁴⁾.

وقد بلغت الشريعة الإسلامية في إقرارها لحرية الاعتقاد الحد الذي تجاوزت بها مرتبة الحقوق لما اعتبرتها ضرورات إنسانية لا يجوز التنازل عنها⁽¹⁴⁵⁾. وبذلك وصلت رعاية الإسلام لهذه الحرية مستوى رفيعا لم يصله تشريع غيره قديما وحديثا، ولم يعرف له مثيل في القارات الخمس ولم يحدث أن إنفراد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام⁽¹⁴⁶⁾.

(138) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع نفسه، ص 62.

(139) - صالح بن عبد الله الراجحي، المرجع السابق، ص 108.

(140) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 54.

(141) - يوسف حسين، "حقوق الإنسان الأساسية" في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 62.

(142) - صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، في مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد 1، 2003، ص 143.

(143) - شهاب سليمان عبد الله، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص 104.

(144) - وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 138.

(145) - هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 56.

(146) - محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى)، ص 75.

إن الإسلام الذي أقر حرية المعتقد يقر أصالة بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبناء المعابد لارتباط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالأصل الأول، والأساسي وهو مرتبط أيضاً بالاعتراف بشرعية الآخرين، مرتبط بالتعايش السلمي الذي يدعوا إليه الإسلام، ومرتبط بالأمن والحماية التي أعطى المسلمون عليها عهوداً لغيرهم، وأي خلل في ذلك يكون بعيداً عن تعاليم الإسلام وروحه⁽¹⁴⁷⁾.

وعليه فإن إقرار حرية الاعتقاد والتي تعتبر الأصل والأساس يستتبع بالضرورة إقرار حرية ممارسة الشعائر الدينية بحيث لا يجوز فصل إحداها عن الأخرى، مما يعني تكاملهما حيث أن ثانيهما تمثل مظاهر أولاهما، باعتبارها انتقالاً بالعقيدة من مجرد الإيمان الداخلي إلى التعبير عنها عملياً⁽¹⁴⁸⁾.

لذلك عرفت حرية العقيدة في الفقه الإسلامي بأنها: «ترك الاختيار لكل إنسان في التدين، بأي دين شاء، وإقامة شعائر ذلك الدين بالكيفية المقررة فيه، بما يتفق مع عقيدته، وهذا يستتبع احترام بيوت العبادة»⁽¹⁴⁹⁾.

وتقوم حرية الدين أو المعتقد في الإسلام على ثلاثة عناصر أساسية:

1- منع الإكراه على اعتناق عقيدة معينة:

يلزم الإسلام أتباعه، والدعاة إليه احترام حق الغير في اعتقاد ما شاء، والعمل طبقاً لعقيدته، وينكر منطق العنف المادي أو الإكراه المعنوي كأساس، أو سبيل لدعوة الناس لاعتناقه⁽¹⁵⁰⁾. فقد أقر الإسلام لكل إنسان الحق في اختيار العقيدة التي يريد دون إكراه من أحد، فليس لأحد أن يحمل غيره على ترك عقيدته أو يحمله على اعتناق غيرها، أو يمنعه من ممارسة شعائر عقيدته⁽¹⁵¹⁾، ذلك أن القرآن الكريم أقر هذه الحرية صراحة، ومنع الإكراه على اختيار المعتقد، وأساس ذلك قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽¹⁵²⁾.

ومعظم أئمة التفسير يرون أن سبب نزول هذه الآية ما أخرجه ابن جرير الطبري عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قلت نزلت: «لا إكراه في الدين» في رجل من النصارى من بني سالم يدعى "الحصين" كان له ابنان، وكان هو مسلماً، فقال للنبي (ص): «ألا استكرهتهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله الآية، وفي رواية أخرى: أنه حاول إكراههما، فاختصموا إلى النبي (ص) فقال: «يا رسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر». فنزلت هذه الآية فخلاهما⁽¹⁵³⁾.

(147) - قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003، ص 102.

(148) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 140.

(149) - وهبة الزحيلي، «الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس»، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 46.

(150) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 105.

(151) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 92.

(152) - سورة البقرة، الآية (256).

(153) - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص

وقد تناولت العديد من الآيات حرية الاختيار منها قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»⁽¹⁵⁴⁾، وقوله تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»⁽¹⁵⁵⁾. وقوله عز وجل: «ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين، وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون»⁽¹⁵⁶⁾.

والإكراه في الدين لا يجوز للأسباب التالية:

- 1- النص الصريح مثل قوله: «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»⁽¹⁵⁷⁾.
 - 2- الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ولا ابتلاء دون حرية الاختيار.
 - 3- تنافي الإكراه مع طبيعة العقيدة نفسها من حيث كونها عنصرا نفسيا من المحال تأسيس حقيقة نفسية بالإكراه، فالإسلام لا يشرع من الأحكام ما لا يستقيم مع طبائع الأشياء⁽¹⁵⁸⁾.
 - 4- الإكراه على الدين يقهر النفس البشرية ويذلها، ويقتل الشخصية الإنسانية بعد تحطيمها، ويورث في القلوب الأحقاد والضغائن.
 - 5- الإكراه على الدخول في الإسلام يؤدي إلى خلق مجتمع مكره على إتباع منهج لا يعتقده بقلبه، بل أقربيه فحسب بجوارحه الخارجية، وهذا يعني تكوين أفراد منافقين، مما فيه خطورة على أمن الدولة الإسلامية، لأن ولاء هؤلاء الأفراد لن يكون للدولة الإسلامية وإنما لأعدائها⁽¹⁵⁹⁾.
- وهكذا استقر في التاريخ واقع البعد عن الإكراه على الإسلام، «وقد روى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله تعالى بعث محمد (ص) بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إلي قريب، قال عمر: اللهم أشهد، ثم تلا: «لا إكراه في الدين»»⁽¹⁶⁰⁾.

2- تفكير غير خاضع للتقليد:

إن الأساس في الاعتقاد هو الاقتناع العقلي القائم على التفكير، لذا فالقرآن يعتمد في إقناع الناس بالإسلام على استشارة تفكيرهم، قال تعالى: «قل أنظروا ماذا في السموات والأرض»⁽¹⁶¹⁾. وقوله: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها»⁽¹⁶²⁾، ويقول الإمام محمد عبده: «إن التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين وأن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به»⁽¹⁶³⁾.

(154) – سورة الكهف، الآية (29).

(155) – سورة الغاشية، الآية (21-22).

(156) – سورة يونس، الآية (99-100).

(157) – سورة يونس، الآية (99).

(158) – محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987،

ص 116.

(159) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 16-17.

(160) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 146-147.

(161) – سورة يونس، الآية (101).

(162) – سورة محمد، الآية (24).

(163) – محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 78.

وقد نهى الإسلام على تقليد الآباء والأجداد وأصحاب السلطة والنفوذ تقليداً أمياً⁽¹⁶⁴⁾، حيث قال تعالى: «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»⁽¹⁶⁵⁾ وقوله عز وجل: «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون»⁽¹⁶⁶⁾.

3- أن يكون حراً بمقتضى دينه:

فلا يمنعه اضطهاد من الظهور بدينه، وإقامة شعائره⁽¹⁶⁷⁾، وقد بلغ التشريع الإسلامي الغاية في تقرير الحرية الدينية للناس عامة مسلمين وغير مسلمين من أهل الكتاب –اليهود والنصارى- وكفل لهم حرية ممارسة شعائر، وطقوس دياناتهم، رغم إدانته للانحرافات التي وقع فيها أهل تلك الديانات⁽¹⁶⁸⁾، وبذلك ففي البلاد الإسلامية للمشرك البقاء على شركه، وللإهودي حرية ممارسة شعائره والتمسك بعقيدته، وللمسيحي كذلك من غير اعتراض من أحد، سواء أدى شعائره بطريقة سرية أو علنية، وله أن يتعلم بمدرسته ما يشاء ويكتب ما يشاء، ويقارن بين عقيدته وغيرها من العقائد لكن ذلك كله في حدود النظام العام للدولة الإسلامية⁽¹⁶⁹⁾، ومراعاة شعور المسلمين.

وقد حرص الرسول (ص) على تطبيق هذا المبدأ عملياً بنفس مضمونه المقرر نظرياً، وهو ما قد تم بالفعل سواء في عهد الرسول (ص) أو بعده، والأمثلة عديدة على ذلك منها ما جاء في كتابه لنصارى نجران، وعهد عمر بن الخطاب لأهل البلاء⁽¹⁷⁰⁾.

ولقد قرر الإسلام لحماية حرية العقيدة طريقتين:

1- إلزام صاحب العقيدة نفسه على حماية عقيدته، والدفاع عنها، حتى ولو اضطر إلى أن يهاجر إلى بلد آخر إذا عجز عن حماية نفسه⁽¹⁷¹⁾، لقوله تعالى: «إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا: فيهم كنتم، قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصراً»⁽¹⁷²⁾.

2- إلزام الناس على احترام حق الغير في اعتقاد ما شاءوا، وترك ما يريدون، فليس للإنسان أن يكره غيره على تغيير عقيدته، واعتناق عقيدة معينة، أو إيذائه بسبب أدائه لعبادته⁽¹⁷³⁾.

وهذه الطريقة الثانية تؤكد أن الإسلام قد كفل حرية ممارسة الشعائر الدينية وعمل على حمايتها من خلال إلزام الناس على عدم إيذاء الشخص بسبب أدائه لعبادته واحترام حقه في ذلك.

(164) – وهبة الزحيلي، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، المرجع السابق، ص 38.

(165) – سورة الزخرف، الآية (22).

(166) – سورة البقرة، الآية (170).

(167) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 139.

(168) – عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990، ص 123.

(169) – وهبة زحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138.

(170) – ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979، ص 448.

(171) – عبد الغني بسيوني عبد الله، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى)، ص 339.

(172) – سورة النساء، الآية (97).

(173) – وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 138-139.

المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث

تعد الحرية الدينية أول الحريات التي أعتُرف بها للإنسان في العصر الحديث، فحركة الإصلاح الديني للتححرر من نير الكنيسة الكاثوليكية قادت إلى حروب واضطهادات كثيرة أدت في النهاية إلى الأخذ بحرية الفرد في الاعتقاد بدين أو بمذهب يؤمن به وحرية في مباشرة شعائره الدينية، ومن أهم تلك الحروب حرب الثلاثين عاما التي انتهت بإبرام معاهدة وستفاليا عام 1648م⁽¹⁷⁴⁾.

وتعد هذه المعاهدة الأولى من نوعها لمعالجة بعض جوانب حقوق الإنسان، حيث تناولت حرية ممارسة العبادات داخل أقاليم الدول الموقعة على الاتفاقية⁽¹⁷⁵⁾.

وفي الحقيقة لم يكن القانون الدولي الوضعي يعرف شيئا عن حرية المعتقد قبل القرن (16) م، وهذه الحرية لم تتأكد إلا في القرآن (19) م، في شكل امتيازات للمسيحيين في دول عديدة على رأسها تركيا، وغاية ما سجلوه كتاب القانون الدولي الوضعي الأوائل حول هذه الحركة أن الاختلاف في الدين لا يجب أن يكون سببا لمشروع في إشعال الحروب دون أية إشارة لهذه الحرية في مؤلفاتهم، وفي القرن (17) م، نشأت حرية الاعتقاد في أمريكا الشمالية وعلى الخصوص في مستعمرة "Rhode island" في حين يمكن الإشارة إلى فعل التسامح في أوروبا الذي بدأ يسود بريطانيا باعتباره شكلا بسيطا لحرية ممارسة الشعائر الدينية، ويعود الفضل في تهيئة الجو لميلاد هذا المبدأ إلى فلاسفة القرن (18) م، وخاصة في فرنسا، وهكذا أعلنت الثورة الفرنسية (1789م) وبالتزامن مع إعلان الاستقلال الأمريكي للمرة الأولى في تاريخ أوروبا حرية المعتقد بجميع أثارها، ومما جاء في إعلان الثورة الفرنسية في مادته العاشرة:

«Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre Public...»⁽¹⁷⁶⁾.

وقد تأثر واضعو الإعلان -كما سبق القول- بفلاسفة القرن (18) م، وفي طليعتهم جون لوك، وجان جاك روسو، وفلاسفة عصر الأنوار وعلى رأسهم فولتير مونتيسكو، واستمدت الثورة الفرنسية مفاهيمها من مبادئ وأفكار هؤلاء الفلاسفة، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة والعقد الاجتماعي، والحقوق الطبيعية⁽¹⁷⁷⁾، فقد اعتبر كرومويل هذه الحرية أساسية من قواعد الدستور الذي أراد أن يضعه، بينما

(174) - أنظر:

- مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

- علي خليل إسماعيل الحديثي، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999، ص 28.

(175) - سهيل حسين الفتلاوي، حقوق الإنسان - موسوعة القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص 37.

(176) - حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 203.

(177) - عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 138.

يعلن فاتنيل وهو من أنصار مدرسة القانون الطبيعي أن الحرية الدينية هي حق طبيعي وغير قابل للاعتداء عليه⁽¹⁷⁸⁾.

ونظرا لأن فلاسفة القرن (18)م قد انتصروا على الاستبداد السياسي الذي كان يمثلته الملوك، والأباطرة، والاستبداد الديني الذي كانت تمثله الكنسية فقد أصبح شعارهم: «أقتلوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس»، وفي مثل هذه الأجواء المشحونة ضد الدين، تبلورت فلسفة حقوق الإنسان الغربية، ويمكننا أن نجمل أهم ما انتهى إليه الفكر الغربي في هذه المسألة في:

1- الدين صلة روحية بين العبد وخالقه، ولا علاقة له بالتشريع، والتربية، والفن؛

2- سيطرة العلمانية أو اللادينية أو فصل الدين عن الدولة في جميع مناحي الحياة؛

ولقد أشار صراحة إعلان الثورة الفرنسية 1789م: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب أرائه، حتى الدينية، شرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون»، وبذلك أخضع الفكر الغربي ممارسة الشعائر الدينية لشرط عدم الإخلال بالنظام العام، وجعلها في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام، وكان من المنطقي أن يتطور مفهوم حرية المعتقد على أساس أن هذا المفهوم جزء من الفلسفة العامة لحقوق الإنسان، فأصبح يعني: «حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء أو ألا يكون مؤمنا بأي دين»⁽¹⁷⁹⁾، كما يعني: " أن الفرد حر في اعتقاد أي دين يشاء، وحر في ممارسة الشعائر الدينية، وحر أيضا في تغيير ديانته"⁽¹⁸⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن معاهدة فيينا لعام 1815م تعتبر خطوة هامة إذ أنها ضمنت الحرية الدينية، ولئن كانت معاهدة فرساي 1919م قد جعلت من حماية الإنسان التزاما على الدول المنهزمة دون المنتصرة، فإن النظام الذي جاءت به كان له أثر هام فيما يتعلق بحماية الإنسان في بعض الدول من خلال معاهدات الصلح، أو ما يسمى بمعاهدات الأقليات التي نظمت قواعد مساواة الأقليات مع الأغلبية أمام القانون، وكفالة الحرية الدينية، وممارسة العادات والتقاليد⁽¹⁸¹⁾.

وبذلك أقرت معاهدات الأقليات التي أبرمت في ظل عصبة الأمم حق الأقلية في التمتع بحرية الدين، أو المعتقد في إطار من التسامح الديني، ومثال ذلك النص على حرية العقيدة للأقلية اليهودية في بولندا، وكذلك الأقلية غير المسلمة في تركيا، ومن جهتها نصت المادة 2/2 من اتفاقية فرساي على حق الرعايا البولنديين في التمتع بممارسة الديانة والعقيدة الخاصة بهم، ولكن بشرط ألا يخل ذلك بالنظام العام، وحسن الآداب⁽¹⁸²⁾.

(178) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عيد الهادي، المرجع السابق، ص 149.

(179) - محمد دراجي، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد وإلزامه المحافظة على الدين"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002، ص 141-142.

(180) - Hyam Maroue, op. cit, p. 72-73., voir aussi :

- Robert Charvin, Jean-Jacques Sueur, Droits de l'homme et libertés de la personne, 2^{eme} édition, Litec, 1997, p. 201.

(181) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 48-49.

(182) - تنص المادة الثانية من المعاهدة على:

ونتيجة لإصرار الأمريكيين على ضرورة بناء السلم على مبدأ احترام حقوق الإنسان، فقد اهتم الرئيس فرانكلين روزفلت بحقوق الإنسان على نحو ما جاء في الرسالة التي بعث بها إلى الكونغرس الأمريكي في 06 جانفي 1941م، ومن بين ما جاء فيها حرية كل شخص في التعبير الإلهي⁽¹⁸³⁾.

ويمكن القول أن حرية المعتقد أو الدين في الفكر الغربي الحديث أصبحت تدور حول:

1- حق الفرد في اعتناق أي دين أو مذهب أو عقيدة جديدة أو قديمة دون تدخل الدولة وهو ما يترتب عليه الحياد المطلق للدولة في مسائل العقائد والأديان من جهة، وإعطاء الحرية التامة للكنيسة في التنظيم، ووضع قواعدها الداخلية بشرط عدم تعارضها مع النظام العام من جهة أخرى⁽¹⁸⁴⁾، وعدم تدخل الدولة في الجانب الروحي هو ضمان لمختلف الديانات المعترف بها⁽¹⁸⁵⁾، وعليه فإن حق الاعتقاد يتضمن مبدأ الحياد الذي يترتب على الدولة اتجاه الاعتقادات المعنوية، حيث أن هذا الواجب يستطرد كل مقاربات سلطة الدولة حول شرعية الاعتقادات الدينية⁽¹⁸⁶⁾.

2- حرية ممارسة الشعائر، والطقوس الدينية داخل أماكن العبادة وخارجها؛

3- الحرية في التعبير عن العقيدة والديانة، والدعوة لها ضمن أسس حرية الرأي؛

4- حرية الشخص في ترك دينه وتغييره بدين آخر، أو ترك الدين مطلقا إلى الإلحاد؛

5- عدم إجبار الأطفال على اعتناق دين الأبوين؛

6- عدم التمييز بين الناس بسبب دياناتهم أو اعتقاداتهم تطبيقا لمبدأ المساواة؛

7- فصل الدولة عن الدين الذي ينحصر في العلاقات الشخصية⁽¹⁸⁷⁾.

وسنتناول فيما يأتي أهم المواثيق الدولية والإقليمية (الفرع الأول)، وكذا بعض الدساتير التي

كرست الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية (الفرع الثاني).

«Tous les habitants de la Pologne auront droit au libre exercice, tant Public que privé de toute foi religion ou croyance, don't la Pratique ne sera pas incompatible avec l'ordre Public et les bonnes moeurs».

(183) – أنظر في ذلك:

- عمار رزيق، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة قسنطينة، 1998، ص 12.

- نعيمة غالية، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية -التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية-"، في مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد 2، 2007، ص 164.

(184) - Robert Jacques, Libertés et droit Fondamentaux, 5^{ème} édition, Dalloz, 1994, p. 284.

(185) – Idem, p. 286.

(186) – Frédéric Sudre, Droit européen et international des droit de l'homme, 9 édition, puf, p. 511.

(187) – محمد دراجي، المرجع السابق، ص 142.

الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية والإقليمية

لقد عُنيت المواثيق والاتفاقيات الدولية والإقليمية بحقوق الإنسان وحرياته العامة ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باعتباره من الحقوق الأساسية التي يجب احترامها والاعتراف بها، لذا سنتعرض لهذا الحق في كل من المواثيق العالمية ثم الإقليمية فيما يلي:

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق العالمية

هناك العديد من الوثائق العالمية المتعلقة بحقوق الإنسان تناولت الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعضها:

1- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945م:

يعد ميثاق الأمم المتحدة الوثيقة الدولية الأولى، ذات الطابع العالمي أو شبه العالمي التي تضمنت النص على حقوق الإنسان وحرياته،⁽¹⁸⁸⁾ فبعد انتهاء الحرب العالمية II كان من الضروري على الشعوب أن تبحث عن وسيلة تحافظ بها على الأمن والسلم، وتكفل للبشرية حقوقها وحرياتها⁽¹⁸⁹⁾. ولذلك صدر ميثاق الأمم المتحدة في يوم 1945/06/26م، وأصبح نافذاً بمجرد المصادقة الدولية عليه اعتباراً من يوم 1945/10/25م ودخلت حقوق الإنسان دائرة القانون الدولي الوضعي وأصبحت لها قيمة عامة بالنسبة لجميع الدول الأعضاء في المجتمع الدولي، إذ يشير الميثاق في العديد من مواده إلى التزام الدول الأعضاء بالعمل مجتمعة، أو على انفراد بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة لتقرير الالتزام العالمي والواقعي لحقوق الإنسان⁽¹⁹⁰⁾.

وقد بينت المادة الأولى أهداف الأمم المتحدة وجعلت من بين أهدافها «... وعلى تعزيز حقوق الإنسان وحرياته الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك إطلاقاً بلا تمييز»، كما تم الإشارة إلى موضوع حقوق الإنسان في المادة 13 من الميثاق: «... الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز».

كما نصت الفقرة ج من المادة 55 من الفصل التاسع على: «أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين...»، وأخيراً نصت المادة 76 في الفقرتين (ج، د) منها على التشجيع على احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية...». وبذلك يؤكد ميثاق الأمم المتحدة في أكثر من مادة مبدأ المساواة ومنع التمييز العنصري بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين.

(188) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 52.

(189) – أحمد هنية، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، العدد 3، 2003، ص 44.

(190) – أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 44.

كما يتضح من نص المادة 55 من الميثاق أن النص على عدم التمييز في المعاملة بين الأفراد هو نوع من الحماية للجميع دون النظر للجنس أو اللغة أو الدين، حيث أن المساواة في التعامل هي مقصد من مقاصد الأمم المتحدة، تسعى بأجهزتها على العمل لتأكده فالجميع سواسية، ولا تمييز لإنسان على آخر، فالجميع له كافة الحقوق والحريات طالما انطبق عليه وصف الإنسان، فلا عبرة بالإقليم الذي يقطنه أو اللغة التي يتحدث بها أو الدين الذي يعتنقه، فمعيار الإنسانية هو الحكم⁽¹⁹¹⁾.

على أن نصوص الميثاق ظلت صفتها القانونية ولمدة طويلة من الزمن محل شك في الأوساط الفقهية، وأهم ما يؤخذ على الميثاق هو أنه جاء خالياً من أي تعريف لمضمون الحقوق والحريات الأساسية الواجب ضمانها، وخالياً كذلك من النص على آلية للرقابة على مدى احترام تلك الحقوق والحريات، وعلى الرغم من الدور الكبير الذي لعبته الأمم المتحدة في بناء القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽¹⁹²⁾. فقد فشلت في حل العديد من المشاكل الدولية العالقة ولم تستطع منع الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان في العالم⁽¹⁹³⁾.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:

أمام النقائص والانتقادات التي وجهت إلى ميثاق الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان وقصد تدارك النقص، قام المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة في أول دورة له بإصدار قرار تم على أثره إنشاء لجنة لحماية حقوق الإنسان والتي قامت بوضع مسودة الإعلان العالمي، وهو المشروع الذي أحالته عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة وصوتت عليه بالإجماع في 10 ديسمبر 1948م⁽¹⁹⁴⁾.

وتضمن الإعلان ديباجة وثلاثين مادة، ويقوم على مرتكزات أساسية تنبع منها كافة حقوق الإنسان هي الحرية، والمساواة، وعدم التمييز والإخاء⁽¹⁹⁵⁾.

وقد أحدث الإعلان تأثيراً قوياً في العالم حتى أصبح أشهر من الأمم المتحدة، وأكثر منها تأثيراً على المجتمع الدولي، وعلى التشريعات الوطنية في العديد من الدول، ورغم تعريفه لحقوق الإنسان وتحديداتها، فإن الجدل مازال قائماً حول القيمة القانونية والصفة الإلزامية لهذا الإعلان، فهو لا يتضمن ضمانات لصالح الأفراد ولا جزاءات ضد الدول وبذلك يعد عديم القيمة من الناحية القانونية، رغم تمتعه بقيمة أدبية، ومهما يكن فالإعلان يعتبر خطوة هامة في طريق تعزيز وحماية حقوق الإنسان⁽¹⁹⁶⁾.

(191) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 38.

(192) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 14، 16.

(193) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 45.

(194) - أحمد هنية، المرجع نفسه، ص 46.

(195) - علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 56.

(196) - أحمد هنية، المرجع السابق، ص 46.

وقد نصت المادة الثانية من الإعلان على أن «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع لاسيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين...».

كما أوجب الإعلان أن يكون لكل شخص حرية الدين، وبذلك يكون الإعلان قد كرس هذه الحرية فنص عليها في المادة الثامنة عشرة منه والتي جاء فيها: « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير الديانة أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم، والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء كان ذلك سرا أم مع جماعة».

ويتبين من هذا النص أن الإعلان حرص على التأكيد على حرية الإنسان في الفكر وإعماله، في جميع مناحي الحياة، والحق في الفكر والوجدان يرتبط بحقوق أخرى هي نتاجه منها حرية الدين، أي حرية الإنسان في أن يعتنق الدين الذي يقتنع به عقله وفكره، لكون العقيدة أمرا داخليا معنويا، ويترتب على هذا الحق وتلك الحرية الحق في تغيير الدين أو المعتقد، أي للشخص الحق في اعتناق دين ما ثم يحيد عنه ويعتنق غيره يرى فيه قناعاته، كما له حرية إظهار دينه أو عقيدته وذلك بالتعبد والممارسة بإقامة الشعائر الدينية سواء أكان أدائها في مجموعات أو بصفة فردية، وسواء في العلنية أم في الخفاء بما لا يتعارض مع القيود التي توجبها القوانين⁽¹⁹⁷⁾.

غير أن نص الإعلان على حق الشخص في تغيير دينه يقتصر على غير المسلم، ذلك أن غير المسلم يستطيع أن يغير دينه مهما كان هذا التغيير، أما في الدول الإسلامية فإن المسلم لا يستطيع أن يغير دينه إلى دين آخر، ذلك لأن هذا التغيير يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

لهذا فمفهوم الحرية الدينية في الدول الإسلامية هو حق ممارسة الشعائر الدينية أو تغيير المذهب داخل الدين الواحد، وليس تغيير الدين من الإسلام لغير الإسلام⁽¹⁹⁸⁾.

وتحريم الإسلام على المسلم تغيير دينه ينطلق من رغبة الإسلام في المحافظة على الأسرة المسلمة من الانحلال بفعل الاختلاف الديني بين أعضائها، ومن هنا فإن مبدأ حرية العقيدة يمكن تقييده لأسباب متعددة، فممارسة هذه الحرية ليست مطلقة إنما يمكن فرض قيود مشددة وضوابط صارمة لأي اعتبارات يمكن إثارتها لتبرير ذلك⁽¹⁹⁹⁾.

3- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 م: ⁽²⁰⁰⁾

بعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كان من الضروري التفكير في وسيلة أكثر ملائمة لضمان وحماية حقوق الإنسان، وهي الاتفاقيات على اعتبار أنها المصدر التقليدي الذي من شأنه أن ينتج آثار قانونية ملزمة للدول متى تم التصديق عليها⁽²⁰¹⁾.

(197) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 30-31.

(198) - سهيل حسين الفتلاوي، المرجع السابق، ص 158-159.

(199) - عمار رزيق، المرجع السابق، ص 97.

(200) - فيما يتعلق بالاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية أنظر:

- عمار رزيق، المرجع نفسه، ص 48-59، 75-78.

وكان نتيجة ذلك أن اعتمدت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1966م ثلاث موثيق بشأن حقوق الإنسان ذات أهمية بالغة في تاريخ القانون الدولي لحقوق الإنسان، وهي الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، بالإضافة إلى البروتوكول الاختياري الأول والملحق بالاتفاقية الثانية⁽²⁰²⁾ ولكن الأمر تطلب عشر سنوات أخرى لتصبح الاتفاقيتين نافذتين⁽²⁰³⁾، ودخلت الاتفاقية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية خير التنفيذ في 23 مارس 1976م⁽²⁰⁴⁾، وهي تتألف في ديباجة وثلاث وخمسين مادة.

إن حرية المعتقد تعتبر من الحريات الفكرية، وعبر عنها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بحرية التفكير والوجدان والدين، ولقد نص هذا العهد على الحق في حرية العقيدة والعبادة في المادة 18 منه على أن:

1- « لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حده.

2- لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين، أو معتقد يختاره.

3- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

4- تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية لأولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعتهم الخاصة».

لقد جاءت الفقرة الأولى من هذه الاتفاقية شبه مطابقة المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فضلا عن ذلك فإنها احتوت على ثلاث فقرات أخرى ميزتها عما ورد في المادة 18 من الإعلان، حيث بينت بشكل مفصل حق الفرد في حرية اعتناق الدين أو المعتقد الذي يختاره دون أي إكراه بمعنى أن حرية الدين أو المعتقد لا يجوز تقييدها وهذا وفقا للمادة 2/18، كما نصت على ذلك المادة 2/4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وبعد أن تم النص في الفقرة الأولى من المادة 18 على حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقده جاءت الفقرة الثالثة من نفس المادة وأعطت الحق للدول الأطراف في المعاهدة التحلل من بعض فقرات

(201) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(202) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 47.

(203) – أحمد هنية، المرجع السابق، ص 47.

(204) – سعاد الشرقاوي. "التمييز وحماية الأقليات في الميثاق الدولية والإقليمية"، في مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، العدد 61، 1991، ص 22.

تلك المادة في حالة الضرورة، والتي تهدف لحماية الأمة وصيانة مصالحها لكن مع الإلحاح على مسألة عدم إخضاع حرية الفرد في إظهار دينه أو معتقد إلا للقيود التي يفرضها القانون.

أما الفقرة الرابعة فقد أكدت على احترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكانية تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تماشياً مع معتقداتهم الخاصة. ويجد هذا الحق جذوره في المبدأ الذي أكد عليه إعلان حقوق الطفل الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1989/11/20م، والقاضي بأن مسؤولية تربية الأولاد وتعليمهم يرجع في المقام الأول إلى الوالدين حيث ينبغي عليهما ممارسة هذا الحق بما يحقق المصلحة الفضلى للطفل⁽²⁰⁵⁾. كما تناولت هذا الحق المادة 2/1/5 من إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م⁽²⁰⁶⁾.

ونشير في هذا الصدد إلى أن الدول بموجب اتفاقيات حقوق الإنسان ملزمة بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة ما سواء في التعليم العام أو الخاص، فإذا كان التعليم العام قد اشتمل على تدريس دين معين أو عقيدة معينة تكون هذه الدولة قد انتهكت حق الآباء في حصول أبنائهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم ما لم تنص القوانين المطبقة في هذه الدولة على بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء، غير أن هذا الحق للآباء مقيد بعدم جواز اختيار الآباء تعليمًا لأبنائهم يناقض حقوق الإنسان⁽²⁰⁷⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أنه يتفرع عن حرية الفكر والوجدان والدين حق الاستنكاف الضميري وهذا الحق يستمد ضمناً من نص المادة (18) من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ويتمتع الشخص بموجب هذا الحق برفض أداء الخدمة العسكرية، أو بأية التزامات قانونية مشابهة تخالف معتقداته أو ديانته، وقد أوضحت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تطبيقها العام رقم 66 (48) بشأن المادة (18) من العهد أن حق رفض أداء الخدمة العسكرية يستمد من المادة (18) من العهد. على أساس أن استخدام القوة بغرض القتل يمكن أن يتعارض بشكل كبير مع حرية الوجدان والحق في إظهار الدين أو العقيدة، وقد تم الاعتراف بهذا الحق من قبل العديد من الدول في قوانينها لذلك لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً على أساس طبيعة معتقداتهم الدينية أو غير الدينية التي تمنعهم من القيام بالخدمة العسكرية الإجبارية⁽²⁰⁸⁾.

(205) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274.

(206) – أنظر: محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(207) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 274، 313.

(208) – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، ص 273-274.

كما رأت هذه اللجنة أنه يجوز للدول الأطراف بموجب المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، المطالبة بخدمة ذات طابع عسكري، وخدمة وطنية بديلة في حالة الإستنكاف الضميري على ألا تنطوي هذه الخدمة على تمييز⁽²⁰⁹⁾.

4- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981م:

نظرا لتعدد الموضوع الذي تعالجه المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وللإعتبارات السياسية اللصيقة به لم يصبح محلا لإتفاقية دولية حتى الآن، وبعد 20 سنة من مناقشات وكفاح وعمل شاق تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بدون تصويت عام 1981م إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد⁽²¹⁰⁾، بموجب قرارها 55/36⁽²¹¹⁾، ونشرته في 25 نوفمبر 1981م⁽²¹²⁾.

وقد أشارت ديباجة الإعلان على تشجيع الاحترام العالمي لحقوق الإنسان وحياته الأساسية للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو الدين، ذلك أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان جميعها تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون والحق في حرية التفكير والدين والمعتقد، وأن إهمال وانتهاك هذا الحق قد جلب على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا وآلاما بالغة، حيث يتخذ هذا الحق كوسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، ويؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب، وأنه من الواجب احترام الحق في حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة كاملة، مع تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين أو المعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام هذا الحق لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها التي لها صلة بهذا الموضوع، وكذا أغراض ومبادئ هذا الإعلان إذ تؤمن بأن هذا الحق يجب أن يسهم في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة والصداقة بين الشعوب والقضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري. وقد تضمن هذا الإعلان 8 مواد⁽²¹³⁾.

وقد جاء في المادة الأولى منه:

- 1- « لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر، والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهاً أو سراً.
- 2- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

(209) - لمزيد من المعلومات حول الخدمة البديلة أنظر:

- أمير فرج يوسف، موسوعة حقوق الإنسان - طبقاً لأحدث الإتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة من الأمم المتحدة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص334-338.

(210) - "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، ص1، متوفر بالموقع: www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

(211) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

(212) - سعاد الشرفاوي، المرجع السابق، ص 31.

(213) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 32.

3- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما يفرضه القانون في حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية».

كما تنص المادة الثانية على أن:

« **1-** لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أية دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

2- في مصطلح هذا الإعلان، تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، أي ميز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

- أما المادة السادسة (06) من الإعلان فقد بينت الحريات التي يشملها الإعلان وتتعلق بحرية العقيدة والعبادة وقد جاء فيها:

« وفقا للمادة (01) من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة (03) من المادة المذكورة يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد -فيما يشمل- الحريات الآتية-

1- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما وإقامة وصيانة أماكنهم لهذه الأغراض.

2- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

3- حرية واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

4- حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

5- حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

6- حرية إلتماس مساهمات طوعية، مالية وغير مالية من الأفراد والمؤسسات.

7- حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة لهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

8- حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقا لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

9- حرية إقامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي».

ونشير إلى أن الإعلان نص في مادته (03) بأن التمييز على أساس الدين أو المعتقد يشكل إهانة للكرامة الإنسانية وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان

والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان بوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسليمة بين الأمم⁽²¹⁴⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أنه ومع افتقار هذا الإعلان إلى الطبيعة الإلزامية إذ لا يتضمن النص على آلية للإشراف في تنفيذه إلا أنه ما زال يعتبر أهم تقنين معاصر لمبدأ حرية الدين أو المعتقد⁽²¹⁵⁾.

5- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 20 نوفمبر 1989م اتفاقية حقوق الطفل بقرارها 25/44، ودخلت حيز التنفيذ في 02 سبتمبر 1990م، وقد صادقت على الاتفاقية 191 دولة مع إبداء العديد من الدول التحفظات، وتعد هذه الاتفاقية أكثر اتفاقيات حقوق الإنسان انضماماً حيث انضمت إليها كل دول العالم باستثناء دولتين هما الصومال والولايات المتحدة الأمريكية، ويعد إبرام الاتفاقية خطوة هامة نحو حماية حقوق الطفل⁽²¹⁶⁾.

وتضم الاتفاقية مقدمة و 54 مادة مقسمة إلى ثلاث أجزاء:

وقد نصت المادة 14 من الاتفاقية على:

«1- تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين.

2- تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين وكذلك، تبعاً للحالة، الأوصياء الشرعيين عليه في توجيهه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة.

3- لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون واللازمة لحماية السلامة العامة والنظام أو الصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين»⁽²¹⁷⁾.

وخلاصة القول أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يتيح للطفل الحق في اعتناق أي دين أو تغيير دينه لأي دين آخر، وفي نفس الوقت لا يهدر حق الآباء والأوصياء القانونيين في توجيه أطفالهم خاصة في مرحلة ما قبل 18 سنة، بشرط أن يمارس الطفل حقه في اعتناق أي دين وممارسة شعائره الدينية وطوقه في حدود القانون، وما وضعه من قيود لصالح النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو السلامة العامة، وهي قيود ترد على جميع الأنشطة الإنسانية في إطار أي مجتمع منظم في العالم. ونظراً لأن نص المادة 14 من الاتفاقية يخالف الشريعة الإسلامية فقد تحفظت الدول الإسلامية عليه عند التصديق على هذه الاتفاقية باعتبار ذلك واجبا عليها⁽²¹⁸⁾.

(214) – أنظر بقية مواد الإعلان 4، 5، 7، 8 في : محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(215) – "حرية الدين أو المعتقد"، المرجع السابق، ص 2.

(216) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004، ص 69، 72.

(217) – لنص الاتفاقية كاملاً أنظر قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989.

(218) – منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 116.

وعلى سبيل المثال تصديق الجزائر على هذه الاتفاقية جاء مرتبطا بتصريحات تفسيرية أوردتها بشأن العديد من المواد فبالنسبة للتصريح التفسيري بشأن المادة 2/1/14 من الاتفاقية نجد أن الحكومة الجزائرية تصرح بأنها تفسر هذه الفقرات آخذة في الاعتبار الأسس الرئيسية للنظام القانوني الجزائري، وعلى وجه الخصوص الدستور الجزائري، الذي ينص في مادته الثانية على «أن الإسلام دين الدولة» وينص في مادته 35 على أنه: «لا مساس بحرية المعتقد وحرمة الرأي»، وكذلك القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 جوان 1948م والمتضمن قانون الأسرة والذي ينص في مادته (62) على ضرورة تربية الولد على دين أبيه⁽²¹⁹⁾.

هذا وقد دعت المادة الثلاثون (30) من الاتفاقية على ضرورة احترام حق الطفل المنتمي إلى المجموعات والأقليات الإثنية أو الدينية أو اللغوية أو السكان الأصليين في التمتع بممارسة مظاهر ثقافته واستعمال لغته والقيام بشعائره الدينية وفي هذا تشجيع على تأسيس المعاهد التعليمية الخاصة التي تتيح لأطفال هذه الطوائف والأقليات ممارسة حقهم السابق بحيث تحل هذه المعاهد محل المعاهد النظامية التي تقيمها الدولة، بما يمكن الأطفال من التمتع بممارسة معالم ثقافتهم المختلفة⁽²²⁰⁾.

ونشير إلى أن إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981م قد تناول هذا الحق للطفل والخاص بحرية الدين أو المعتقد في مادته الخامسة (4/3/1/5)⁽²²¹⁾.

ثانيا: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في المواثيق الإقليمية

لقد اهتمت المنظمات الإقليمية بحقوق الإنسان لذا صدر عنها مواثيق واتفاقيات إقليمية تعترف فيها بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وقد عالجت هذه المواثيق والاتفاقيات الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وسنتطرق إلى ذلك فيما يلي:

1-الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية لعام 1950م:

وقعت دول مجلس أوروبا في 04 نوفمبر 1950م على الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية، ودخلت حيز التنفيذ في 03 سبتمبر 1953م، وانضم إلى الاتفاقية جميع الدول الأعضاء في مجلس أوروبا، وتتكون الاتفاقية من مقدمة و59 مادة، بالإضافة إلى عدة بروتوكولات مضافة للاتفاقية⁽²²²⁾.

(219) – عمار رزيق، المرجع السابق، ص 86.

(220) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 152.

(221) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 33.

(222) – فاطمة شحاتة أحمد زيدان، المرجع السابق، ص 33-34.

وقد نصت على حرية الدين أو المعتقد المادة التاسعة (09) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان حيث جرى نصها على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة، هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو بالاجتماع مع الآخرين بصفة علنية، أو في نطاق خاص.

2- تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانتها أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحياتهم».

يتضح من خلال الفقرة الأولى لهذه المادة أن هذا الحق العام "حق الاعتقاد" يحمي الخصوصية الذاتية للفرد في مجال الاعتقاد الشخصي والإيمان الديني أمام أية محاولة للتقييد والحد، إذ يعتبر المشرع الأوروبي أن الحرية الدينية "أحد العناصر الهامة المساعدة على تشكيل هوية المؤمنين ومفاهيمهم عن الحياة"⁽²²³⁾.

لكن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان وإن لم تنص على تقييد حرية الدين أو المعتقد، إلا أنها في فقرتها الثانية من ذات المادة (9) أخضعت حرية إعلان الدين لمجموعة من القيود.

ونلاحظ أن هذه المادة جاءت تكريسا للعلمانية السائدة في أوروبا، وهذا راجع للخلفية التاريخية للحياة الأوروبية التي عانت من ويلات الكنيسة وتدخل رجال الدين في الحياة العامة بجميع مجالاتها وما نتج عن ذلك من ظلم وبطش مما أدى إلى اندفاع المجتمعات الأوروبية للتخلص من هذا الوضع وكسر هذه القيود سواء كانت دينية، أو أخلاقية، أو غير ذلك، والاتفاق على نقل فكرة العلمانية من النظرية إلى الجانب الواقعي التنظيمي المرتبط بالجزاء المفروض على كل شخص يخالف أحكام هذه الاتفاقية⁽²²⁴⁾.

2- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م:

صدرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في سان خوسيه في 1969/11/02م في إطار منظمة الدول الأمريكية ودخلت حيز التنفيذ في 18 يوليو 1978م وهي ملزمة فقط للدول الأطراف وتتألف الاتفاقية من مقدمة و 82 مادة.

ولقد تعرضت المادة 12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لحرية الضمير والدين والمعتقد حيث نصت على أن:

«1- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه، أو معتقداته ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين سرا وعلانية.

(223) - Frédéric Sudre, op. cit, p. 510

(224) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 102.

2- لا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقداته أو في تغييرهما.

3- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين أو حرياتهم.

4- للآباء والأوصياء حسبما يكون الحال، الحق في أن يوفرُوا لأولادهم أو القاصر من الخاضعين لوصايتهم تربية دينية وأخلاقية وفقا لقناعتهم الخاصة».

3- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:

تمت المصادقة على الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في القمة المنعقدة بالعاصمة الكينية نيروبي سنة 1981م، بعد مناقشات واسعة داخل المنظمة، ودخل الميثاق حيز التنفيذ في 21 أكتوبر 1986م بعد أن وافق عليه أكثر من نصف الدول الأعضاء في منظمة الوحدة الإفريقية، ويتكون الميثاق من ديباجة و68 مادة.

وقد أكد الميثاق على ضرورة إزالة كافة أشكال التفرقة ولاسيما تلك القائمة على أساس الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، وواجب النهوض بحقوق وحريات الإنسان والشعوب وتوفير الحماية اللازمة لذلك، كما أكد الميثاق على التمسك بكافة المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي أقرتها المنظمة⁽²²⁵⁾.

ولقد حرص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان على التأكيد على حق الشعوب الإفريقية في حرية العقيدة وممارسة الشعائر، حيث نصت المادة الثامنة من الميثاق على أن: «حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام».

4- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م:

لقد كان أول مشروع لميثاق حقوق الإنسان في العالم العربي في 1971م، وقد تم عرضه على الدول لإبداء تعليقاتها بشأنه، وبالفعل وبعد تلقي تعليقات 8 دول، قامت اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان بإعداد مشروع جديد للميثاق في 1985م، والذي أخذ بعين الاعتبار الملاحظات والتعليقات التي أرسلتها الـ 8 دول المشار إليها، لكن مجلس الجامعة رفض هذه النسخة الجديدة للمشروع، وظهر مشروع جديد تم تحضيره في القاهرة في 1993م من قبل اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان لكن الغريب هو أن المشروع "أعاد حرفيا" الديباجة. والـ 39 مادة الواردة من ذي قبل في مشروع 1985م،

(225) - خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 89.

كل ما حدث هو تغيير ترتيبها وإضافة 4 مواد جديدة إليها (هي المواد: 40، 41، 42 و 43)، وهذه المرة قام مجلس الجامعة العربية بتبني هذا المشروع في 15 سبتمبر 1994م⁽²²⁶⁾.

- لكن ما حدث هو أن مشروع 15 سبتمبر 1994م لم توقع عليه سوى دولة واحدة وهي العراق (لكنها لم تصادق عليه)، كما لم تنضم إليه أي دولة عربية، لذا قامت اللجنة العربية الدائمة (وهي المؤهل الوحيد فيما يتعلق بمشروعات حقوق الإنسان) خلال دورتيها الاستثنائيتين (جوان وأكتوبر 2003م) "بعصرنة" الميثاق حتى يصبح أكثر إقناعاً للدول العربية، وبرأي الأستاذ نبيل معماري، فإن هذه العصرنة تعد تراجعاً إلى الوراء مقارنة بما كان عليه مشروع 1994م (يعتبر مشروع 2003م هو نسخة جديدة لمشروع 1994م). لذا يبدو أن نسخة 2003م قد لا تكون أكثر إقناعاً من ميثاق 1994م، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن رفض المصادقة على مشروع 1994م قد برر من قبل عديد من الدول العربية مثل: (الإمارات العربية، البحرين، عمان، السعودية، الكويت، اليمن، السودان) بارتباطها بالشرعية الإسلامية، ومن ثمة فإنه بتبني إعلان دكا (1983م) وإعلان القاهرة (1990م) حول حقوق الإنسان في الإسلام، حصلت هذه الدول على مبرر جديد لرفض الميثاق في صورته المعاصرة (2003م)⁽²²⁷⁾.

وبعد مناقشات مستفيضة مع عدد من الخبراء العرب، وعبر لجان جامعة الدول العربية تم إقرار الميثاق العربي لحقوق الإنسان في القمة العربية الـ 16 المنعقدة بتونس في قرارها رقم 270 المؤرخ في 23 ماي 2004م، وقد دخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في نفس تاريخ إقراره (2004/5/23م) بعد أن صادفت عليه 7 دول (هي الأردن، لبنان، البحرين، سوريا، فلسطين، ليبيا، ودولة الإمارات) ويعد الميثاق العربي في صيغته الجديدة لعام 2004م أكثر تقدماً من صيغة مشروع 1994م إلا أن المفوضية السامية لحقوق الإنسان تحفظت عليه في بيان لها صدر يوم 30 جانفي 2008م بسبب الإشارة الخاصة بالصهيونية⁽²²⁸⁾.

يحتوي هذا الميثاق على 53 مادة وجاءت ديباجته مؤكدة على خصوصية حقوق الإنسان في الوطن العربي باعتباره مهد الديانات، وموطن الحضارات كما أشارت إلى أن احترام حقوق الإنسان معيار أصالة المجتمع وأدانت العنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكاً لحقوق الإنسان، كما أبرزت أهمية ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي لحقوق الإنسان، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام⁽²²⁹⁾.

(226) – Lique des Etats Arabes/ Le Caire, 15 September 1994, in Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droit.shumains.Org/biblio/TEXTArab.doc>

(227) – Nabil Maamari, «Les droits de l’homme dans le cadre régionale Arabe », dans le cite : www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/maamari.pdf

(228) - عبد القادر أنيس، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوقع بالموقع: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

(229) – عبد الكريم عوض خليفة، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص 153.

- وقد نص الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته 30 إذ جاء فيها: «1- لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ.

2- لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

3- للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا»

- ويتضح من خلال هذه المادة أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان كفل حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية وقد جاءت صياغة هذه المادة قريبة من صياغة المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مع اختلاف في عدم إيراد الميثاق للفقرة الثانية الواردة في العهد، وكذا إكتفى في الفقرة الأولى منه بإقرار حرية الفكر والعقيدة والدين، ولعل السبب في ذلك أن مفهوم الحرية الدينية في الدول العربية يختلف عنه في الدول الغربية.

- كما نصت المادة 25 من الميثاق على أنه "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى الأقليات من التمتع بثقافتها، واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق".

والملاحظة أن محتوى هذه المادة لا يختلف عن محتوى المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ويكون بذلك الميثاق العربي لحقوق الإنسان قد أقر للأقليات التمتع بحرية ممارسة شعائرها الدينية وفقا للقانون.

5- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990م:

لقد تم إجازة هذا الإعلان في المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية المنعقد في القاهرة في الفترة من 31 جويلية- 4 أوت 1990م، وقد جاء في ديباجته أن الموافقة على إصدار ذلك الإعلان الذي يمثل إرشادات عامة للدول الأعضاء في مجال حقوق الإنسان، هي تأكيداً للدور الحضاري والتاريخي للأمة الإسلامية التي أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة، تهدف إلى تأكيد حرية الإنسان وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتفق مع الشريعة الإسلامية، والإيمان بأن الحقوق والحريات في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد تعطيلها أو خرقها أو تجاهلها، وأصبحت رعايتها عبادة وإهمالها والعدوان عليها منكراً في الدين(230).

(230) – محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص

وقد نص هذا الإعلان عن عدم التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني، وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى⁽²³¹⁾، كما جاء في المادة العاشرة منه أن: «الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد»، ويتضح أن هذه المادة تتعلق بحرية الاعتقاد فلا يجوز إكراه أي إنسان على اعتناق فكر أو دين ما حتى لو كان دين الإسلام، وفي الوقت نفسه من حق كل إنسان أن يعتنق ما يشاء من فكر أو دين مع الأخذ بعين الاعتبار الأحكام الإسلامية التي لا تجيز للمسلم أن يترك دينه، وإلا اعتبر مرتداً، وفي هذا الخصوص تختلف القواعد الإسلامية عن اتفاقيات حقوق الإنسان.

لكن هذه المادة جاءت غامضة في صياغتها، ذلك أنه قد يفهم منها أنها تمنع فقط ممارسة الإكراه على المسلم لتغيير دينه حيث نصت على أن الإسلام دين الفطرة ثم عادت لتمنع حمل الإنسان على تغيير دينه بمعنى الإسلام، لذلك كان من الأفضل أن تكون صياغة المادة كالآتي: «لكل إنسان حرية الاعتقاد والعبادة دون إكراه». ولا يوجد في هذا النص المقترح أي تعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية التي تحظر على المسلم ترك دينه، ذلك لأنه من المعلوم أن حرية الاعتقاد في الإسلام لا تعني حرية الارتداد⁽²³²⁾، كما أن هذا النص المقترح فيه تكريس لحرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية التي تم إغفالها في نص المادة العاشرة من الإعلان، والتي غالباً ما تثار الإشكاليات حولها.

الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية

يعتبر دستور الدولة هو قانونها الأسمى الذي يوضح شكل الدولة، وهيكلها، ونظام الحكم فيها، والسلطات العامة، واختصاصاتها، وحقوق الأفراد، وحررياتهم الأساسية، والضمانات الدستورية لهذه الحقوق وتلك الحريات، فهو بذلك الوثيقة الأساسية التي تلتزم بها، وتعمل على أساسها كافة السلطات في الدولة، التشريعية والقضائية، والتنفيذية، وهذا السمو للدستور جاء نتيجة لطريقة وضعه، وإجراءات تعديله لذلك لا يجوز للمشرع الوطني أن يخالف أحكام الدستور في نصوص القوانين، وإذا حدث ذلك قضى بعدم دستوريته، وهي بذلك لا معنى لها⁽²³³⁾.

ونظراً لكون حرية الدين أو المعتقد أعلى القيم المرتبطة بشخص الإنسان، فكان من المؤكد أن يكون مكانها الطبيعي صلب الدساتير، وهو ما درجت عليه الدول باختلاف نظمها وقد استفادت هذه الحرية من موقعها في صلب الدساتير أن انسحبت عليها ذات الحماية التي تؤمن بها الشعوب لمواثيقها الدستورية⁽²³⁴⁾.

(231) – المادة (01) من إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.

(232) – وائل أحمد علام، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999، ص 250.

(233) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 45-46.

(234) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية – دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007، ص 49.

وستتعرض فيما يأتي إلى تكريس الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية، وكذا بعض الدساتير الأجنبية.

أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق المكرسة في معظم الدساتير، لذا سنتطرق فيما يلي لدراسة نصوص بعض الدساتير العربية والإسلامية التي ورد فيها النص على هذا الحق.

1- الدستور الجزائري:

تنص المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1989م المعدل عام 1996م على أنه: «لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي»، أي أنه يحق لكل فرد أن يعتنق أي دين أو معتقد، كما له الحق في أن يمارس الشعائر الخاصة بدينه أو معتقده، وذلك لأن العبادة هي من الحقوق والحريات الأساسية⁽²³⁵⁾.

على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الأسس القانونية الرئيسية للنظام القانوني الجزائري وخاصة الدستور الجزائري قبل وبعد تعديله عام 1996م والذي أكد مرة أخرى في مادته الثانية على أن: «الإسلام دين الدولة»، ولنا أن نبحت عن طبيعة الحرية التي استهدفها المشرع الدستوري من خلال إقراره لمبدأ حرية المعتقد في مادته 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م.

ويمكن الإجابة على ذلك من خلال تفحص وثيقة التعديل الدستوري لسنة 1996م⁽²³⁶⁾ حيث ورد في ديباجته في الفقرة الرابعة أن المكونات الأساسية للهوية الثقافية الوطنية هي الإسلام والعروبة والأمازيغية⁽²³⁷⁾ مع إقرار الإسلام دين الدولة في مادته الثانية، أما المادة 3/9 تجعل على عاتق المؤسسات الدستورية واجب عدم الإتيان بتصرفات منافية للخلق الإسلامي وثورة نوفمبر 1954م، في حين تشترط المادة 2/73 التدين بالإسلام ديناً في كل مترشح لرئاسة الجمهورية، بالإضافة إلى المادة 76 المتعلقة باليمين الدستورية، حيث من أولى واجبات رئيس الجمهورية والتي جاء بها على أساس تدريجي للواجبات المقررة في نص اليمين الدستوري احترام الدين الإسلامي. وكذا المادة 4/3/173 المتعلقة بمراجعة الدستور، وإقراره بكيفية صريحة عدم المساس بالإسلام كدين للدولة والعربية كلغة رسمية وطنية.

(235) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 90.

(236) – أنظر المادة 36 والمادة 2 من التعديل الدستوري لعام 1996 تجد أن هناك تناقض.

(237) – كمال شطاب، المرجع السابق، ص 99.

ومن خلال ما تقدم وبالنظر إلى محتوى هذه المواد نجد أن المشرع الدستوري استهدف تدعيم الدين الإسلامي عقيدة وأولويته على حساب الحرية، وهو ما يرتب التزامات على الدولة الجزائرية بوجوب توفير الحماية اللازمة له.

وما يلاحظ في هذا الدستور هو تراجع الحرية الدينية المقررة للأفراد مقارنة بدستور 1963م، ذلك أن المشرع كفل للأفراد حق مزاوله شعائرهم الدينية حسب المادة 04 منه والتي تنص على أن: «الإسلام هو دين الدولة، وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام أرائه، ومعتقداته والممارسة الحرة للشعائر الدينية»⁽²³⁸⁾.

وبذلك نجد أن المادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996م، لم تنص صراحة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولكن ذلك لا يعني أن الجزائر لا تكفل هذه الحرية، وإنما النص على حرية المعتقد تستتبع بالضرورة حرية ممارسة الشعائر الدينية، وما يدل على ذلك صدور الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر، ذلك أنه يجب مراعاة العادات والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، وخصوصياته الثقافية، فلا يجوز في بلد يعتنق الإسلام دينا الدعوة إلى الإلحاد أو إنكار أحكام الدين الإسلامي.

2- الدستور السوري:

لقد حرص الدستور السوري على إقرار حرية العقيدة والعبادة حيث نصت المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م على:

«1- حرية الاعتقاد مضمونه، وتحترم الدولة جميع الأديان.

2- تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام».

3- الدستور اللبناني:

تنص المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م على أن: «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضا للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية».

نلاحظ من خلال هذه المادة أن الدستور اللبناني جعل حرية الاعتقاد مطلقة، ويفسر ذلك بكون لبنان بلد طائفي، وبالتالي فإن حرية العقيدة في لبنان تستتبع حرية الشخص في تغيير دينه أو مذهبه، لذلك فإن قانون 7 جانفي 1951م المتعلق بتغيير وثائق الأحوال الشخصية نص في مادته 41 على: «أن كل طلب يختص بتغيير المذهب أو الدين يوقعه الطالب ويقدمه إلى قلم الأحوال الشخصية في وزارة الداخلية لأجل تصحيح القيد، ويضم إليه شهادة من رئيس المذهب أو الدين الذي يرغب في اعتناقه،

(238) – أنظر المادة 04 من دستور 1963 والمادة 36 من التعديل الدستوري لعام 1996.

فيستدعيه موظف الأحوال الشخصية، ويسأله بحضور شاهدين عما إذا كان يصر على طلبه، فإذا أصر نظم الموظف محضرا بذلك على الطلب نفسه، ثم صحح القيد».

وتكريسا لحرية الاعتقاد يحمي قانون العقوبات حرية ممارسة الشعائر الدينية حيث يفرض عقوبات على كل من يمس بها غير أنه رغم هذا التكريس لحرية المعتقد الديني، وممارسة الشعائر الدينية في لبنان لا بد من الإشارة إلى الآثار السيئة التي يفرضها الواقع الطائفي، حيث يخضع اللبناني في حياته السياسية والاجتماعية لقوانين خاصة تختلف باختلاف الانتماء الطائفي والمذهبي، وهذا الواقع المتناقض أساسا مع الحرية ذاتها، والذي يمنح القوانين المذهبية أولوية في كثير من الأمور الهامة المتعلقة بحياة الفرد يشكل خرقا لمبادئ العدالة والمساواة، ولا ينسجم مع الهدف السامي للحرية الدينية، والتي بدل أن تكون حافز للتقدم تصبح عائقا أمام مسيرة هذا التطور⁽²³⁹⁾.

ولذلك ونتيجة لعيوب النظام الطائفي، وما تعرض له الشعب اللبناني نتيجة الحرب الأهلية، ظهر من يدعو إلى إتباع العلمانية، غير أن رجال الفكر والسياسة والأحزاب اختلفوا في مدى تطبيق فكرة العلمانية، فذهب أغلبهم إلى اتباعها في المجال السياسي فحسب، وإلغاء الطائفية باعتبار ذلك من ضرورات الديمقراطية الصحيحة التي توجب المساواة بين المواطنين في تولي المناصب العامة على أساس الاستحقاق دون تمييز بسبب الدين، ولا احتكار بسبب الانتماء الطائفي⁽²⁴⁰⁾.

4- الدستور الباكستاني:

قرر دستور دولة الباكستان عدم جواز تعارض أي قانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وسرد تحت عنوان المبادئ التي يجب أن تصب في قوانين أهم المبادئ التي يجب أن يقوم عليها النظام الباكستاني من بينها:

حرية اعتناق، وممارسة، ونشر الديانات، والمذاهب الدينية، وتعلمها أو تعليمها، أو إدارة مؤسساتها⁽²⁴¹⁾.

نلاحظ من خلال ما ورد في الدستور الباكستاني فيما يتعلق بعدم جواز تعارض القانون مع أحكام الشريعة الإسلامية، وفي الوقت ذاته حرية اعتناق الديانات أنه يجوز التحول إلى دين آخر بشرط أن لا يكون في ذلك ردة، ذلك أن هذه الأخيرة تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وهي تكون بالنسبة للمسلم فقط، لأن غير المسلم لا يعتبر مرتد إذا بدل دينه.

5- الدستور المصري:

صدر الدستور المصري الحالي في 28 سبتمبر 1971م، وتضمن حقوق وحرريات المواطنين، ومن بينها المساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التمييز، أو التفرقة العنصرية⁽²⁴²⁾، وقد تناولت المادة

(239) – عيسى بيرم، المرجع السابق، ص 317-318.

(240) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 178.

(241) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 54.

46 منه مبدأ حرية العقيدة، وممارسة الشعائر الدينية، وقد نصت على: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية».

ويلاحظ تواتر الدساتير المصرية المتعاقبة على النص على كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، منذ أول دستور مصري (1923م) حيث نصت مادته (12) على أن حرية العقيدة مطلقة، أما المادة (13) منه نصت على أن الدولة تحمي حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في مصر على ألا يخل ذلك بالنظام العام والآداب.

وينتضح من نص المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م أن المشرع اعترف بالحرية الدينية لجميع المصريين مسلمين وغير مسلمين، وهذه الحرية تشمل حرية الاجتماع لممارسة الشعائر الدينية كالمناسبات الدينية مثل الأعياد⁽²⁴³⁾.

غير أن هذا النص يثير التساؤل، فهل خلو دستور 1971م من النص على الضوابط المفروضة على حرية ممارسة العبادات يعني إطلاق هذه الحرية شأنها شأن حرية الاعتقاد؟.

لقد عرض هذا التساؤل على المحكمة الدستورية العليا، وتضمنت إجابتها تحديد المقصود بحرية الاعتقاد من جهة والمقصود بحرية ممارسة الشعائر الدينية من جهة أخرى وكان ذلك بمناسبة الطعن على القرار بقانون رقم 263 لسنة 1960م والمتعلق بحل المحافل البهائية، ووقف نشاطها، وتتلخص وقائع هذه القضية في صدور قرار بقانون (المشار إليه سابقاً) بحل المحافل البهائية وذلك نتيجة إنكارهم لمبادئ الإسلام ونقدهم سائر الأديان السماوية، حيث قام البهائيون بوضع شريعة خاصة بهم تخالف أحكام الإسلام في الصوم والصلاة، ونظام الأسرة، كما أنكروا أن محمداً (ص) هو خاتم النبيين وادعوا النبوة، وادعوا أنهم رسل يوحى إليهم من الله عز وجل⁽²⁴⁴⁾.

ويمكن أن نستخلص من حكم المحكمة العليا عدة مبادئ منها أن حرية الاعتقاد المطلقة والمكفولة دستورياً ودينياً حسب تعديل المادة (2) من الدستور في ماي 1980م هي العقائد السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، والإسلام)، وانتهت المحكمة إلى اعتبار البهائية ليست دين سماوي معترف به، وعليه لا يكفل الدستور هذه الحرية، كما لا يكفل حرية ممارسة شعائرها، أما من حيث ممارسة الشعائر الدينية فقد فسرت المحكمة نص المادة (46) بمقارنته مع النصوص المماثلة له في الدساتير السابقة، حيث أن هذا النص يطلق حرية ممارسة الشعائر الدينية في حين النصوص السابقة تقيدها بما لا يخل بالنظام العام أو الآداب العامة⁽²⁴⁵⁾، بأن هذا الإغفال لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة ممارسة الشعائر الدينية حتى ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب، حيث أن المشرع اعتبر أنه حتى وإن لم يتم

(242) – قدرى عبد الفتاح الشهاوى، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى)، ص 579.

(243) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(244) – عبد الحفيظ الشيمي، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى)، ص 282.

(245) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع نفسه، ص 283.

النص على هذا القيد صراحة، فهو أمر بديهي، وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن أغفل النص عليه⁽²⁴⁶⁾ وقد انتهت المحكمة إلى أن القرار الذي نص على حل المحافل البهائية لا يتعارض مع الدستور وخاصة في مادته (46).

وهكذا وضعت المحكمة الدستورية العليا تنظيم لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، فبالنسبة للأولى كفلت في إطار الشرائع السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، واليهودية)، أما بالنسبة للحرية الثانية فقد وضعت على عاتق المشرع ضرورة التوفيق بين ممارسة هذه الحرية من جهة وبين مبادئ دستورية أخرى كالنظام العام، والآداب العامة، وحقوق الآخرين من جهة أخرى⁽²⁴⁷⁾.

كما يجب الإشارة إلى أن المشرع الدستوري أقر في المادة (19) منه أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام⁽²⁴⁸⁾، مما يدل على أن المشرع وضع آلية فعالة لرعاية الحرية الدينية⁽²⁴⁹⁾. كما أنه من ناحية أخرى يحترم الطوائف غير الإسلامية ويتجلى ذلك في خضوع غير المسلمين لشرائعهم الخاصة بهم في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية⁽²⁵⁰⁾.

6- الدستور الأردني:

لقد كفل دستور المملكة الأردنية الصادر عام 1952م في المادة (14) منه حماية الدولة لحرية ممارسة شعائر الأديان، والعقائد الموجودة في الأردن وذلك طبقاً للعادات المرعية في هذه الدولة، إذا لم تكن متعارضة مع النظام العام والآداب⁽²⁵¹⁾، حيث نصت المادة 14 على أن: «تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب».

وحرية ممارسة الشعائر الدينية مثلها مثل باقي الحقوق والحريات التي ورد النص عليها في الدستور الأردني ليست مطلقة وإنما مقيدة بعدم الإخلال بالنظام العام والآداب العامة، غير أن ما نص عليه الدستور الأردني بأن «دين الدولة الإسلام» والذي يعتبر دين الأغلبية للشعب، لا ينقص من الاحترام الواجب للأديان الأخرى الموجودة في الأردن، حيث يبقى أصحاب هذه الأديان يتمتعون بحريتهم في الاعتقاد والعبادة شريطة عدم مخالفتها للنظام العام للدولة الأردنية.

وتفعيلاً لهذه الحرية المكرسة في الدستور، فقد نص قانون العقوبات الأردني على حمايتها وفرض عقوبات على كل من يعتدي على حرية ممارسة الشعائر الدينية⁽²⁵²⁾.

7- الدستور العراقي:

(246) – محمد السعيد عيدا الفتاح، المرجع السابق، ص 142.

(247) – عبد الحفيظ الشيمي، المرجع السابق، ص 284-285.

(248) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(249) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 111.

(250) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(251) – هاني سليمان الطعيمات، "مركز الأجانب دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي"، في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 25، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، العدد 2، 1998، ص 335.

(252) – علي محمد صالح الدباس وعلي عليان محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 109.

لقد تضمن الدستور العراقي الصادر في 1970/07/16م النص على حرية العقيدة والعبادة⁽²⁵³⁾، فجاءت المادة 25 تكراراً لما سبقها من أحكام واردة في الدساتير العراقية بدءاً من دستور 1925م حيث كفلت حرية الأديان وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين وألا ينافي الآداب والنظام العام.

كما أن مشروع دستور جمهورية العراق لعام 1990م لم يقدم أي جديد حيث قضت المادة 62 منه بكفالة حرية الأديان، وممارسة الشعائر الدينية، على ألا يتعارض ذلك مع أحكام الدستور والقوانين، وألا يتنافى مع المصلحة العامة والنظام العام والآداب⁽²⁵⁴⁾.

ونشير إلى أن المادة 7/أ من قانون إدارة الدولة العراقية للمرحلة الانتقالية تنص على أن: «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»⁽²⁵⁵⁾، أما الدستور العراقي الحالي لعام 2005م فقد نص على حرية ممارسة الشعائر الدينية في مادته (43) إذ جاء فيها:

«أولاً: - أتباع كل دين أو مذهب أحرار في:

أ- ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية.

ب- إدارة الأوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون.

ثانياً: - تكفل الدولة حرية العبادة وحماية أماكنها»⁽²⁵⁶⁾.

ويلاحظ أن هذه المادة قد كفلت حرية ممارسة الشعائر الدينية لأتباع كل الديانات والمذاهب، كما نصت على حماية أماكن العبادة. غير أن هذه المادة لم تورد أي قيد على هذه الحرية بالمقارنة مع الدساتير السابقة، واكتف المشرع الدستوري بالتأكيد على دور القانون في تنظيم الحقوق والحريات في المادة 46 التي جاء فيها: «لا يكون تقييد ممارسة أي من الحقوق والحريات الواردة في هذا الدستور أو تحديدها إلا بقانون أو بناءً عليه، على أن لا يمس ذلك التحديد والتقييد جوهر الحق والحرية». ويتبين من هذه المادة كذلك أن المشرع الدستوري العراقي لم يحدد القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ويكون بذلك قد أعطى سلطة واسعة للمشرع الوطني لضبط وتحديد هذه القيود بما يتماشى مع المجتمع العراقي. وهذا من شأنه أن يطرح مسألة التوسع في فرض هذه القيود.

(253) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 52.

(254) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 113.

(255) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 318.

(256) - ونشير إلى أن المادة 42 من دستور 2005م العراقي نصت على أن: "لكل فرد حرية الفكر والضمير والعقيدة"، أما المادة 41 منه فقد جاء فيها أن "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم، وينظم ذلك بقانون".

وما يمكن قوله هو أن المشرع الدستوري العراقي قد ضمن إلزامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال النص عليه في صلب الدستور، وهنا يأتي دور القضاء باعتباره حامي الحقوق والحريات حتى يتمكن الأفراد من التمتع بها لكن غياب الاستقرار السياسي ومن خلاله الأمني جعل هذه الحقوق والحريات خالية من محتواها، لذلك على الشعب العراقي أن يلعب دوره باعتباره الضمانة الحقيقية لتجسيد هذه الحقوق والحريات على أرض الواقع، ولعل ما فعلته الشعوب الغربية لتحقيق التمتع بحقوقها وحرياتها خير برهان على ذلك⁽²⁵⁷⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية

سنحاول فيما يلي التطرق إلى نصوص بعض الدساتير الأجنبية التي كرست الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

1- دستور الولايات المتحدة الأمريكية:

يمنح الدستور الأمريكي حماية للممارسات الدينية بوجه عام، وقد ورد ذلك في ما يسمى ببند حرية ممارسة الشعائر الدينية، وحظر إقامة دين رسمي للدولة في التعديل الأول للدستور وقد سن هذا التعديل الذي يضمن أيضاً حرية التعبير والتجمع في عام 1791م مع التعديلات التسعة الأخرى التي تتألف منها وثيقة الحقوق⁽²⁵⁸⁾، وجاء في هذا التعديل أنه: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته، أو يحد من حرية الكلام أو الصحافة. أو من حق الناس في الاجتماع سلمياً. وفي مطالبة الحكومة بإنصافهم من الإجحاف».

وجاء في توضيح بيلتاسون رئيس المجلس الأمريكي للتربية لنص هذا التعديل أنه: "قامت دول عديدة بإعلان أحد الأديان ديناً (رسمياً) معتمد للبلاد، ودعمته بأموال الحكومة لكن هذا التعديل يمنع الكونغرس من إقامة دين ما أو اعتماده رسمياً في الولايات المتحدة، وقد فسر على أنه يمنع تأييد الحكومة أو دعمها للمعتقدات الدينية، وبالإضافة إلى ذلك لا يجوز للكونغرس إقرار قوانين تحد من العبادة، وحرية الكلام والصحافة، كما لا يحق للكونغرس منع الناس من مطالبة الحكومة برفع الجور الذي يلحقهم من معاملتها غير المنصفة وقد فسرت المحكمة العليا التعديل الرابع عشر على أنه يعني تطبيق التعديل الأول على الولايات فضلاً عن الحكومة الفدرالية، وجميع الحقوق التي يوفر لها هذا التعديل حماية لها حدود، فضمن حرية العبادة مثلاً لا يعني أن على الحكومة السماح بجميع الممارسات الدينية، ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر كان بعض أعضاء طائفة «المورمون» يعتقدون أنه من

(257) – علي عبد الرزاق الزبيدي وحسان محمد شفيق، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 68-69.

(258) – Brain J, "The Démographis of Faith" U. S Département of State/ August 2008/ Volume 13/ November 8, p.13, In : <http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html>.

واجب الرجل الدينية أن يكون له أكثر من زوجة واحدة، وقد قضت المحكمة العليا بأن على أعضاء هذه الطائفة أن ينصاعوا للقوانين التي تحرم تلك الممارسة»⁽²⁵⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن صائغو نص التعديل الأول – وبخاصة جيمس ماديسون- كانوا واعين لحقيقة كون الاختلافات الدينية في أوروبا قادت إلى قرون من النزاعات العنيفة، كما عارضوا أيضا السياسات التي اتبعتها بعض الولايات الأمريكية في ذلك الوقت لفرض قيود على طوائف دينية معينة لصالح كنائس تقرأها أو توافق عليها الولاية، وكان ماديسون بشكل خاص يعتقد أن وضع القيود على حرية العبادة، وجهود الحكومة لإيجاد تماثل ديني ينتهكان حقوقا فردية أساسية، وحسب ماديسون يمكن للمعتقد الديني أن يزدهر بشكل أفضل في بيئة تحمي فيها الحكومة الحرية الدينية، ولكنها لا تدعم المؤسسات الدينية، ويشكل هذان الهدفان أساس بنود التعديل الأول المتعلق بالدين، ورغم ذلك كان هناك اختلاف مهم حول المعنى الدقيق لهذا التعديل، وكانت النتيجة أنه تم ترك الأمر إلى حد كبير للمحاكم لكي تحدد المعنى الدقيق للنص الخاص بـ «إقامة دين وحرية ممارسة الدين»⁽²⁶⁰⁾.

إن الاختلاف المتعلق بحرية الممارسة الدينية شكل جدال كبير، في حين أن المحاكم كانت تقرر باستمرار أن البند يحمي جميع المعتقدات الدينية، إلا أنها تعاملت مع الممارسات والنشاطات بشكل مختلف، وبشكل عام أيدت المحاكم باستمرار أن التعديل الأول لا يعطي للناس المنتمين إلى أي دين حرية مطلقة لتجاهل القانون، غير أن بعض الأحكام منحت استثناءات خاصة لمجموعات دينية من بينها أقليات دينية فعلى سبيل المثال أيدت المحكمة العليا الأمريكية في عام 1943م حق شهود يهوه برفض المشاركة في الاحتفالات الإلزامية لتحية العلم على أساس معتقداتهم الدينية⁽²⁶¹⁾.

وفي الحقيقة فإن كفالة هذا التعديل لحرية ممارسة الشعائر الدينية هي جزء من كفالة حرية الرأي والتعبير، وذلك تماشيا مع مبدأ فصل الدين عن الدولة، وكما يحرص الدستور الأمريكي على حماية هذه الحرية فإن المحكمة العليا كذلك وسعت من نطاق الحرية الدينية⁽²⁶²⁾، حيث أدخلت في معناها بالإضافة إلى حرية العقيدة والعبادة، حرية الدعاية الدينية ففي عام 1938م أصدرت حكما ببطلان قرار إداري يمنع توزيع منشورات دينية تبشيرية من دون إذن سابق، وفي عام 1948م قضت المحكمة بجواز استخدام مكبرات الصوت، والقول بعدم استخدامها إلا بموافقة سابقة من الإدارة هو إجراء مخالف للقانون، وأكدت أن الجهة الإدارية لا تملك سوى تنظيم الساعات التي تستخدم فيها تلك المكبرات، ومكان استخدامها، ومدى ارتفاع صوتها⁽²⁶³⁾.

كما أن المحكمة في أحد أحكامها بصدد الدين. قالت أنها «أمة متدينة» وأنها تكفل حرية العبادة بالشكل الذي يختاره الأفراد، والملاحظ أن هذه الحماية المقررة لحرية الدين وممارسته ليست موجهة

(259) – الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987، ص 45.

(260) – Brain J, Op. Cit, p.13.

(261) – Idem, p.13- 14.

(262) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55- 56.

(263) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

للعقائد الدينية في مضمونها، بقدر ما هي موجهة لحرية الأفراد في الاعتقاد، وهذه الحماية لحرية الاعتقاد يخرج عنها الدين تطبيقاً لمبدأ العلمانية، وهكذا نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية تحمي جميع المعتقدات الدينية من السخرية منها غير أنها لا تملك حماية المعتقدات والأديان من حرية الرأي والصحافة ذلك أن المقصود بالحماية حرية الأفراد، وليس الدين في حد ذاته⁽²⁶⁴⁾ ولذلك لا توجد حماية بنفس المستوى للدين في مواجهة حرية الرأي والتعبير، وعلى هذا الأساس لم تسمح المحكمة العليا عام 1952م بإخضاع عرض فلم سينمائي لموافقة الرقيب الذي يمكن أن يرفض عرض الفلم متى عده خارقاً للمعتقدات الدينية⁽²⁶⁵⁾.

2- الدستور الفرنسي:

إن مقدمة الدستور الفرنسي لسنة (1958م) تبين أن الشعب الفرنسي يعلن رسمياً ارتباطه بحقوق الإنسان، وكذا مبادئ السيادة الوطنية مثلما حددها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م، والذي أكدته وأتمته ديباجة دستور (1946م)، ويرجع هذا الحكم إلى أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي، ومقدمة دستور 1946م أصبحتا جزءاً لا يتجزأ من دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م⁽²⁶⁶⁾.

وقد نصت المادة العاشرة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن (1789م) على أنه: «لا يتعرض أحد للإزعاج بسبب آرائه حتى الدينية، بشرط أن التعبير عنها لا يخل بالأمن العمومي الذي حدده القانون».

أما مقدمة دستور 1946م، فقد منعت الإضرار بأي شخص في عمله بسبب مبادئه أو آرائه أو معتقداته⁽²⁶⁷⁾.

بالإضافة إلى أن دستور الجمهورية الخامسة لسنة 1958م، أعلن بوضوح في مادته الأولى على أن فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانية، ديمقراطية، اجتماعية، وتكفل المساواة أمام القانون لجميع المواطنين دون تمييز بسبب الأصل أو الجنس أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات.

- وهكذا يتضح مما سبق أن الحرية الدينية تجد أساسها في الدستور الفرنسي الحالي، وهذا الأخير تبنى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م ومقدمة دستور سنة 1946م كما أن العلمانية التي نصت عليها المادة الأولى من الدستور الفرنسي تجد تطبيقها في مجال الحرية الدينية من خلال فكرة حيادية الدولة تجاه كل المعتقدات والعبادات في الدولة الفرنسية، وتظهر هذه الحيادية عن طريق التزام قانوني مزدوج حيث يتمتع الأشخاص العموميون عن التدخل في مجال العقائد، والشعائر الدينية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يقومون بمنح القائمين على هذه العقائد،

(264) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 55-56.

(265) - مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 151.

(266) - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 104.

(267) - أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 56-57.

والشعائر الدينية أية معونات قد تبدو لهم أنها بمثابة قطع للحيادية الدينية، حتى وإن كانت هذه المساعدات مخصصة لجزء بسيط من ممارسة العبادات الدينية⁽²⁶⁸⁾.

ويمكن الإشارة إلى أنه منذ أن أعلنت فرنسا بأنها دولة علمانية بموجب القانون الصادر في 1905م يلاحظ أن السلطات الإدارية أصدرت قرارات تقيد من خلالها الحرية الدينية، ويبقى المجلس الدستوري في فرنسا هو الملجأ الذي يوفر نوعاً من الحماية لهذه الحرية⁽²⁶⁹⁾.

3- الدستور الإنجليزي:

على الرغم من أنه لا يوجد في إنجلترا دستور مكتوب، غير أن ذلك لا يترتب عليه إهدار حق من الحقوق، أو حرية من الحريات المنصوص عليها في إعلانات حقوق الإنسان، بالإضافة إلى أن العهد الأعظم لسنة 1225م، ووثيقة الحقوق لسنة 1688م كل منهما تعتبر وثيقة تعبر عن مبادئ تضي عليها ظروف إصدارها قداسة تجعل المشرع يتردد في المساس بها، كما أن الحريات العامة كحرية العقيدة وغيرها من الحريات أصبحت متأصلة في نفوس المجتمع الإنجليزي⁽²⁷⁰⁾.

وعليه فقد تم إقرار الحرية الدينية في إنجلترا، حيث لا تعتبر ممارسة أي ديانة أو إنكار الدين جريمة، غير أنه يعد جريمة من جرائم النشر القذف في حق دين معين، كما أن الممارسة العلنية للشعائر الدينية المختلفة تعد أمراً مسموحاً به ولا دخل للعقيدة الدينية في ممارسة الحقوق المدنية والسياسية. وهكذا استقر الحال بإقرار الحرية الدينية والمساواة في إنجلترا⁽²⁷¹⁾.

4- الدستور الألماني:

لقد نص الدستور الألماني على أن حرية الاعتقاد، وكذلك حرية اعتناق مذهب في الدين أو أحد المذاهب العالمية مضمونة، ولا يجوز المساس بها، وكذلك حرية القيام بالشعائر الدينية مكفولة⁽²⁷²⁾، وعليه فإن المادة (04) من الدستور الألماني تضمن حرية المعتقد والإيمان La liberté de conscience et de croyance وقد نجم عن هذا التزاوج نظام معقد يحمي في الوقت ذاته الممارسة الدينية، وحرية المعتقد لكل إنسان سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن⁽²⁷³⁾.

5- الدستور الإيطالي:

كفل الدستور الإيطالي لجميع المواطنين الإيطاليين حق ممارسة عقيدتهم الدينية والإعلان عن شعائرها بصورة علنية أو غير علنية بشرط ألا يخل ذلك بالآداب العامة المرعية⁽²⁷⁴⁾، حيث نص على:

(268) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 105.

(269) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

(270) – أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 57.

(271) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 149-150.

(272) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

(273) – Louis Favoreu et autres, Op.Cit , p.225.

(274) – هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 177.

«الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني، بأي شكل فردي أو جماعي، الدعاية له وممارسة شعائره سرًا أو علانية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة»⁽²⁷⁵⁾.

6- دستور أستراليا:

لا يوجد ميثاق عام للحقوق والحريات في أستراليا، غير أن الدستور كفل الحرية الدينية حيث نص على أنه: «لا يصدر الإتحاد أي قانون يؤسس دينًا أيا كان أو يفرض التقيد بدين أو يمنع الممارسة الحرة، ولا يطلب اجتياز أي امتحان ذي طابع ديني كشرط للأهلية لتقلد مناصب أو مهام عامة تحت سلطة الإتحاد»⁽²⁷⁶⁾.

من خلال هذه المادة يلاحظ أن الدستور الأسترالي كفل مبدأ الحياد في القضايا المتعلقة بالحرية الدينية على المستوى الاتحادي، ولكن الحماية القانونية التي يوفرها هذا النص لهذه الحرية محدودة باعتبارها تسري على السلطة التشريعية للإتحاد دون السلطات الأخرى وخاصة التنفيذية والقضائية، بالإضافة إلى ذلك فإن الحماية الدستورية تسري على الإتحاد فقط، ذلك أن الولايات والأقاليم من الناحية القانونية تتمتع بحرية التصرف في مجال الحرية الدينية بما في ذلك فرض القيود⁽²⁷⁷⁾.

كما أن هذا النص يمنع إقامة دين ما، أو اعتماده رسميًا في أستراليا، ويفسر ذلك بأنه يمنع على الحكومة تأييد أو دعم المعتقدات الدينية، ولا يجوز إصدار قوانين تحد من حرية العبادة، أو تميز بين الأفراد في تقلد المناصب أو المهام العامة بسبب معتقداتهم.

وقد أوصت اللجنة الدستورية الأسترالية عام 1988م المكلفة بالاحتفال بالذكرى المئوية للاستيطان الأوروبي بتعديل نص المادة 116 من الدستور السابق الإشارة إليها حتى تصبح الضمانات الممنوحة لهذه الحرية سارية أيضًا في جميع ولايات الإتحاد وأقاليمه، وكانت نتيجة الاستفتاء الذي أجري عام 1988م رفض مسألة مد نطاق الضمانات الممنوحة للحرية الدينية إلى مجمل ولايات الإتحاد وأقاليمه بأغلبية 69% من مجموع الأصوات⁽²⁷⁸⁾.

7- دستور الاتحاد السوفيياتي سابقًا:

نص دستور الإتحاد السوفيياتي لسنة 1977م على أن: «تضمن لمواطني الاتحاد السوفيياتي حرية الاعتقاد، أي الحق في اعتناق أي دين، وأداء الشعائر الدينية، أو القيام بالدعاية الإلحادية»⁽²⁷⁹⁾. وهذه المادة أعادت روح المادة 124 من دستور 1936م وبشكل جديد والتي نصت على: «لضمان حرية العقيدة الدينية، تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفيياتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة ويعترف لجميع المواطنين بحرية ممارسة الشعائر الدينية، وبحرية الدعاية الإلحادية».

(275) – المادة 19 من الدستور الإيطالي الصادر سنة 1947.

(276) – المادة 116 من دستور أستراليا.

(277) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 150.

(278) – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع نفسه، ص 150.

(279) – المادة 52 من دستور الإتحاد السوفيياتي سابقا الصادر في عام 1977.

ويتضح من نص المادة 52 من دستور 1977م على أنها جاءت متناقضة فبدايتها تناقض نهايتها، حيث أن بداية المادة تنص على ضمان حرية المعتقد، وهو ما يقتضي حرية الفرد في ممارسة هذا الحق، وتمكينه من ذلك بكل الوسائل، أما نهاية المادة فتتص على حرية الدعاية الإلحادية بمعنى حرية المعارضين للأديان بممارسة مختلف نشاطاتهم وبمختلف الوسائل المدعومة من الحكومة، والحزب الشيوعي لاحتقار الدين⁽²⁸⁰⁾، والتصدي لكل ما من شأنه أن ينمي الشعور الديني هذا من جهة، ومن جهة أخرى إعاقة ممارسة الشعائر الدينية من خلال الإرهاب الفكري، والإعلامي بهدف القضاء على الأديان. وعلى ممارسة شعائرها في النهاية، وذلك تماشياً مع الفلسفة التي قام عليها النظام الروسي وهي الفلسفة المادية الجدلية⁽²⁸¹⁾.

وبذلك على الرغم من الاعتراف الوارد في هذه المادة بحرية ممارسة الشعائر الدينية فإنها لم تكفل حرية الدعاية الدينية، بل كفلت حرية الدعاية اللادينية، فالمشرع السوفيياتي أخذ بالشمال ما أعطاه باليمين، وقد أدى إطلاق الدعاية الإلحادية إلى المساس بجميع الأديان ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن الفلاسفة الشيوعيين يحتقرون الأديان حيث يقول لينين أن الدين "أفيون الشعوب" كما أن الحكومات السوفيياتية دأبت على محاربة الأديان فيوضح أحد قادة الحزب الشيوعي "زينوفيف" موقف الحزب الشيوعي من الدين، والقومية، والأسرة، في أحد تقاريره المقدمة إلى مؤتمر الحزب الشيوعي قائلاً: «إن العقبات الرئيسية التي تعترض طريق الثورة العالمية هي الدين، والقومية، والأسرة ولذلك لابد من قمع الأديان، وتحويل الروح الوطنية والقومية إلى فكرة اشتراكية، أما الأسرة فإنها ستصبح بالصيغة الاشتراكية»⁽²⁸²⁾.

كما يمكن الإشارة إلى ما نشرته صحيفة "بونج بلشفيك" حول ذات الموضوع إذ تقول: «أن الوسائل التعليمية ليست الطريقة المثلى التي يمكن بها القضاء على المعتقدات الدينية بل لا بد من اتخاذ إجراءات حاسمة بحظر مزاولة الشعائر الدينية»⁽²⁸³⁾.

ومن هنا يتضح سر وقوف روسيا إلى جانب صرب يوغسلافيا في حملة التطهير العرقي ضد مسلمي البوسنة وكوسوفو وهكذا فالإتحاد السوفيياتي السابق، لم يعترف بالحرية الدينية بالمعنى الحقيقي على الرغم من تكريسها في صلب الدستور، وإنما في الحقيقة اعترف بالإلحاد وشعارهم في ذلك "لا إله والحياة مادة" فالشعب السوفيياتي خاضع للحزب الواحد ومن يعارض سياسة هذا الحزب يستحق أقصى العقوبات.

(280) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 106.

(281) – هاني سليمان الطعميات، المرجع السابق، ص 180.

(282) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 107-109.

(283) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 108.

وهكذا بعد التطرق إلى حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض المواثيق الدولية والإقليمية وبعض الدساتير الوطنية، نلاحظ أن هذه الحرية تم الاعتراف بها، ومكرسة في معظم الإعلانات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان وكذا في جل الدساتير الوطنية، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة.

غير أنه رغم هذا التكريس والاعتراف بها لا تزال مجتمعات عديدة تعاني من صراعات دينية، وطغيان دين من الأديان على غيره، حيث أن بعض الدول تنص في صلب دساتيرها على دين محدد للدولة، مما يعتبره البعض يشكل تمييزاً ومساساً بحقوق الطوائف الأخرى وحرّياتها، في حين يعتبره آخرون حفاظاً على الخصوصية الثقافية والدينية لكل مجتمع، فلا يعقل مثلاً في دولة مسلمة الاعتراف بحرية تغيير الدين لأن ذلك من شأنه أن يحدث هوة كبيرة بين النص الدستوري والواقع الاجتماعي، مما يجعل هذا الاعتراف يهدد النظام العام للدولة من خلال المشاكل التي ستثور، لذلك تلجأ الدول إلى التحفظ على بعض مواد المواثيق والإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تتعارض مع خصوصية مجتمعاتها، كما أنه لا يمكن أن تفرض الأقلية رأيها على الأغلبية، لأن الأمر يقتضي خضوع الأقلية لرأي الأغلبية دون المساس بحقوق وحرّيات هاته الأقلية.

ولتفادي كل هذه الأمور تلجأ بعض الدول إلى فصل الدين عن الدولة، وتطبيق مبدأ المساواة على الجميع دون تمييز بين دين وآخر أو بين المواطنين والأجانب وهو ما فعلته الدول التي يركز نظامها على مبدأ العلمنة مثل: فرنسا، فنجدتها تركز على الجانب المادي وتغفل الجانب الروحي، مما أدى إلى تذبذب في التمتع بهذه الحرية.

كما تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذا التكريس لحرية ممارسة الشعائر الدينية في صلب الدساتير تأتي التشريعات وتفرغ النص الدستوري من محتواه ويعتبر قانون حظر الرموز الدينية خير مثال على ذلك وهو ما سيتم التطرق إليه في القیود.

الفصل الثاني

حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة

الشعائر الدينية

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ليس من الحريات العامة المطلقة، كما هو الحال بالنسبة لحرية العقيدة، بل هو حق مقيد طبقاً لنصوص الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان،

والدساتير الوطنية، لأن القول بممارسة الأفراد لهذا الحق على هواهم، وكما تمليه عليهم مصالحهم الذاتية الضيقة يعني اختفاء الدور التنظيمي للدولة، وانتشار الفوضى والاضطراب في العلاقات الاجتماعية، لذا لا بد من وجود ضوابط قانونية تحدد الأطر التي يستطيع الإنسان داخلها، ممارسة هذا الحق، دون أن تتجاوز هذه القيود الأهداف التي وضعت من أجلها باعتبار هذا الحق من الحقوق المحمية.

وعليه، فإن ممارسة هذا الحق تخضع لضوابط معينة تأخذ بعين الاعتبار المحافظة على النظام والاستقرار الداخلي للدولة، وكذا الحالات الإستثنائية التي يمكن لهذه الدولة أن تتعرض فيها لأخطار مفاجئة، ومع أن هذا التنظيم يشكل تقييدا واضحا في أغلب الأحيان، إلا أنه يبقى ضروريا للمحافظة على هذه الحقوق والحريات واستمرارها، وحتى لا تعم الفوضى والاضطرابات.

وسنتطرق فيما يلي إلى ضوابط الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية (المبحث الأول)، ثم في الظروف الاستثنائية (المبحث الثاني).

المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية

لقد نصت مختلف الاتفاقيات، الدولية منها والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا التشريعات الوطنية على اعتبار حرية العقيدة حق مطلق ولا قيود عليها، كونها عقيدة نفسية معنوية، أما حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهي بالرغم من ارتباطها بحرية العقيدة، إلا أنها حق مقيد يحتاج إلى تنظيم لحماية المصلحة العامة للمجتمع بصفة عامة، ولكن في المقابل اشترطت هذه النصوص الإتفاقية توافر شروط حتى يمكن إعمال هذه القيود.

وسنحاول دراسة أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه (المطلب الأول)، ثم مبررات تقييد هذا الحق (المطلب الثاني) فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

تختلف أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف مصدر التقييد (الفرع الأول)، كما أنه يجب لإعمال هذه القيود أن تتوافر مجموعة من الشروط ليتسنى بذلك للدول الانتفاع ببند التقييد (الفرع الثاني) كل ذلك سنتعرض له فيما يلي:

الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

إذا نظرنا إلى الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وحرياته، سنجد أن معظمها أوردت قيودا على هذه الحقوق والحريات، لذلك تنوعت أشكال هذا التقييد للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهناك

قيود لها صفة دولية، لأنها ترد في صلب الاتفاقيات، العالمية منها والإقليمية، إضافة إلى القيود التي تقررها السلطات العامة في كل دولة وسنتطرق إلى كل ذلك من خلال ما يأتي:

أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تتصرف القيود الدولية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية إلى ما ورد عليه من قيود في الاتفاقيات والمواثيق الدولية التي تنظم إليها عادة أغلبية الدول، فضلاً عن الاتفاقيات الدولية التي تضم في عضويتها دولاً محددة والتي تسمى بالاتفاقيات الإقليمية.

1- الأشكال العالمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

لقد تناولت الاتفاقيات والإعلانات العالمية بالتنظيم قضايا حقوق الإنسان وحرياته والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، ولم تقتصر هذه الاتفاقيات على تأسيس هذا الحق وإقراره، بل إنها وضعت حدوداً معينة لممارسته والتي تتمثل في وضع القيود اللازمة التي يمكن للفرد في إطارها أن يمارس حقه هذا.

*** الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م:**

بعد أن قررت المادة 1/29 أنه على كل فرد واجبات نحو لمجتمع الذي تنمو فيه شخصيته، أوردت في فقرتها الثانية قيوداً على الفرد، إذ نصت «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي» وبذلك أوردت هذه المادة قيدين هما:

- يجب أن تكون القيود الواردة على حقوق الإنسان وحرياته قانونية.
 - يجب أن تكون تلك القيود لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق النظام العام، والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.
- ومن الملاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اكتفى بوضع المعايير العامة التي يسترشد بها المشرع الوطني، دون تحديد مفصل لها.

لكن في المقابل، تضمنت المادة 30 من الإعلان المشار إليه قيوداً على أطراف عديدة يقتضي منع الدولة أو الجماعة أو الفرد من القيام بنشاط أو إتيان عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحرريات الواردة فيه، فالدول لا تستطيع بناءً على ذلك أن تفرض قيوداً في تشريعاتها على حقوق الإنسان وحرياته الواردة في الإعلان إلا بما يحقق المصلحة العامة.

*** العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م:**

تجدر الإشارة إلى أنه عند إعداد مشروع العهد، كانت إحدى العضلات التي واجهت لجنة حقوق الإنسان هي كيفية إيجاد توازن بين تقديم أقوى الضمانات لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وبين

صياغة مشروع يلقى تأييدا وإقبالا كبيرا من جانب الدول الأعضاء، لذا أجازت نصوص العهدين للدول الأطراف فرض قيود على ممارسة بعض الحقوق وفقا لشروط معينة⁽²⁸⁴⁾.

وبتفحص نصوص العهد نجد أن معظم الحقوق والحريات المنصوص عليها فيه، لم ترد مطلقة وإنما صيغت بما يسمح بوجود حدود وقيود عليها، ومن ذلك المادة 3/18 المتعلقة بالقيود الواردة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، فلم تجز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم.

ومن جهة أخرى نصت المادة الخامسة (05) من هذا العهد على ضوابط للتفسير للحد من المبالغة في فرض القيود إذ جاء فيها: «1- ليس في هذا العهد ما يمكن تفسيره بأنه يجيز لأية دولة أو جماعة أو فرد، أي حق في الاشتراك بأي نشاط أو القيام بأي عمل يستهدف إهدار أي من الحقوق أو الحريات المقررة في العهد، أو تقييدها بدرجة أكبر مما هو منصوص عليه فيه.

2- لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان المعترف بها أو النافذة في أي دولة طرف، بموجب قوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف بحجة أن العهد لا يتضمنها أو أنه يحميها بدرجة أقل».

***إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981م:**

لقد تكرر النص على فرض قيود على حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذا الإعلان وفقا للمادة 3/1 والتي جاء فيها " لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية ".

والملاحظ أن هذا الإعلان قد كرر نفس ما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في المادة 3/18.

***اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م:**

لقد نصت اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل بدورها على قيود للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال المادة 14 التي تناولت حق الطفل في حرية الدين أو المعتقد، إذ جاء في فقرتها الثالثة: «لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون والالزمة لحماية السلامة العامة والنظام والصحة أو الآداب العامة أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين».

2-الأشكال الإقليمية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية :

(- عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص74. 284)

لقد تناولت المواثيق والاتفاقيات الإقليمية الخاصة بمجموعة معينة من الدول حقوق الإنسان وحيثياته الأساسية والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، من أجل النهوض بحقوق الإنسان وحمايتها من الانتهاك، وسنحاول فيما يلي التطرق إلى بعض هذه المواثيق والاتفاقيات.

***الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م :**

لم تأتي الاتفاقية الأوروبية خالية من القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، بل جاءت بقيود صريحة على ممارسة بعض الحقوق والحريات، إذ قررت المادة 2/9: «عدم جواز إخضاع حرية ممارسة الديانة أو المعتقد للقيود، إلا وفقا للقانون، والتي تعد ضرورية في مجتمع ديمقراطي لحفظ الأمن العام وحماية النظام العام أو حماية حقوق الآخرين وحياتهم».

ومن ناحية أخرى، نصت الاتفاقية في المادة 17 منها على أنه «لا يجوز تفسير أي نص من نصوص هذه الاتفاقية على أنه يخول دولة، أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المعترف بها، أو بهدف وضع قيود غير تلك المنصوص عليها في الاتفاقية».

والملاحظ أن هذه المادة تقابل المادة 30 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة الخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

***الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان 1969م:**

إذا نظرنا إلى نصوص الاتفاقية الأمريكية، نجدها أوردت كما هي الحال في الاتفاقية الأوروبية بعض القيود على الحقوق والحريات التي تضمنتها، وقد أكدت على ذات المبادئ التي قررتها الاتفاقية الأوروبية بخصوص القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، فبعد أن نصت في المادة 2/12 على عدم جواز تعريض أي إنسان لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه، أو معتقده، استدركت الفقرة الثالثة من نفس المادة بأن أجازت تقييد حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحياتهم، وقد أقرت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان نصا خاصا بمضمون القيود الواردة، حيث نصت المادة 30 على أن "القيود المسموح بها بمقتضى هذه الاتفاقية على التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها، وممارستها لا يمكن أن تطبق إلا وفقا للقوانين السارية في إطار المصلحة العامة وتحقيقها للغايات التي من أجلها نص عليها في هذه القوانين".

ويتضح من خلال هذه المادة أن القيود التي ترد على ممارسة الحقوق والحريات المنصوص عليها في الاتفاقية لا يجوز تطبيقها إلا بموجب القوانين السارية في إطار المصلحة العامة، وطبقا للغرض الذي فرضت من أجله.

كما أوردت المادة 29 من الاتفاقية ضوابط يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمونة، وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، حيث نصت على أنه:

«أ- لا يجوز تفسير أي نص من نصوص الاتفاقية بما يكون من شأنه السماح لدولة طرف، أو مجموعة من الأفراد أو فرد بإلغاء التمتع بالحقوق والحريات المعترف بها في الاتفاقية أو بتقييدها بأكثر من القيود التي تم النص عليها في الاتفاقية، أو تقييد أي حق بواسطة تشريع دولة طرف، أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها.

ب- تقييد ممارسة أي حق أو حرية معترف بها، أو تقييد التمتع بذلك الحق أو تلك الحرية بواسطة تشريع دولة طرف أو بمقتضى اتفاقية تكون الدولة طرفاً فيها...».

ويتبين أن هذا النص يتسم بالعمومية، وعدم التحديد ويقترب من نص المادة 17 من الاتفاقية الأوروبية.

***الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981م:**

لقد أورد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب قيوداً عامة على الحقوق والحريات التي قررهما، إذ نص في المادة 8 منه على المسوغات الأساسية لتقييد هذا الحق، وحصرها في وجوب احترام القانون والنظام العام.

والواضح أن هذا الميثاق ترك للمشرع الوطني في كل دولة وضع القيود التي يراها ضرورية، حيث لم يحدد كغيره من المواثيق والاتفاقيات المقصود بهذه القيود التي أوردتها. وبذلك يفتح الميثاق الإفريقي المجال لتقييد هذا الحق باعتبار مصطلح النظام العام ذو مفهوم واسع، بل أن بعض الدول الإفريقية تفرض قيوداً على بعض الطوائف الدينية على أساس أنها تمارس بعض المعتقدات غير المشروعة، أو لأنها تعرض الوحدة القومية للخطر، وفي أغلب الحالات يكون فرض مثل هذه القيود له دوافع سياسية⁽²⁸⁵⁾.

***الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004 م :**

أما فيما يتعلق بالميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي اعتمد من قبل القمة العربية السادسة عشرة في تونس سنة 2004م، فإنه لم يخرج هو الآخر عما سارت عليه المواثيق والاتفاقيات السابقة الذكر، إذ جاء في نص المادة 2/30 أنه: «لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسته شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم».

ومن جهة أخرى، نصت المادة 43 على الضوابط التي يجب مراعاتها عند تفسير الحقوق والحريات المضمنة وما ورد عليها من قيود صريحة أو ضمنية، إذ جاء فيها: «لا يجوز تفسير هذا الميثاق أو تأويله على نحو ينتقص من الحقوق والحريات التي تحميها القوانين الداخلية للدول الأطراف

(- نورة بجاوي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة 285 الجزائر، 2001، ص 149.

أو القوانين المنصوص عليها في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان التي صدقت عليها أو أقرتها».

وهذه المادة كذلك تتميز بالعمومية، وينقصها التحديد كما هو الحال بالنسبة للمادة 17 من الاتفاقية الأوروبية، والمادة 29 من الاتفاقية الأمريكية.

ونخلص إلى أن المواثيق والاتفاقيات العالمية والإقليمية تحيل إلى المشرع الوطني مسألة تقدير القيود التي يراها مناسبة للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وتكتفي بوضع الضوابط العامة حتى يسترشد بها المشرع الوطني فيما يضعه من قواعد قانونية مقيدة لهذا الحق، وربما يكون هذا المسلك هو الأفضل باعتبار أن المشرع الوطني في كل دولة هو الأكثر دراية بما يصلح من القيود التي يمكن فرضها على الحقوق والحريات بصفة عامة، فما يصلح في هذا المجتمع، قد لا يصلح لمجتمع آخر، لذا لو كانت تلك القيود محددة وغير عامة لأحجمت معظم الدول عن الانضمام إلى المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وهذا ما يسمى بمرونة القانون الدولي لحقوق الإنسان، فإعطاء هذا الهامش التقديري للدول يجعلها لا تتردد في الانضمام إلى مختلف الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان وفي ذلك ضمان على الأقل للحد الأدنى لاحترام الحقوق والحريات العامة، لكن على المشرع الوطني ألا يفرط في وضع القيود على ممارسة هذا الحق إلا وفق الضرورات الملحة، وبما يحقق المصلحة العامة، لأن القول بافتقار هذه القيود للتحديد واتصافها بالعمومية من شأنه أن يسهل على الدول الأطراف اللجوء إليها في أحوال متعددة، بل وقد تتعسف في فرضها أحيانا أخرى.

ثانيا: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

هناك قيود على الحقوق والحريات العامة تقررها السلطات العامة في كل دولة، وقد تكون هذه القيود دستورية أو تشريعية أو إدارية وهو ما سيتم التطرق إليه فيما يلي:

1- القيود الدستورية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن معظم الدساتير الوطنية، عادة ما تنص على أحكام متعلقة بحقوق الإنسان وحياته الأساسية، وهي لا تكتفي بتعداد تلك الحقوق والحريات وتبيان أهميتها، بل تقوم بوضع المعالم المهمة لممارستها. ومن خلال تفحص نصوص معظم الدساتير، نجد أن المشرع الدستوري كثيرا ما يعالج أحكاما تتعلق بالحرية الدينية، ويحدد بعض القيود المهمة لها ويترك للمشرع العادي وضع قيود أخرى على هذه الحرية، لكن تبعا لرؤية المشرع الدستوري، وتماشيا مع الفكرة القانونية السائدة.

*القيود الواردة في بعض الدساتير العربية:

لقد تناولت معظم الدساتير العربية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وفرضت على ممارسته القيود التي تتماشى مع طبيعة المجتمع العربي وكأمثلة على ذلك نجد أن المشرع الدستوري

الأردني يحمي الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية ما لم تكن مخالفة للنظام العام والآداب العامة، وهي نفس القيود التي نص عليها الدستور الكويتي في حين نجد أن الدستور اللبناني، والدستور السوري أوردتا قيد النظام العام فقط، أما الدستور الجزائري، والدستور المصري⁽²⁸⁶⁾، فقد أغفلا الإشارة إلى هذه القيود، غير أن هذا الإغفال لا يعني إباحة ممارسة هذا الحق حتى لو كانت هذه الممارسة مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب العامة، لأن المشرع الدستوري سواء الجزائري أو المصري يعتبر ذلك الأمر بديهياً وأصلاً دستورياً يتعين إعماله حتى وإن تم إغفاله، ويتبين ذلك من خلال الواقع ومن خلال الأمر رقم 03-06 المؤرخ في 28 فيفري 2006م الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر^(*)، كما قضت المحكمة الدستورية العليا في مصر بأن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يقيد لتحقيق المصلحة العامة خاصة ما يتصل بالنظام العام، والأخلاق وحقوق الآخرين وحررياتهم، وأن لا تخرج هذه الممارسة عن الأديان الثلاثة المعترف بها⁽²⁸⁷⁾.

***القيود الواردة في بعض الدساتير الغربية:**

لقد ذهبت الدساتير الغربية بدورها إلى تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية، فمثلاً قيد المشرع الفرنسي هذا الحق بعدم الإخلال بالنظام العام⁽²⁸⁸⁾، في حين نص الدستور الإيطالي في مادته 19 على حرية ممارسة الشعائر الدينية على ألا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للآداب العامة، أما دساتير أستراليا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد نصت على كفالة هذا الحق، دون تحديد للقيود الواردة عليه، لكن في الواقع، لا يمارس هذا الحق على إطلاقه في هذه الدول، بل يخضع للنظام القانوني السائد في تلك المجتمعات، مثلاً يعد الزواج بأكثر من واحدة مخالفاً للنظام العام في القوانين الأوروبية.

2-القيود التشريعية والإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

تتمتع السلطات التشريعية والإدارية بإمكانية وضع قيود على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور وسنتناول ذلك فيما يلي:

***القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

ربما يكون التقييد التشريعي للحريات العامة، ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو الميدان الفسيح للقيود المفروضة على الحريات العامة، باعتبار أن الدستور عادة ما يخول للمشرع

(²⁸⁶) – أنظر المواد: 14 من الدستور الأردني لعام 1952م، المادة 35 من الدستور الكويتي لعام 1962م، المادة 9 من الدستور اللبناني لعام 1946م، المادة 35 من الدستور السوري لعام 1973م، المادة 36 من الدستور الجزائري لعام 1996م، المادة 46 من الدستور المصري لعام 1971م.

(^{*}) – أنظر: الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 12 مارس 2006م، ص 25-27.

(²⁸⁷) – محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 162.

(²⁸⁸) – المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م.

العادي ممارسة هذه السلطة، فالمشرع العادي هو المختص بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة، لأن هذا العمل يدخل ضمن اختصاصه الأصلي وفقا للنصوص الدستورية، لكن هذا لا يعني حرمان السلطة التنفيذية من ممارسة بعض الاختصاصات التقديرية على هذه الحريات بمناسبة قيامها بتنفيذ القانون، وبمعنى آخر عدم مباشرة السلطة التنفيذية للاختصاصات التقديرية من تلقاء نفسها، دون تخويل صريح من قبل المشرع⁽²⁸⁹⁾، ذلك أن أي واجب قانوني لا يمكن أن يقع على عاتق الفرد إلا بنص تشريعي، سواء أكان ذلك بطريق مباشر كأن يحدد المشرع بعض الأفعال المحظورة، ويأمر الناس باجتنابها وإلا تعرضوا للعقاب، أو يكون ذلك بطريق غير مباشر ويمكن ملاحظته لما يخول المشرع السلطة التنفيذية بعض الصلاحيات المقيدة للحريات العامة في نطاق محدد⁽²⁹⁰⁾. وقد أكد ذلك إعلان حقوق الإنسان والمواطن حيث نص على أنه "... كل ما لا يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يمكن أن يجبر أحد على فعل ما لا يأمر به القانون"⁽²⁹¹⁾.

ويمكن تلخيص الأسباب التي دعت إلى الاعتراف للمشرع العادي وحده بوضع القيود اللازمة لممارسة الحريات العامة فيما يلي:

1- إن العمل التشريعي يوصف بأنه تعبير عن الإرادة العامة لمجموع الأمة⁽²⁹²⁾، لذلك لا يتصور أن يتصرف الأفراد فيما يخالف مصالحهم، فعند تصويتهم على التشريعات المقيدة لحرياتهم، فإنهم يدركون أنها ترمي للمصلحة العامة؛

2- تعتبر الإجراءات المعقدة التي تمر بها العملية التشريعية ضمانا أكيدا لحقوق وحريات الأفراد وهذا ما من شأنه أن يقلل من الإفراط في فرض القيود التشريعية على الحريات العامة؛

3- تعتبر خصائص القاعدة القانونية التشريعية (التجريد، العمومية...) ضمانا لعدم انحراف هذه القاعدة القانونية عن هدفها في تحقيق الصالح العام⁽²⁹³⁾.

ومن أمثلة القيود التشريعية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية القانون الفرنسي حول الرموز الدينية المؤرخ في 10 فيفري 2004، وهو القانون الذي يحظر تطبيقا للأنكية ارتداء رموز تدل على الانتماء الديني في المدارس والمعاهد الحكومية وهو ما تم النص عليه في المادة الأولى من هذا القانون⁽²⁹⁴⁾.

والملاحظ أن هذا القانون بالغ في تقييده لحرية إظهار الدين، إذ وصل إلى حد المصادرة لها فضلا على أن المشرع الفرنسي يكون بذلك قد أفرغ الدستور الفرنسي من محتواه إذ كفل هذا الأخير

() - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 195-196. ²⁸⁹

() - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 196. ²⁹⁰

() - المادة 05 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789م. ²⁹¹

() - المادة 06 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي لعام 1789. ²⁹²

() - إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 197. ²⁹³

() - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 11، ²⁹⁴

2004، ص 189-190.

حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد، خاصة وأن الحجاب يعتبر فرضاً على المرأة المسلمة وهو ما نصت عليه الأدلة الشرعية القاطعة، ونستغرب من إصدار المشرع الفرنسي لهذا القانون في بلد يفتخر بأنه معقل للحرية، وأنه أول من علم البشرية أصول هذه الحرية.

أما المشرع العراقي، فقد مارس تقييد هذه الحرية حينما تكون متقاطعة مع النظام العام والآداب العامة وأنها تمس حريات الأفراد والآخرين في المجتمع، ومن ذلك القانون الذي أصدره رقم 105 لسنة 1970م المسمى " قانون تحريم النشاط البهائي " والذي يحظر على كل شخص تحبيذ أو ترويج أو الانتساب لأي محفل أو جهة تعمل على تلقين أو نشر البهائية، ويقضي هذا القانون كذلك بغلق المحافل البهائية في العراق، فضلاً عن العقوبات المقررة لكل من يخالف ذلك. وقد برر المشرع إصدار هذا القانون بأن البهائية ليست من الأديان المعترف بها وهي بذلك مخالفة للنظام العام السائد في العراق⁽²⁹⁵⁾.

***القيود الإدارية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:**

يقوم التشريع في الأصل بمهمة تحديد الإطار الذي تتحرك فيه الحريات العامة، تماشياً مع ما وضعه الدستور من قيود، غير أنه توجد حالات، يتم فيها تقييد الحريات العامة من خلال قرارات إدارية تصدرها السلطة التنفيذية، ويرجع البعض منح السلطة التنفيذية هذا الاختصاص إلى أن السلطة التشريعية في الواقع لا يمكنها أن تنظم كافة شؤون الحريات العامة وممارستها وتنسيقها وفقاً لمختلف الملابسات والظروف وذلك لوجود عقبات تحول بينها وبين التنظيم الكامل لممارسة الحريات العامة في إطار النظام العام والآداب العامة ومن أهم هذه العقبات.

1- بعد السلطة التشريعية عن الواقع اليومي الذي يعيشه الأفراد؛

2- التعقيدات التي تمر بها العملية التشريعية؛

3- صعوبة انعقاد البرلمان، فإذا طرأت ظروف خارج فترة انعقاده، فلا يمكن معالجتها إلا بعد

انعقاده، فضلاً عما تقدم، فإن الإدارة بحكم وظيفتها مكلفة بحماية النظام العام من خلال نشاطها

الضبطي وهي في ذلك تنفذ التشريعات، لكن، قد يواجه الإداريون ظروفًا متغيرة تقتضي توسعاً

في المعاملة من قبل الإدارة لتحقيق الصالح العام، فتكتسب بذلك الإدارة خبرة أثناء قيامها

بعملها⁽²⁹⁶⁾.

لذلك، فمن الضروري الاعتراف للإدارة باستخدام الوسائل المناسبة لتقييد الحريات العامة، بما

يحقق التوازن المطلوب بين تمتع الأفراد بحرياتهم من جهة وتحقيق المصلحة العامة من جهة أخرى، لكن

على الإدارة وهي بصدد تقييد الحرية الدينية، ألا تخالف قواعد المشروعية، فإذا أصدرت قراراً إدارياً

(²⁹⁵) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 200-201.

(²⁹⁶) – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 202.

لتقييد إحدى الممارسات العبادية، فيلزم أن يصدر هذا القرار ممن يملك الاختصاص في إصداره، وضمن الإجراءات التي رسمها القانون، وألا يخالف محل القرار القواعد القانونية المرعية، كما يشترط أن تبتغي الإدارة من قرارها تحقيق المصلحة العامة، وفي حالة ما إذا أصدرت قرارا يقيد الحرية الدينية لطائفة معينة بلا مبرر، فإن القضاء يوقفها عن ذلك إعمالاً لمبدأ المشروعية وحماية للحرية الدينية⁽²⁹⁷⁾.

وهو ما حدث مثلاً في القضية رقم 538 التي رفعها حنا سليمان جرجس، وادعى فيها أنه أقام بناء خصصه فيما بعد للصلاة مع أخوانه الأقباط الأرثوذكس، وأطلق عليه اسم كنيسة القصاصين وصدر قرار إداري بإيقاف الشعائر الدينية بالكنيسة حتى يصدر مرسوم ملكي، وقد طلب المدعي إبطال هذا القرار الإداري، وفي ديسمبر 1952م أصدر مجلس الدولة المصري حكماً بإلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية عام 1950م بإيقاف الشعائر الدينية بكنيسة القصاصين بالإسماعيلية، وقرر الحكم جواز إقامة الشعائر الدينية في أي مكان لهذا الغرض، وأنه لا يحق لوزارة الداخلية وقف تعطيل هذه الشعائر لأنه لا يدخل في اختصاصاتها منع الاجتماعات الدينية وتعطيل الشعائر لمنافاة ذلك للحرية الفردية، ولحرية العقيدة والعبادة، وأنه ليس في القوانين واللوائح ما يمنع حرية الاجتماع لممارسة الطقوس الدينية في مكان مملوك للمدعي، كما ترى المحكمة أن الدستور يحمي هذه الحريات ما دامت لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، لذلك يتعين إلغاء الأمر المطعون فيه⁽²⁹⁸⁾، كما يلاحظ صدور العديد من القرارات من طرف السلطات الإدارية الفرنسية تقيد من خلالها الحرية الدينية⁽²⁹⁹⁾.

الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسته الشعائر الدينية

إن القيود التي تفرض على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هي في الواقع وسيلة لتوازن دقيق بين مصالح الأفراد من جهة، والمصلحة العامة من جهة أخرى، ومن خلال ما ورد في أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، يتبين لنا أن معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان⁽³⁰⁰⁾. تنص على أنه حتى يتسنى للدول الأطراف تقييد هذا الحق يجب أن تتوافر شروط محددة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجوب النص على القيد في القانون

يختلف المجتمع السياسي المنظم عن المجتمع البدائي في كونه يخضع لحكم القانون، فتتنظيم الحركة العامة داخل هذا المجتمع لا يتم إلا من خلال القانون الذي ينظم العلاقات بين أفرادها، وبذلك يتصف القانون بأهمية كبرى ويلعب دوراً متميزاً في تسهيل شؤون الأفراد، وتحديد حقوقهم وواجباتهم بصفة عامة، ويخضع له الحكام والمحكومين على السواء، وتتمتع الدولة بموجبه بصلاحيات واسعة

⁽²⁹⁷⁾ – إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 203.

⁽²⁹⁸⁾ – عوض شفيق، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائهم الدينية، 2009/02/12، ص 2. متوفر بالموقع: <https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

⁽²⁹⁹⁾ – مازن ليلو راضي وحيدر أدهم عبد الهادي، المرجع السابق، ص 152.

⁽³⁰⁰⁾ – المادة 2/29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمادة 3/18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والمادة 3/1 من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، والمادة 2/9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والمادة 3/12 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان.

تتراوح بين الإكراه والتسامح، إذ لا بد من الإكراه تجاه كل المسائل التي من شأنها أن تهدد أمن الدولة أو المجتمع بالخطر، حيث تفرض السلطة قيوداً صارمة على الحريات العامة للأفراد حفاظاً على كيان الدولة، ويعد القانون هو الوسيلة الوحيدة لوضع هذه القيود، غير أن هذا القانون الذي يمنح الدولة الإمكانيات الضرورية لأداء مهامها في تسيير الشؤون العامة وتنظيمها، يفرض عليها أيضاً قيوداً تمنعها من انتهاك حقوق الأفراد وحرياتهم⁽³⁰¹⁾.

وتكون الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان هي المسؤولة الأولى عن حماية الحقوق والحريات المعترف بها في هذه الاتفاقيات، وهي في هذا الصدد تتمتع بهامش تقديري، أكدت عليه اللجنة المعنية بحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، لذا، فإن السلطات الوطنية للدول الأطراف لها سلطة تقديرية في تحديد الظروف التي من خلالها تبرر إخضاع هذه الحقوق والحريات المقررة إلى قيود تحد من التمتع بها وممارستها، وعلى هذا الأساس، كان من الطبيعي، أن تشترط الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان بأن تكون هذه القيود منصوصاً عليها في القانون الساري المفعول داخل الدولة الطرف المعنية⁽³⁰²⁾.

ويمكن القول أن نظرية الهامش التقديري تساهم إلى حد كبير في حل إشكالية التضاد بين عالمية حقوق الإنسان والنسبية الثقافية والإيديولوجية، إذ تستند هذه النظرية إلى فكرة مضمونها أن التناسب والتكامل بين الأنظمة الوطنية، والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان لا يعينان التماثل بين هذه الأنظمة الوطنية المختلفة للدول الأطراف في هذه الاتفاقيات، وبذلك ينصرف مفهوم الهامش التقديري إلى الحرية المتاحة للدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان لتطبيق وإعمال الحقوق والحريات الواردة فيها، فإن أخفقت في ذلك، تصبح هذه المهمة واقعة على عاتق هيئات الرقابة الاتفاقية⁽³⁰³⁾.

وقد أشارت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إلى نظرية الهامش التقديري صراحة لأول مرة في قضية Handy Side، حيث أوضحت أن اتصال الدول الأطراف المباشر والمستمر بالظروف الموجودة داخلها تجعل سلطات الدولة في مكان أفضل من القضاء الدولي لإعطاء رأي يتعلق بضرورة قيد معين على أحد الحقوق المقررة، وكشفت أحكام المحكمة عن حقيقة أن تطبيق هذه النظرية دفع المحكمة في بعض الحالات إلى الامتناع عن إعلان خرق للاتفاقية بحجة أن سلوك الدولة المشتكى عليها قد ضمن حدود الهامش التقديري المتروك لسلطاتها الوطنية، كما طبقت المحكمة هذه النظرية كذلك في

() - خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005، ص 251-301.
253.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص 82.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،³⁰³
ص 91-92.

حال القول بوجود التزامات إيجابية واقعة على عاتق الدول، إذ جعلت المحكمة هذه الالتزامات محكومة بالهامش التقديرى للدول⁽³⁰⁴⁾.

ونظرا لأهمية الهامش التقديرى، استندت إليه الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان في اشتراطها لوجوب النص على القيد في القانون، ونشير في هذا الصدد على أن المقصود بالقانون في اللغة القانونية هو مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع والتي تنظم العلاقات والروابط، ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالفها⁽³⁰⁵⁾.

ويطلق اصطلاح القانون بمفهومه الضيق على القواعد المكتوبة التي تصدرها السلطة التشريعية، أما المعنى الواسع له، فهو القواعد القانونية العامة التي تشمل إلى جانب التشريع، مختلف الأنظمة واللوائح الصادرة عن السلطة التنفيذية في شكل مراسيم وقرارات⁽³⁰⁶⁾.

ويمكن القول بأن الهيئات الاتفاقية للرقابة قد فسرت شرط "وجوب النص على القيد في القانون". تفسيراً واسعاً، فأوضحت أن لفظ القانون لغايات تطبيق هذا الشرط ينصرف إلى النص القانوني النافذ بصرف النظر عن مصدره، فقد يكون تشريعاً أو أنظمة أو لوائح وتعليمات، وقد يكون حكماً قضائياً في حالة الدول الأطراف التي تأخذ بنظام السوابق القضائية، والملاحظ في هذا الصدد أن المحكمة الأمريكية لحقوق الإنسان لم تأخذ بالتفسير الموسع الذي أخذت به اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، وطبقت مفهوماً ضيقاً ومحدوداً للقانون يقتصر على التشريع⁽³⁰⁷⁾.

لكن السؤال الذي أثير بحق من طرف المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان هو هل مجرد ورود القيد في نص قانوني وطني يمنحه الصفة الشرعية؟ وقد وجدت المحكمة أن الإجابة على هذا السؤال تكون بالنفي، وأن وجود قاعدة قانونية في القانون الوطني لإحدى الدول الأطراف لا يكفي لوحده لتشكيل مفهوم "القانون" المنصوص عليه في الاتفاقية، فهناك مواصفات يجب أن يتمتع بها ليصبح جديراً بمقصود الاتفاقية، وقد أوضحت المحكمة هذه المواصفات كما يلي: "يجب أن يكون القانون أولاً معلوماً ومعروفاً، وأن يكون مصاغاً بشكل دقيق، بما فيه الكفاية ليسمح للمخاطبين به أن ينزلوا على مقتضاه"⁽³⁰⁸⁾.

وعليه، فإنه لتحقيق شرط "وجوب النص على القيد في القانون"، يشترط أن يكون القانون دقيقاً ومحدداً ومعلوم الآثار والنتائج، فلا يكفي مجرد النص على جواز التقييد في القانون، بل يفترض أن يعرف

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص178.

() - محمد حسين منصور، نظرية القانون - مفهوم وفلسفة وجوهر القانون، طبيعة وخصائص القاعدة القانونية، مصادر القانون وتطبيقه، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009، ص47.

() - محمد الصغير بعلي، المرجع السابق، ص15.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ص88.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص171.

القانون الشروط الخاصة بتقييد الحقوق والحريات بدقة من خلال وضوح الصياغة ولا شك في أن ذلك يساعد الأفراد على معرفة القواعد التي تحكم معاملاتهم والتعرف بالتالي على حقوقهم وواجباتهم لضبط سلوكهم وفق الشروط المنصوص عليها في هذا القانون، ولعل الأمر الأهم هو أن يتمتع المخاطبون بالقانون بالحماية المناسبة في مواجهة التعسف الذي قد يصدر عن السلطات العامة، لذا يجب أن يكون هذا النص القانوني واضح الدلالة لتمكين الأشخاص من التمتع بالحد الأدنى من الحماية والذي يتفق مع فكرة سيادة القانون في مجتمع ديمقراطي⁽³⁰⁹⁾.

غير أن اشتراط الدقة في النص القانوني المتضمن لهذا القيد هو شرط نسبي، ذلك أن المطلوب هو المعقولة لا المطلقة في الدقة، فالقانون ينبغي أن يكون محددا ومفصلا بخصوص الشروط والظروف المبررة للتقييد، وأن لا يهدر جوهر الحق محل التقييد، فالأصل أن يقتصر دور القانون على تنظيم الحقوق والحريات بما يكفل ممارستها وليس الحد منها⁽³¹⁰⁾.

وهكذا، يمكن القول بأنه يشترط في القانون الذي يتضمن القيود المفروضة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، أن يكون معلوما ومعروفا ودقيقا ومحددا حتى يعبر عن مقصود القانون الوارد في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.

ثانيا: مشروعية الهدف أو الغاية

حتى يكون تقييد الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان للحقوق والحريات القابلة للتقييد مشروعاً، ينبغي على هذه الدول تحقيق غاية أو غرض مشروع من ذلك، فإذا لم يتوفر مثل هذا الغرض يتعذر القول بوجود مبرر يسمح فعلاً بتقييد هذه الحقوق والحريات⁽³¹¹⁾.

والملاحظ أن الغرض المشروع للتقييد والمنصوص عليه صراحة في معظم النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان والمتعلق بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن تتوخى السلطات العامة في الدولة تحقيق أو حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو حقوق وحريات الآخرين داخل المجتمع، وبذلك يتبين أن النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تتضمن عددا كبيرا من الأسباب التي تتيح للدول الأطراف تقييد الحقوق والحريات القابلة للتقييد، وأن هذه المبررات (الأسباب) واردة بعبارة وألفاظ فضفاضة وواسعة، وأغلبها يصب في فكرة النظام العام.

ويبدو أن سعة الألفاظ الواردة في هذه الاتفاقيات تفتح الباب أمام الدول الأطراف، لإفراغ هذه الحقوق والحريات المعترف بها من مضمونها عن طريق فرض قيود على التمتع بها وممارستها استجابة لهذه المفاهيم، وبالتالي يسهل على الدول التي تتهم بخرق هذه الحقوق والحريات الواردة في النصوص

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³⁰⁹ السابق، ص82-83 ومحمد حسين منصور، المرجع السابق، ص208.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹⁰ السابق، ص83.

() - محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،³¹¹ المرجع السابق، ص171.

الاتفاقية لحقوق الإنسان إيجاد الذرائع والمبررات الداعمة لسلوكها، ومن هذه الناحية تتضح أهمية اشتراط المشروعية في الغاية المتوخاة من وراء التقييد، ونشير في هذا الخصوص إلى أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وجدت ذاتها في بعض الحالات في موضع لا يسمح لها بالبت بسهولة في صحة إدعاءات الدول بوجود حالات تبرر لها تقييد الحق قيد البحث من طرف المحكمة⁽³¹²⁾.

وقد رأت لجنة حقوق الإنسان في 9 نوفمبر 1989م في البلاغ رقم 1986/208م، بيهندر ضد كندا أن شرط قيام المنتمين إلى طائفة السيخ بوضع خوذة واقية للرأس أثناء العمل مبرر بموجب المادة 3/18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وذلك دون أن تحدد أسباب التقييد التي أثّرت بالإضافة إلى ذلك لم ترى اللجنة وجود تمييز بحكم الواقع ضد أتباع الديانة السيخية لأن التشريع "يعتبر معقولا ويهدف إلى تحقيق أغراض موضوعية تنسجم مع العهد"⁽³¹³⁾.

وتشير المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أن التقييد يجب أن يقوم على أسس تتعلق بالسلامة والنظام والصحة العامة أو الأخلاق أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين، كما يجب أن يحقق هدفا مشروعاً⁽³¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بنطاق أحكام القيود الجائزة، يشدد تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإنسان رقم 22 على أن الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد يجب تفسيرها تفسيراً دقيقاً، فلا يسمح بفرض قيود لأسباب غير محددة فيها، حتى لو كان يسمح بها كقيود على حقوق أخرى محمية في العهد مثل الأمن القومي وسمعة الآخرين، ولا يجوز تطبيق القيود إلا للأغراض التي وضعت من أجلها، كما لا يجوز فرضها لأغراض تمييزية أو تطبيقها بطريقة تمييزية⁽³¹⁵⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2009م على أن الإجراءات التشريعية والإدارية، لا تكون متوافقة بوجه خاص مع القانون الدولي لحقوق الإنسان، إذا طبقت هذه الإجراءات قيوداً ترمي إلى تمييز علني أو تفرقة تبعاً للدين أو المعتقد، وحتى إن كانت هذه القيود متوافقة مع حقوق الإنسان، يتعين على أجهزة الدولة عدم تطبيقها بصورة تمييزية أو لغرض تمييزي، وذلك مثلاً من خلال استهداف طوائف أو جماعات محددة⁽³¹⁶⁾.

ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي

() – محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع³¹² السابق، ص 83، ومحمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

⁽³¹³⁾ – "Civil and political rights, including the question if religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006, p.13.

⁽³¹⁴⁾ – Idem, p.15.

⁽³¹⁵⁾ – Ibid, p.15.

⁽³¹⁶⁾ – "Promotion and Protection of all human rights, civil, political, economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3, A/HRC/10/8, 6 January 2009, p.17.

ويقصد "بضرورة التقييد" مبدأ التناسب، وهو من المبادئ التي طورتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان من خلال ممارستها لوظيفتها، وتقوم فكرة التناسب في مجال تقييد الحقوق المحمية على أساس التوازن العادل بين متطلبات الصالح العام للمجتمع، وبين مقتضيات حقوق الأفراد⁽³¹⁷⁾. وقد كشفت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في الأحكام الصادرة عنها بخصوص الحقوق القابلة للتقييد بوضوح عن مضمون مبدأ التناسب، فأوضحت أن فحص قانونية تقييد أحد هذه الحقوق أو أكثر، يتم من خلال ثلاثة مستويات تتمثل في: مدى استجابة التقييد لحاجة اجتماعية ماسة، ملائمة التقييد لهدف مشروع من الأهداف المذكورة في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لهذه الغاية، وكفاية الأسباب المعطاة من قبل السلطات الوطنية لتبرير تدخل كهذا، ويمكن أن يستنتج من هذه الشروط أن تدخل دولة من الدول في أحد الحقوق الواردة في الاتفاقية أو أكثر أو تقييدها لها، قد يكون لغرض مشروع يتعلق بالسياسة الاجتماعية للدولة، غير أن هذا التدخل أو التقييد لا يكون مبررا إذا كانت القيود المتخذة لا تتناسب مع ظروف الحالة وواقعها⁽³¹⁸⁾.

وفي هذا الصدد، أكدت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م على أن عبء تبرير فرض القيود على حرية الشخص في الجهر بدينه أو معتقده يقع على عاتق الدولة وبالتالي، فإن حظر ارتداء الرموز الدينية الذي يقوم على مجرد الإفتراض وليس على وقائع يمكن إثباتها، يعد انتهاكا لحرية الفرد الدينية⁽³¹⁹⁾. وكما أكدت كذلك في توصياتها على وجوب احترام مبادئ الملائمة والتناسب احتراماً كاملاً⁽³²⁰⁾.

وقد شددت كذلك اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 عند تفسيرها للمادة 3/18 على أن تكون القيود المفروضة متعلقة مباشرة بالغرض المحدد الذي تستند إليه، وأن تكون متناسبة معه⁽³²¹⁾. ونشير في هذا الخصوص، إلى القضية التي عرضت أمام المحكمة الدستورية السويسرية والتي تضمنت طلب أحد أولياء الأمور إعفاء ابنته الطالبة المسلمة من دروس السباحة لأسباب دينية تتمثل في أن العقيدة الإسلامية تنهي الأطفال المختلطين (ذكر وأنثى) من السباحة معاً، غير أن هذا الطلب تم رفضه، وعندما طعن في القرار أمام مجلس التربية في مقاطعة زيورخ، قرر المجلس بدوره رفض الطلب، فرفع الأمر إلى مجلس الدولة في ذات المقاطعة، إلا أن هذا الأخير رفض طلبه، فلجأ إلى المحكمة الاتحادية السويسرية مستندا إلى حرية العقيدة التي تحول دون قبول ابنته السباحة المشتركة مع الطلبة الذكور، وقد استعرضت المحكمة ما نصت عليه المادة 9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع السابق، ص 172.

() – محمد يوسف علوان وحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع نفسه، ص 173.

(319) – "Civil and political rights...", E/CN.4/2006/5, Op. Cit, p.15.

(320) – Idem, p.19.

(321) – Idem, p.15.

بخصوص حرية العقيدة، وأكدت حقها في أن تقدر بحرية ما إذا كان هناك مساس بهذه الحرية أم لا، ولاحظت المحكمة أن هناك قواعد تنظم شروط الإعفاء من بعض المقررات المدرسية لأسباب دينية، وأنها حددت الأيام التي لا يدرس فيها الطلبة الكاثوليكيون واليهود، وأن الطلاب الذين يعتقدون أديانا، من حقهم الحصول على الإعفاء من بعض المقررات بناء على طلب ممثلهم القانوني لأسباب دينية، وقالت المحكمة أن المدرسة يجب أن تكفل التماسك داخل الفصول، وأن مراعاة الممارسات الدينية لمختلف الطلاب تخضع للقيود حين يغدو معها مستحيلا توفير تعليم فعال منظم، وذهبت المحكمة إلى أنه وفقا لمبدأ التناسب لا يجوز للمصلحة العامة أن تمس حقا أساسيا ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصالح الخاصة التي تواجهها، وأنه بناء على ذلك، يجب موازنة المصلحة العامة التي تفرض الالتزام بالانتظام في الدراسة مع مصالح الطالب في أن يعيش مع أسرته وفقا لمعتقداته الدينية، ورأت المحكمة في ضوء ذلك، أن التربية الرياضية وإن كانت تمثل جزءا مهما في التعليم الذي توفره الدولة، إلا أن هذا الهدف لا يتعطل تحقيقه بشدة، إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة لأن هذه الدروس تمثل جزءا صغيرا من مقرر التربية الرياضية، وأضافت المحكمة أنه لم يثبت لها أن الإعفاء من دروس السباحة المختلطة سوف يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، أو يضحى بنظام التعليم وفاعليته في المدرسة⁽³²²⁾.

ويتبين من خلال هذه القضية أن المحكمة قد استندت في حكمها الذي أنصف ولي الطالبة لمبدأ التناسب الذي لا يجيز للمصلحة العامة أن تمس بحق أساسي للفرد، ما لم يكن لها ثقل كبير يفوق المصلحة الخاصة، وبعد الموازنة بين المصلحتين، رأت المحكمة أن شرط ملائمة التقيد لهدف مشروع غير متوفر في هذه القضية، ذلك أن الهدف المتمثل في الالتزام بالنظام المدرسي لا يتأثر بشدة إذا أعفي الطالب من دروس السباحة المختلطة، خاصة وأن الإعفاء من هذه الدروس ليس من شأنه أن يثير مشكلات تنظيمية جسيمة، ولا يؤدي إلى التضحية بفاعلية نظام التعليم.

وما تجدر الإشارة إليه، أنه لا يكفي أن تكون القيود متناسبة مع الهدف المشروع المراد تحقيقه ومع ظروفه الحالية، بل أن تكون أيضا " ضرورية في مجتمع ديمقراطي"، أي يجب أن تستجيب لحاجة اجتماعية ماسة وملحة، ولا تحتل التأخير أو التأجيل، وقد أوضحت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن الحاجة الاجتماعية الملحة يجب أن تكون متفقة مع مقتضيات المجتمع الديمقراطي⁽³²³⁾.

ولم تعرف الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان فكرة "المجتمع الديمقراطي"، لكن أجهزة الرقابة المعنية بحقوق الإنسان سعت في اجتهاداتها المختلفة إلى توضيح سمات المجتمع الديمقراطي ومعايير تحديده، فالمجتمع الديمقراطي لغايات تطبيق هذا الشرط هو مجتمع يتسم بالتعددية والتسامح وبروح الانفتاح، كما أوضحت هذه الهيئات أن الديمقراطية لا تعني حصريا سيادة رأي الأغلبية، بل تتطلب إحداث توازن يضمن لجماعات الأقلية معاملة عادلة وحمايتها من أي تعسف قد تتعرض له بسبب وضعها في مواجهة

() - أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000، ص 105-106. ³²²
- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة المرجع ⁽³²³⁾
السابق، ص173.

وضع الأغلبية المهيمن داخل المجتمع، لذلك فإن الحقوق الضامنة للتعددية داخل المجتمع مثل حرية الدين والمعتقد تعد من الضمانات والقيم الأساسية في المجتمعات الديمقراطية⁽³²⁴⁾.

المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد قيدت الشريعة الإسلامية الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لدواعي معينة، كما نصت مختلف المواثيق والنصوص الاتفاقية، المتعلقة بحقوق الإنسان على المبررات التي بموجبها يقيد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، والتي أخذت بها معظم الدول في تشريعاتها الوطنية، وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق إلى مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية، ثم مبررات تقييد هذا الحق في القانون الدولي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

الشريعة الإسلامية

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحرية العقيدة وممارستها، وكفلت ذلك للأفراد، فإن على هؤلاء استعمال هذه الحرية وفق الضوابط الشرعية، تماشياً مع النظام العام داخل الدولة الإسلامية، واحتراماً لمشاعر أهلها وحقوقهم، وبذلك يمكن إجمال مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في عنصرين والذين سنتناولهما بالدراسة على التوالي:

أولاً: حماية النظام العام الإسلامي

لم أجد فيما تيسر لي الإطلاع عليه تعريفاً للنظام العام في الفقه الإسلامي، خلافاً لما هو عليه الوضع لدى فقهاء وشراح القانون، غير أن هذا لا ينفي تناول فقهاء الإسلام لمضمونه، وأهم المبادئ والقواعد التي يقوم عليها، والتي من خلالها يمكن القول بأن النظام العام يقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة المتعلقة بمختلف مجالات الدولة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأخلاقية وفي مقدمتها الدينية، كما يمكن اعتبار كل الأوامر والنواهي الشرعية الخاصة بتحقيق المصلحة العامة الواردة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ص) بمثابة قواعد متعلقة بالنظام العام، فلا يجوز مخالفتها، لأن كل مخالفة لها تعد مخالفة للنظام العام، فضلاً على أن النظام العام يقوم على مبادئ تتصف بالعمومية والشمولية، والمرونة، وهو ما يجعلها صالحة التطبيق مهما تغير الزمان، والمكان باعتبارها ثابتة الأصل ومرونة التطبيق⁽³²⁵⁾.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع (324) السابق، ص 84.

- لمزيد من المعلومات أنظر: (325)

- محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ص416-417.

كما أن المحافظة على الأخلاق والآداب العامة، تعد من أهم الدعائم التي يقوم عليها النظام العام في الفقه الإسلامي، لذلك أعطاهما التشريع الإسلامي اهتماما كبيرا، فنص على مبادئها ومثلها العليا، وأوجب مراعاة تطبيقها في المجتمع، وحفظها مما قد يخل بها، نظرا لما يترتب على مخالفتها من إخلال ومساس بكيان المجتمع، لذلك قَرَنَها بالجزاء في الدنيا والآخرة وهو ما عزز ضمان تطبيقها وعدم الخروج عن إطارها⁽³²⁶⁾.

وعليه فالنظام العام في المجتمع الإسلامي، يقوم على الدعائم المادية، والدعائم المعنوية، وتحقيق هاتين الدعائمتين، يتحقق استقرار النظام العام وباختلالهما يختل نظام المجتمع، وبذلك يتبين أن مضمون النظام العام في التشريع الإسلامي موسعا باتساع تدخلات الدولة الإسلامية التي شملت كل شعب الدين والدنيا، إذ لم تترك مجالا فيه تحقيق مصلحة عامة وضمان استقرار النظام العام من حفظ أمن وسكينة وصحة وآداب الأفراد، إلا وتدخلت بقواعدها وأحكامها الثابتة والصالحة لكل زمان ومكان لتنظيم شؤون هذه الدولة.

وعلى هذا الأساس يكون للإنسان مطلق الحرية، ما لم تصطدم هذه الأخيرة مع الغاية من تقريرها وبالإطار العام للإسلام، وقواعده، وعدم مخالفة النصوص الآمرة، فإذا اختلت المقاصد المشروعة، وأصبحت الحرية مجالا لهدم النظام العام الإسلامي والتأثير على العقيدة، تكون هذه الحرية عندئذ، تعمل على خلاف المقاصد المتوخاة منها لأن حفظ الدين من المصالح الضرورية، وهو مقدم على جميع المصالح⁽³²⁷⁾.

وقد أوجب الإسلام على غير المسلمين احترام النظام العام السائد في الدولة الإسلامية⁽³²⁸⁾، فأهل الذمة بمقتضى عقد الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية ومقابل تمتعهم بحرية ممارسة شعائهم الدينية في الدولة الإسلامية عليهم التقيد بقوانينها التي لا تمس عقيدتهم وحريةهم الدينية، باعتبار أنهم غير مكلفين بالتكاليف التعبدية للمسلمين كالزكاة والجهاد رعاية لشعورهم الديني بحيث لا يفرض عليهم ما هو من عبادات الإسلام، كما يحتفظون بأحكام أحوالهم الشخصية والاجتماعية وإن كان الإسلام يحرمها، كأحكام الزواج والطلاق، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، لكنه لا يتعرض لهم في ذلك بإبطال أو عتاب ما داموا يعتقدون حلها، فإذا جاءوا للإسلام ورضوا بالاحتكام إلى شرعه في أمر من هذه الأمور،

- أبو إسحاق إبراهيم اللحي الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى)، ص 4-5.

- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 1997، ص 28-31، 89.

- أنظر في ذلك⁽³²⁶⁾.

- منير حميد البياتي، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1994، ص 99-102.

- حليلة آيت حمودي، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 51.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 386⁽³²⁷⁾.

- إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172⁽³²⁸⁾.

يحكم بينهم بحكم الإسلام لقوله تعالى: «وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»⁽³²⁹⁾، غير أن بعض الفقهاء يرون أننا مخيرون إذا احتكموا إلينا أن نحكم بينهم بشرعنا، أو نترك، فلا نحكم بشيء لقوله تعالى: «فَإِنْ جَاؤُوكَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ، وَإِنْ تَعَرَّضَ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرَّوكَ شَيْئًا، وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»⁽³³⁰⁾.

أما فيما يتعلق بالنواحي المدنية والجنايئة ونحوها (الدماء، الأموال، الأضرار)، فشأنهم في ذلك شأن المسلمين "لهم مألنا وعليهم ما علينا" وينطبق ذلك على المعاملات المالية والمدنية كالبيع والإيجارات والشركات والحوالة وغيرها من العقود والتصرفات التي تنظم شؤون معاشهم، ويتبادل من خلالها الناس الأموال والمنافع، فما أجازته الإسلام من العقود، فهو جائز، وما حكم بفساده، فهو فاسد عند المسلمين وعند أهل الذمة، إلا ما استثناه العلماء لاعتقاد أهل الذمة حله كالخمر والخنزير على ألا يجاهروا بهما⁽³³¹⁾.

كما يلتزم أهل الذمة وفقا لأحكام النظام الإسلامي بدفع الجزية، وذلك بموجب عقد الذمة الذي يتضمن إقرار الذمي على دينه وعقيدته، وعدم التعرض له بسبب ديانته وحمايته من كل اعتداء سواء أكان داخليا أم خارجيا⁽³³²⁾. حيث يقول ابن قدامة: «ولا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول، والثاني التزام أحكام الإسلام»⁽³³³⁾.

ونشير إلى أن المستأمن وإن كان غير ملزم بالجزية، فإن عليه الالتزام بأحكام النظام الإسلامي التي يحددها بشأنه والتي لا تمس حريته الدينية⁽³³⁴⁾.

وبذلك، يتضح أن الإسلام اشترط على أهل الذمة مقابل حريتهم في العبادة أن يلتزموا بدفع الجزية واحترام النظام الإسلامي للدولة الإسلامية التي يعيشون في كنفها.

ويمكن القول بشكل عام أن الإسلام ورجالاته ضبطا من الناحية العملية حرية ممارسته الشعائر الدينية بما لا يتصادم مع النظام العام في الشريعة، فإشترطا ألا تؤدي هذه الحرية إلى الكفر والضلال، وأن تكون ممارستها بالحكمة، والموعظة الحسنة، وقد قيد الخليفة عمر "رضي الله عنه" مزاولة الشعائر الدينية بما لا يؤدي الآخرين ولا يضرهم ضررا بالغا، فقال لامرأة مسلمة مجذومة تطوف بالبيت الحرام:

— سورة المائدة، الآية (49).⁽³²⁹⁾

— سورة المائدة، الآية (42).⁽³³⁰⁾

— يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994، ص39-41.⁽³³¹⁾

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، في مجلة الحقوق⁽³³²⁾ كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة 7، العدد3، 1983، ص315-316.

— موفق الدين بن قدامى وشمس الدين بن قدامة المقدسي، المغني "الشرح الكبير"، ج10، دار الكتاب العربي،⁽³³³⁾

بيروت، 1983، ص611.

— عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص⁽³³⁴⁾

«يا أمة الله لو جلست في بيتك لا تؤذين الناس»⁽³³⁵⁾. لقد قدر "رضي الله عنه" أن في وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم كلهم إلى عدوى الجذام⁽³³⁶⁾. ويتضح من هذا المثال أن حرية ممارسة الشعائر الدينية تقيد حفاظا على صحة الأفراد واحترام حقوق الآخرين، فلا بد أن تتم هذه الممارسة في حدود مصلحة الجماعة. كما تجدر الإشارة إلى أن الردة الدينية لها تأثير على النظام العام للدولة الإسلامية وهو ما سيتم توضيحه من خلال ما يلي:

* الردة الدينية وعلاقتها بحماية النظام العام :

تعرف الردة في اللغة بأنها الرجوع عن الشيء إلى غيره، فالمرتد هو الراجع ومنه قوله تعالى: «ولا تتردوا على أديباركم فتتقلبوا خاسرين»⁽³³⁷⁾.

أما اصطلاحاً، فهي الخروج من الإسلام إلى الكفر، وقد تم التعبير عن هذا الخروج بالارتداد وهو العودة إلى الوراء بعد أن تقدم بالهداية والرشد⁽³³⁸⁾، والمرتد هو المسلم الذي غير دينه، فلا يعتبر مرتداً من يغير دينه من غير المسلمين، وقد قرر القرآن الكريم عقوبة أخروية لمن يرتد عن الإسلام، حيث يتوعد المرتد بالعذاب الشديد وبالخلود في النار⁽³³⁹⁾. حيث يقول الله تعالى: «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»⁽³⁴⁰⁾.

وقوله تعالى: «إن الذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً»⁽³⁴¹⁾.

أما فيما يتعلق بالعقاب الديني المقرر للمرتد فقد اختلف الفقهاء في أمره، فمنهم من يرى قتل المرتد حداً لحديث رسول الله (ص) عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن رسول الله (ص) قال: «من بدل دينه فأقتلوه»⁽³⁴²⁾، وكذلك ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص): «لا يحل دم امرئ مسلم يقول لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽³⁴³⁾.

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145. ⁽³³⁵⁾

— أحمد عبد الحميد الرفاعي، المرجع السابق، ص 46. ⁽³³⁶⁾

— سورة المائدة، الآية (21). ⁽³³⁷⁾

— محمد أبو زهرة، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (بدون معلومات أخرى)، ص 154. ⁽³³⁸⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 152. ⁽³³⁹⁾

— سورة البقرة، الآية (217). ⁽³⁴⁰⁾

— سورة النساء، الآية (137). ⁽³⁴¹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 151. ⁽³⁴²⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 126. ⁽³⁴³⁾

ويرى الاتجاه الآخر أن عقوبة المرتد ليست محددة من قبل الشارع وعليه، فالردة جريمة لا يعاقب عليها بالقتل حدا بل مقرر لها عقوبة تعزيرية، غير أن الاتجاهين متفقان على أن الردة تعتبر جريمة خطيرة⁽³⁴⁴⁾.

ويتفق الرأي الثاني مع ما ذهب إليه الأستاذ محمد شيامي Mohemmed Chiadmi في شرحه للردة على هامش ترجمته للقرآن الكريم حيث قال: "الردة [أي تراجع المسلم أو المسلمة عن دينه (أو دينها)] تعد إثما كبيرا في الإسلام لكن الحكم بالإعدام الواجب بالنسبة إلى هذا العمل لا يتعلق بالإنسان الذي يقوم به كخيار روعي أو لدوافع شخصية. إن حكم الإعدام المذكور في القرآن [84/4] وفي حديث الرسول (ص) "من بدل دينه أقتلوه" [حديث صحيح، رواه البخاري] يتعلق بالمرتدين الذين يستهدفون خيانة المسلمين والتجسس عليهم في حالة النزاع. لقد إعتنق بعض الناس خلال عهد الرسول (ص) الإسلام ظاهريا، بهدف التغلغل في معسكر المسلمين والتجسس عليهم. هذا الصنف من المرتدين هو الذي خصه القرآن في [(217/2)؛ 54/5] بعقوبة الإعدام"⁽³⁴⁵⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن تنفيذ عقوبة المرتد، سواء القتل كما ذهب إلى ذلك الجمهور أو الحبس على رأي الأقلية، ليست متروكة لأفراد المجتمع، بل تتولى هذا الأمر الدولة الإسلامية ممثلة في جهازها القضائي، إضافة إلى أن المتهم بالردة تعطى له فرصة للتوبة قبل تنفيذ العقوبة، وحددها بعض الفقهاء بثلاثة أيام وبعضهم بأقل وبعضهم بأكثر وذهب آخرون إلى أنه لا يستتاب أبدا، وقد استثنى جمهور الفقهاء من الاستتابة الزنديق لأنه يبطن غير ما يظهر، وكذلك ساب الرسول (ص) فقالوا لا توبة له⁽³⁴⁶⁾.

إن الاجتهاد الفقهي ورغم اختلافه في مسألة نوع العقوبة التي يجب تطبيقها على المرتد، يجب استثماره، وعدم الاستغناء عن أي رأي فيه، وذلك من خلال تحديد الردة حيث أن الأقوال، والأفعال المحققة لجريمة الردة ليست على ذات المستوى، إذ قد تختلف أوضاع وأحوال، ومقاصد المرتدين⁽³⁴⁷⁾. وتجدر الإشارة إلى أن منطق الإسلام وفلسفته لا ينطلقان من حيث أن قضية الردة والحكم المترتب عليها تقييد لحرية الفرد بتغيير دينه، وإنما ينطلقان أساسا من واقعة حدثت في صدر الإسلام دبرها اليهود الذين لجؤوا إلى المدينة بعد دخول جميع أهلها العرب إلى الإسلام، فأرادوا التآمر على المسلمين وذلك بدخول بعضهم للإسلام، ثم يرتدوا عنه بغرض زرع الشك في أوساط المسلمين حديثي العهد بالإسلام ولتضليلهم في معتقداتهم وجمع المعلومات عن المسلمين لتزويد العدو بها، فكانت طائفة منهم تظهر الإيمان أول النهار ويصلون مع المسلمين صلاة الفجر، وفي آخر النهار يرتدوا إلى دينهم، حيث يقول الله تعالى: «

(344) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.

(345) - Le Noble Coren . Nouvelle traduction française du sens de ses versets, traduit par Mohemmed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007, p. 648.

(346) — محمد دراجي، المرجع السابق، ص 157.

(347) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 153.

وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار، واكفروا آخر النهار لعلمهم يرجعون»⁽³⁴⁸⁾.

وعلى هذا الأساس لم يكن أمام السنة الشريفة في ذلك الوقت لمنع تلك المكائد الخطرة التي تشكل تهديدا لأمن المجتمع واستقراره بواسطة النيل من أسسه العقائدية، إلا أن تطبيق أقصى حد للعقوبة ضد هؤلاء الخونة والمتآمرين، ذلك أن المسلم المرتد هو في حكم من يرتكب خيانة عظمى للإسلام، وأمته وهو في عصرنا الحالي أشبه بالخيانة للوطن إذا بدل الفرد ولائه لوطن آخر وقوم آخر بدل وطنه وقومه ومن هنا تتضح أهمية تطبيق أقصى درجات العقوبة بحق المرتد⁽³⁴⁹⁾.

غير أن المفهوم الغربي جعل حرية تغيير الدين أو المعتقد من صور الحرية الدينية، وهو ما يثير لدى المسلمين قضية شديدة الخطورة تتمثل في الردة، كما أن المفهوم الغربي صور مسألة الحكم الذي رتبته الإسلام على المرتد بأنها مظهر من مظاهر محاربة حرية الرأي والمعتقد وهو ما يتعارض مع تصور المفهوم الإسلامي للموضوع، والذي يربط بين الردة والثورة على المجتمع، ونظام الحكم، ذلك أن الدولة الإسلامية تقوم على العقيدة والخروج عليها بالارتداد عنها خروج على الدولة⁽³⁵⁰⁾.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الردة التي لا تتجاوز فكر صاحبها ولا تتجسد في أقوال وأعمال ظاهرة لا يعاقب عليها في الدنيا، أما التجروء بالتعبير عن ذلك، فليس له هدف إلا زعزعة النظام العام، والعبث بحرمة وهيبته⁽³⁵¹⁾.

وإذا ما تأملنا القوانين والدساتير الوضعية نجد أنها وإن كانت لا تعاقب على تغيير الدين إلا أنها تأخذ بنظرية الشريعة الإسلامية، وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدول الديمقراطية في الغرب كانت تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرها جريمة، ولا تتسامح أبدا في الخروج على أصول معتقداتها السياسية أو أصولها الإيديولوجية ديمقراطية كانت أم غيرها⁽³⁵²⁾.

« ولقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية، فهل توافق على ذلك، وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني؟، فأجاب على الفور: لا بالطبع لأن البرلمان في هذه الحالة المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني، ويقدم ديكتاتورية البلوكتاريات التي هي صورة الحكم الشيوعي، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده ذاتها، وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي أقامت عليها الدولة دستورها ومؤسساتها السياسية »⁽³⁵³⁾.

— سورة آل عمران، الآية (76).⁽³⁴⁸⁾

— صالح بن عبد الله الراجحي، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية - دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، المرجع السابق، ص 146-147.

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 144.⁽³⁵⁰⁾

— حمود حمبلي، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشريعة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1،⁽³⁵¹⁾

1995، ص 171-172.

— محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984، ص239.⁽³⁵²⁾

— محمد دراجي، المرجع السابق، ص 145.⁽³⁵³⁾

ولذلك نجد أن الفقرة (3) من المادة (18) من العهد الدولي تجعل حرية المعتقد في مرتبة أدنى من مرتبة حفظ النظام العام⁽³⁵⁴⁾.

وبذلك الخلاف بين الإسلام، والقوانين الوضعية خلاف في تطبيق المبدأ وليس خلافاً على ذات المبدأ، فالشريعة تعتبر الإسلام أساس النظام الإسلامي، فتعاقب على الردة لتحمي هذا النظام، أما القوانين الوضعية فإنها لا تجعل الدين أساساً للنظام الاجتماعي وإنما تجعل أساسه أحد المذاهب الاجتماعية⁽³⁵⁵⁾، فكان من الطبيعي ألا تحظر تغيير الدين وتحظر فقط كل مذهب أو إيديولوجيا مخالفة للمذهب والإيديولوجيا التي أسس عليها نظام الجماعة.

وهكذا، فإن عقوبة المرتد لم ينظر إليها الفقهاء من زاوية قمع حرية الرأي، أو الفكر أو حرية المعتقد بدليل قوله تعالى: «لا إكراه في الدين»⁽³⁵⁶⁾، كما أن الإسلام أباح للناس أن يفكروا، وألا يعتقدوا إلا ما يعتقدونه الحق، وترك مسألة الاعتقاد للحرية الكاملة، فإذا ارتضاه الشخص بحرية واقتناع ودخل فيه فعليه أن يلتزمه⁽³⁵⁷⁾.

ثانياً: احترام مشاعر المسلمين

إن حرية الإيمان لا تتم حتى يضمن للمؤمن بدين ما ممارسة شعائر هذا الدين وإظهار عبادته، وهذه الأخيرة لا تتم حتى يحفظ المؤمن بكل دين حرية الآخرين في إيمانهم، وكذا ممارسة شعائرهم، وأن لا يحاول الإضرار بهم أو أن يفسد عليهم دينهم، فإن فعل مثل هذا الأمر، مع ضمان حرية إيمانه وشعائره — يُؤخذ بما أدى به غيره⁽³⁵⁸⁾.

لذلك لا يجوز لغير المسلمين المساس بالشعور الديني للمسلمين الذين يعيشون بين ظهرانهم⁽³⁵⁹⁾. وأن يُراعوا حرمة الدولة الإسلامية التي تكفل لهم الرعاية والحماية⁽³⁶⁰⁾. فلا يجوز لهم التطاول على الإسلام والمسلمين وذلك بالامتناع عما فيه غضاظة للمسلمين، أو انتقاص لدينهم، كذكر الله تعالى، أو كتابه، أو رسوله أو دينه بسوء، لأن إظهار مثل هذه الأفعال فيه استخفاف بالمسلمين، وطعن في الإسلام، والذميون لم تعقد لهم الذمة للمجاهرة بمثل هذه الأمور⁽³⁶¹⁾، بل عليهم التمتع بحريتهم الدينية وفق الضوابط المقررة لهم، وغير مسموح لهم بالتعدي على مقدسات المسلمين، لأنهم إن فعلوا ذلك، جاز للحاكم المسلم معاقبتهم لما اقترفوه من إخلال بالنظام العام، وقد ذكر أحد النصاري النبي (ص) بسوء القول بحضرة الصحابي عرفة بن الحارث — رضي الله عنه- فرفع الأمر إلى الوالي عمرو بن العاص

(354) — محمد دراجي، المرجع نفسه، ص 142.

(355) — وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 156.

(356) — سورة البقرة، الآية (256).

(357) — محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 153.

(358) — حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 207.

(359) — إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172.

(360) — يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.

(361) — عبد الكريم زيدان، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، المرجع السابق، ص 322.

— رضي الله عنه—، فقال عمرو: قد أعطيناهم العهد، فقال عرفة: ماعاذ الله أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على سب الله ورسوله، وإنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم مالا طاقة لهم به، وأن نقاتل من ورائهم، وأن نخلي بينهم وبين أحكامهم، إلا أن يأتونا، فنحكم بينهم بما أنزل الله، فقال عمرو: صدقت⁽³⁶²⁾.

ويجب على غير المسلمين في البلاد الإسلامية الامتناع عن إظهار شرب الخمر، وأكل الخنزير، ونحو ذلك مما هو محرم في دين الإسلام، كما يمنع عليهم بيعها للمسلمين لما في ذلك من إفساد للمجتمع الإسلامي، وعليهم عدم إظهار الأكل والشرب في نهار رمضان مراعاة لعواطف المسلمين، وأن كل ما يعتبر منكرا ويكون مباحا في دينهم، عليهم إن فعلوه أن لا يعلنوا به، ولا يظهروا في صورة تحدي لجمهور المسلمين⁽³⁶³⁾.

كما لا يجوز إظهار شعار الكفر في دار الإسلام كإظهار الصليب والأعياد، لأن فيه استخفافا ظاهرا بالملة الإسلامية، وتحديا لأهل الدار، وقد التزموا في الشروط العمرية المباركة بقولهم "ولا نضرب نواقيسنا إلا ضربا خفيفا في جوف كنائسنا"، ويرجع منع ضرب الناقوس لأنه داعي الكفر وأنه من أعظم شعائره، كما أن الآذان عند المسلمين أعظم شعائر التوحيد، وقد كتب عمر بن عبد العزيز أن أمنعوا النصارى من رفع أصواتهم في كنائسهم، فإنها أبغض الأصوات إلى الله عز وجل، وأولاها أن تخفض⁽³⁶⁴⁾.

كما منعوا كذلك من إظهار أعيادهم كالشعائين والباعوث وهو اليوم الذي يخرجون فيه كما يخرج المسلمون لصلاة العيد، فيمنعون من إظهار الاجتماع، أما إذا قاموا بذلك في الكنائس فلا اعتراض عليه، وتشديد الإسلام على ذلك هو لصيانة الدار وأهلها، والسعي لإزالة الكفر، وقد نهى الإسلام عن حضور أعيادهم واعتبرها الله تعالى زورا لقوله: «والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما»⁽³⁶⁵⁾.

وكذلك عليهم التقيد بضوابط المناقشات الدينية لأنها وإن أباحتها الشريعة الإسلامية، فهذا لا يعني أن يروجوا للعقائد، والأفكار الهدامة التي تتنافى مع عقيدة الدولة الإسلامية، ذلك أنه ليس من الحرية الدينية استغلال النقاش الديني لنشر الكفر والإلحاد في المجتمع المسلم بدعوى حرية إبداء الرأي في القضايا الدينية⁽³⁶⁶⁾.

الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام

القانون الدولي لحقوق الإنسان

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 174.⁽³⁶²⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 41.⁽³⁶³⁾

— سليم سرار، استتيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة

الحاج لخضر، باتنة، 2005، ص 45-47.

— سورة الفرقان، الآية (82).⁽³⁶⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 172-173.⁽³⁶⁶⁾

لتوضيح القيود المفروضة على الحق في حرية ممارسة لشعائر الدينية في النظم القانونية، ينبغي معرفة المبررات التي تبرر فرض القيود اللازمة لممارسة هذا الحق. ومن خلال استقراء مختلف النصوص القانونية، سواء ما تعلق منها بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، أم التشريعات الوطنية، نجدها تشير إلى مبررات عديدة، قد يكون بعضها داخلا ضمن البعض الآخر، لذلك سنقتصر على دراسة المبررات الأساسية المتمثلة في حماية النظام العام، حماية الآداب العامة وإحترام حقوق الآخرين وحياتهم.

أولا: حماية النظام العام

حتى نتضح لنا هذه الفكرة جيدا، يجب أولا أن نعرف المقصود من النظام العام، ثم علاقته بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتطرق إليه فيما يلي:

1- تعريف النظام العام:

لم تضع التشريعات تعريفا محددا للنظام العام، رغم إشارة مختلف النصوص القانونية والأحكام القضائية لهذه الفكرة، وورود العديد من تطبيقاتها في مختلف فروع القانون، سواء أكان القانون العام أم الخاص، وذلك نظرا لاتساع مضمون هذه الفكرة ومرونتها، وهذا ما جعل تعريفها يثير جدلا حادا في الفقه، وقد اختلفت وتعددت التعريفات الفقهية والقضائية تبعا لاختلاف وتعدد وجهات النظر في تناولها، ولعل اختلاف هذه التعريفات هو الذي صعب في تحديد وتقييد مدلول هذه الفكرة، غير أن هذا الاختلاف لم يمنع القيام بمحاولات عديدة لصياغة فكرة النظام العام، ووضعها في إطار قانوني محدد، فمن غير المقبول منطقيا ترتيب آثار قانونية على فكرة ينقصها التحديد، مع الإشارة إلى أن جل هذه التعريفات، رغم اختلافها في الألفاظ والعبارات، فإنها تلتقي حول فكرة حماية المصلحة العامة. ولتحديد معنى النظام العام، سنتطرق إلى التعريفات التي وضعها بعض الفقهاء، وإلى ما ذهب إليه الاجتهاد القضائي في هذا الخصوص.

أ- تعريف فقهاء القانون للنظام العام:

بالرجوع إلى فقهاء وشرّاح القانون، نجد بأنه قد وردت عنهم تعاريف عدّة لفكرة النظام العام، وخاصة حين دراستهم لما يميز القواعد الآمرة عن القواعد المكملّة⁽³⁶⁷⁾. - ففي الفقه الغربي، نجد أن الفقيه إسمان Eisman يعرفه بقوله: «قواعد النظام العام هي تلك الموضوعة لحماية المصالح حتى الفردية منها، والتي تعتبر أساسية للمحافظة على سلام وازدهار المجموعة الاجتماعية (Group Social) موضوع الاهتمام»⁽³⁶⁸⁾.

— محمد حسنين، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (367)

1986، ص36.

— مصطفى العوجي، القانون المدني - العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، (368)

ط1، 1990، ص402.

ويعاب على هذا التعريف أنه وإن كان قد تطرق لأهم الأسس التي يقوم عليها النظام العام "حماية المصلحة"، غير أنه تعرض لها بشكل مجمل، حيث جعل المصلحة العامة والخاصة في نفس الدرجة، دون أن يبين أيهما أكثر مساساً بالنظام العام، فإذا كان النظام العام يقوم على أساس حماية المصالح العامة التي تتعلق بالنظام الأعلى للدولة، فإن ذلك لا ينفي القول بأنه يتعلق أيضاً ويحمي بعض المصالح الخاصة، لأنه من المصالح الخاصة ما فيه تحقيق للمصالح العامة، ومن المصالح العامة ما فيه تحقيق وحماية للمصالح الخاصة في الغالب (369). كما أن التعريف تعرض لذكر جانب من جوانب النظام العام فقط وهو حفظ سلام وأمن المجموعة في حين النظام العام أعم من أن يقتصر على هذا الجانب.

وعرفه العميد "ذكي" بأنه: "المصلحة الاجتماعية أياً كانت، والتي تمثل النهج المتعارف عليه في دولة معينة" (370).

ويأخذ على هذا التعريف أنه قصر مفهوم النظام العام على المصلحة الاجتماعية التي عرفها بأنها الأسلوب المتبع في دولة ما، إلا أنه لا يمكن حصر مفهوم النظام العام على جانب المصلحة الاجتماعية، بل هي جانب من جوانبه، وهو أوسع من ذلك كما سبق الإشارة إليه.

كما عرفه هيمار "Heimard" بأنه: "مجموعة القواعد الموضوعية من قبل المشرع لحماية المصالح الحيوية في المجتمع" (371).

ويعاب على هذا التعريف حصره لمفهوم النظام العام في النصوص التشريعية، فجعله في إطار ضيق، مع أن النظام العام لا ينحصر مفهومه على ما هو منصوص عليه في القواعد القانونية فقط، بل يؤخذ مفهومه كذلك من الاجتهاد الفقهي والقضائي، إذ قد تصدر المحاكم من القرارات ما فيه إبطال لبعض العقود لمخالفتها للنظام العام، رغم عدم وجود نص قانوني بشأنها، فللقاضي السلطة التقديرية وعليه أن يستلهم المصلحة العامة، ويتقيد بما هو سائد من الآداب ونظم أمته الأساسية، كما عليه أن يأخذ في ذلك الظروف الزمانية والمكانية بعين الاعتبار ليصدر هذه القرارات (372).

أما في الفقه العربي، فنجد أن الدكتور "حسن كيرة" يعرف النظام العام بأنه: «مجموعة المصالح الأساسية الجماعية أي مجموع الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً، دون استقراره عليها» (373).

ويلاحظ على هذا التعريف أنه ذكر أهم أسس النظام العام المتمثلة في المصلحة الجماعية غير أنه لم يحدد طبيعة هذه المصالح الأساسية أو الأسس والدعامات، فمثلاً في الفقه الإسلامي تعد المصالح الدينية

— عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي -مقارناً بالقانون الوضعي-، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1994، (369) ص152.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 177. (370)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 402. (371)

— حليلة آية حمودي، المرجع السابق، ص 40. (372)

— حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى)، ص 47. (373)

هي الدعامة الأولى التي تقوم عليها بقية المصالح الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

وعرفه زهدي يكن بقوله: «... كل ما يرتبط بمصلحة عامة تمس النظام الأعلى للمجتمع، سواء كانت هذه المصلحة سياسة (مثل أغلب روابط القانون العام)، أو اجتماعية (مثل القوانين الجزائية وما يتعلق بتكوين الأسرة وحالة الأشخاص المدنية والأهلية)، أو اقتصادية (كالقواعد التي تنص على حماية الملكية والقواعد التي تجعل التنافس حراً أمام الجميع)، أو خلقية وهي التي يعبر عنها بقواعد الآداب»⁽³⁷⁴⁾.

وبتحقق هذا التعريف نلاحظ أنه اشتمل على أغلب المصالح التي يقوم على حمايتها النظام العام في الدولة، ولكنه اغفل كغيره من التعاريف الدعامة الأولى، ومقدمة كل المصالح، والتي فيها ثبات القواعد والمبادئ التي يبنى عليها النظام العام في الدولة وهي المصلحة الدينية.

في حين يرى الدكتور توفيق حسن فرج بأن النظام العام هو: «مجموعة الأسس السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها كيان المجتمع»⁽³⁷⁵⁾. وهو تقريبا نفس تعريف الدكتور جمال الدين محمد محمود للنظام العام، حيث عرفه بأنه: «مجموعة النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة في مجتمع معين»⁽³⁷⁶⁾.

والاختلاف بين التعريفين يكمن في كون التعريف الثاني أغفل الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها النظام العام بالمقارنة مع التعريف الأول.

ويرى الدكتور غالب علي الداوودي أن النظام العام يصعب تحديده بدقة إذ لا يوجد له تعريف جامع مانع ومستقر يحدد المقصود به، وذلك رغم محاولات عديدة لضبطه، وعلى هذا الأساس فضل معظم المشرعين عدم إعطاء تعريف محدد له، واكتفوا بتقريب معناه إلى الأذهان وبناء أساسه على فكرة المصلحة العامة وبناء على ذلك رأى الدكتور غالب بأن النظام العام: "هو المصالح الجوهرية الأساسية والمثل العليا التي ترتضيها الجماعة لنفسها، ويتأسس عليها كيانها كما يرسمه نظامها القانوني، سواء أكانت هذه المصالح الأساسية والمثل العليا سياسية أم إجتماعية أم اقتصادية أم خلقية أم دينية، والإخلال بها يعرض كيان الجماعة للتصدع والإنهيار"⁽³⁷⁷⁾.

يتبين من خلال التعاريف السابقة الذكر أن فكرة النظام العام تتسع وتضيق تبعاً لاختلاف الأسس الفكرية التي ينطلق منها كل فقيه، حيث تضيق هذه الفكرة في الدول التي تسود فيها المذاهب الفردية،

— زهدي يكن، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى)، ص 77-78.⁽³⁷⁴⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، 177.⁽³⁷⁵⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 178.⁽³⁷⁶⁾

١- غالب علي الداوودي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية — دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010، ص 235-236.⁽³⁷⁷⁾

لأنها تطلق الحرية للفرد فلا تتدخل الدولة في أموره، بينما تتسع عندما تغلب المذاهب الجماعية، إذ تصبح الدولة تقوم بشؤون كانت تتركها للفرد⁽³⁷⁸⁾.

وهكذا يمكن القول أنه رغم اجتهاد الفقهاء في محاولة منهم لوضع تعريف جامع مانع لفكرة النظام العام إلا أن هذه المحاولات لم تحقق غرضها، ذلك أن فكرة النظام العام هي في الحقيقة فكرة يشوبها الكثير من الغموض، ولعل هذا ما دفع البعض إلى القول: «إن النظام العام يستمد عظمته من ذلك الغموض الذي يحيط به، فمن مظاهر سموه أنه ظل متعاليا على كل الجهود التي بذلها الفقهاء لتعريفه»⁽³⁷⁹⁾.

ب- تعريف الاجتهاد القضائي للنظام العام:

نتيجة لعدم تحديد المشرع لمفهوم النظام العام بنص تشريعي، فتح ذلك باب الاجتهاد أمام الجهات القضائية لتحديد هذا المفهوم، مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وضرورات حماية المصلحة العامة، واحترام القوانين الإلزامية، ومما يلاحظ على هذا الاجتهاد أنه لم يخرج في عمومته عن الإطار الفقهي السابق بيانه⁽³⁸⁰⁾.

غير أن ما يجب الإشارة إليه أن سلطة قاضي الموضوع فيما يتعلق بتحديد ما ينطبق عليه مفهوم النظام العام هي سلطة مقيدة برقابة محكمة النقض، وعليه فإن قاضي الموضوع، يجب عليه الالتزام بتقاليد وعادات وقيم المجتمع الذي يعيش فيه، فلا يجوز له اللجوء إلى مجتمع آخر ليستقي منه مفهوم النظام العام، كما لا يجوز له أن يحدد فكرة النظام العام تبعا لمعتقداته وآرائه الشخصية، خاصة إذا كانت متعارضة مع ما هو مستقر في ذلك المجتمع⁽³⁸¹⁾.

وسنورد فيما يلي بعض الأحكام التي تضمنت مفهوما للنظام العام.

في قرار صادر عن المحكمة الفدرالية السويسرية 1957 اعتبرت فيه هذه الأخيرة "أن النظام العام هو مجموعة القوانين والمراسيم، والقرارات التي تشكل قانون الدولة الوضعي⁽³⁸²⁾.

والملاحظ أن هذا الحكم الذي اعتمدته المحكمة السويسرية فيه تضيق لمصادر النظام العام، حيث حصرت في القوانين والمراسيم والقرارات، وهو ما لم يقبله الفقه الذي اعتبر أن النظام العام لا ينحصر على التشريع فحسب، وإنما يمتد إلى كل ما يعتبر متصلا بالمصلحة العليا للمجتمع، وبالأسس التي يقوم عليها⁽³⁸³⁾.

كما اعتبرت إحدى المحاكم الابتدائية اللبنانية في حكم صادر عنها بتاريخ 1979/11/5م (النشرة القضائية لسنة 1974م، 498) أن: «القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلزام بوجه عام، منشأة المعارف، (378)

الإسكندرية، 2003، ص326-327.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (379)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص403. (380)

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص164. (381)

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص404. (382)

— مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص404. (383)

تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية، أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد الذين يجب عليهم جميعا مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز أن يناهضوها باتفاقات فيما بينهم حتى لو حققت هذه الاتفاقيات لهم مصالح فردية، وذلك لأن المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامة⁽³⁸⁴⁾.

والملاحظ على هذا التعريف أنه رغم تحديده لطبيعة المصلحة المتعلقة بالنظام العام، وهي المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة لمساسها بالنظام الأعلى للدولة، إلا أن قواعد النظام العام أوسع من أن تقتصر على مجرد تحقيق وحماية المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية الماسة بالنظام الأعلى للمجتمع وتعلو على المصالح الفردية، إذ أن قواعد النظام العام في الدول الإسلامية تعتبر المصالح الدينية والأخلاقية أسمى أسسها وأهدافها ويتبين بذلك أن المحكمة تبنت في حكمها هذا المفهوم الفقهي للنظام العام.

وبذلك تختلف فكرة النظام العام باختلاف المجتمعات والدول والأزمنة من خلال اختلاف الإيديولوجيات السياسية، والاجتماعية والثقافية، فما يعتبر من النظام العام في دولة ما قد لا يعتبر كذلك في دولة أخرى، لذا تعتبر فكرة النظام العام فكرة نسبية من حيث الزمان والمكان، كما أنها فكرة متطورة في المجتمع الواحد تبعا لما قد يحدث من ظروف متغيرة، فمثلا كان تعدد الزوجات أمرا مشروعاً غير مخالف للنظام العام في تركيا سابقاً، لكن يعد اليوم عدم تعدد الزوجات هو من النظام العام في تركيا، وكذا الأمر في العراق إذ كان ذلك مباحاً بصورة مطلقة حتى سنة 1959م، ثم صار ممنوعاً في بعض الحالات ومخالفاً للنظام العام⁽³⁸⁵⁾، إلا أن فكرة النظام العام وإذ كانت متطورة في المجتمع، فإنها يجب أن تكون موحدة داخل المجتمع الواحد، بحيث تكون قوانين الدولة نابعة من مفهوم موحد للنظام العام⁽³⁸⁶⁾.

ونشير إلى أن فقهاء القانون الوضعي قد حددوا صراحة عناصر النظام العام وحصرها في حفظ الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة، والآداب العامة، وعرفت بالعناصر التقليدية لتتوسع بعد ذلك لتشمل مختلف شؤون الحياة، وتعتبر الآداب العامة هي العنصر المعنوي لفكرة النظام العام، أما عناصره المادية فتتمثل في الأمن العام والسكنية العامة والصحة العامة⁽³⁸⁷⁾.

على أن المقصود بالأمن العام كعنصر من عناصر النظام العام هو المحافظة على السلامة العامة باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات اللازمة لمنع كل الأخطار التي تهدد الناس وسلامة أجسادهم وأموالهم، ومصادر هذه الأخطار قد تكون الطبيعة كالزلازل والفيضانات، أو الحيوانات المفترسة أو الموبوءة أو المسعورة، أو الأشياء كالسيارات والآلات، أو طبيعة الحياة الاجتماعية كالتجمهرات،

(384) - مصطفى العوجي، المرجع نفسه، ص 404.

(385) - غالب على الداودي، المرجع السابق، ص 236-238.

(386) - محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 163.

(387) - يعتبر أول وأقدم نص تشريعي في العالم تعرض لتحديد العناصر المادية لفكرة النظام العام كهدف لنشاط الضبط الإداري، القانون البلدي الفرنسي الصادر في 28 أوت 1791، كما أن القانون البلدي الفرنسي الصادر في 5 أفريل 1884 حدد عناصر النظام العام المادية في مادته 97، أما المشرع الجزائري فقد حددها في المادة 237 من قانون البلدية.

والاجتماعات العامة، وقد تكون الإنسان كظاهرة الإجرام، في حين يقصد بالسكينة العامة اتخاذ كل الإجراءات والأساليب الرقابية اللازمة للقضاء على مصادر وأسباب الإزعاج والقلق التي تهدد الراحة العامة مثل إجراءات محاربة الضوضاء التي تسببها الأجراس والأبواق، وضوضاء الاحتفالات، أما الصحة العامة، فتعني اتخاذ كل الإجراءات والاحتياطات والأساليب الصحية الوقائية لمنع وجود المخاطر الصحية التي تهدد الإنسان في صحته كالأمرض والأوبئة⁽³⁸⁸⁾.

2-علاقة النظام العام بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

عند ذكر مصطلحي الحرية والنظام العام، يبدو أنهما وصفان متضادان، وقد شاع ذلك أول الأمر في الفكر الليبرالي، إذ أظهر أنصار هذا الفكر عداء كبير لفكرة النظام العام نتيجة لإساءة استعمال هذه الفكرة لقهر الحرية، وبعد ذلك حاول الليبراليون التوفيق بين هذين المصطلحين، كما أن الفكرة التي شاعت بأن الحرية مقدسة، ويتمتع بها الأفراد بالطبيعة، وقبل الدخول في المجتمع والارتباط معه بالعقد الاجتماعي، كما يرى أصحاب العقد الاجتماعي، قد زالت وحلت محلها فكرة جديدة تنتظر إلى الحرية باعتبارها ذات منشأ اجتماعي، وعليه، فلا يجوز الاعتراف بأية حرية للفرد خارج نطاق الجماعة التي ينتمي إليها⁽³⁸⁹⁾.

ولما كان المجتمع هو مصدر حرية الفرد، كان على هذا الأخير الانصياع لأوامره، لأن في هذا الانصياع تحقيق لدوام حياة المجتمع، واستقراره سياسيا، واقتصاديا واجتماعيا، أما إذا كانت الحرية مطلقة بلا قيود، فإنها ستفقد معناها وتتحول إلى فوضى⁽³⁹⁰⁾.

لذلك، فإن حماية المجتمع تقتضي عدم السماح للأفراد أو المجموعات بالوصول في ممارستهم لحررياتهم الأساسية إلى حد تهديد هذا الكيان⁽³⁹¹⁾، فتقييد بذلك حريتهم وفقا لدواعي النظام العام الذي وإن كان يوجب تقييد الحرية، إلا أن ذلك لا يعني أنه ينتقص منها، بل إنما هو ضروري لممارستها لأن الخروج عنه يجعل هذه الحرية فوضى وتمرد، مما يؤدي بالمجتمع إلى الهاوية، لذا يمكن القول بأن تعارض الحرية مع النظام العام مبالغ فيه، لأن حدوث ذلك التعارض يكون في حقيقة الأمر بين الحرية والسلطة التي تتذرع بحماية النظام العام، فالسلطة هي التي تُقيد هذه الحرية، بل وتصادرها أحيانا، لذلك

— لمزيد من المعلومات عن العناصر المادية للنظام العام، أنظر: (388)

- سليمان محمد الطماوي، الوجيز في القانون الإداري "دراسة مقارنة"، (دون معلومات أخرى)، ص 626.
- عمار عوابدي، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 400.
- مصطفى أبو زيد فهمي، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995، ص 191-195.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 178-179. (389)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع نفسه، ص 179. (390)

— خضر خضر، المرجع السابق، ص 266. (391)

قيل بأن "النظام العام لا يعني إهدار الحريات أو الانتقاص منها، وإنما هو عنصر أساسي في تعريفها"⁽³⁹²⁾.

وعلى هذا الأساس، يجب وضع الضوابط اللازمة للنظام العام للحيلولة دون تحوله إلى مطية للسلطة لانتهاك الحريات العامة والتي من بينها الحق موضوع الدراسة – إذ أن عملية التمييز بين حماية النظام العام، وبين استغلاله لكبت وقمع الحريات العامة هو أمر في غاية الدقة وبمثابة خيط رفيع، لذا على السلطة عند التعامل مع هذه الحريات أن تتنبه لهذا الخيط الرفيع، وأن تجتنب وضع قيود ليس لها مبرر تكبل بها هذه الحريات بحجة حماية النظام العام⁽³⁹³⁾.

ويعتبر الدكتور **هاني سليمان الطعيمات** أن المقصود بالنظام العام الذي بموجبه تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو ذلك المناخ الديني السائد في المجتمع، والمحكوم بما تؤمن به الجماعة من قيم ومثل عليا اصطلحت على الحياة معا في ظلها، وهي تمثل في ذات الوقت الإطار العام لممارستهم وسلوكهم المجتمعي، فمثلا فكرة النظام العام المقيد لحرية ممارسة الشعائر الدينية في المجتمع المصري تعني ذلك النظام العام للمجتمع الخاضع لأحكام الشريعة الإسلامية، لذلك تمت مصادرة ما من شأنه الإساءة إلى الدين الإسلامي أو تشويهه أو التشكيك في مبادئه من مؤلفات ومطبوعات، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل امتد إعمال قيد النظام العام إلى إصدار الأزهر الشريف لبيان رسمي يدحض المفتريات التي تضمنتها هذه الكتب⁽³⁹⁴⁾، كما تم منع الديانات الوضعية والمذاهب الخارجة عن الأديان السماوية لتعارض وجودها أو الاعتراف بها مع النظام العام السائد في المجتمع المصري والمحكوم بعقيدة عدم السماح بوجود غير الديانات السماوية الثلاثة (الإسلام، المسيحية، اليهودية)⁽³⁹⁵⁾.

لذلك لم يكن غريبا أن تصف المحكمة العليا المصرية البهائية بالخلل، وتقرر حل المحافل التي يجتمع فيها البهائيون ويمارسون شعائرهم داخلها⁽³⁹⁶⁾.

وقد ذكرت المقررة الخاصة للأمم المتحدة بشأن حرية الدين والمعتقد أسماء جهنجير في تقريرها المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر 2005م، أنها قد طلبت في عام 2005م من مصر تصريحا بزيارة البلاد، لكنها لم تتلق ردا، كما أدرجت المقررة الخاصة في تقريرها حول التبرير المصري الرسمي لعدم الاعتراف للبهائيين والمتحولين عن الإسلام بحقهم في حرية ممارسة العقيدة التعليق التالي:

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 179-180.⁽³⁹²⁾

– أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى)،⁽³⁹³⁾ ص 43.

– من بين هذه الكتب التي تعرضت للدين الإسلامي وللرسول (ص) كتاب سلمان رشدي الذي صدر في لندن أنظر:⁽³⁹⁴⁾ - توفيق الواعي، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006، ص 274. - سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005، ص 270. www.ar.wikipedia.org/wiki أنظر أيضا للموقع: حرية التعبير

– هاني سليمان الطعيمات، المرجع السابق، ص 179.⁽³⁹⁵⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي – دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية⁽³⁹⁶⁾ بالأماكن المقدسة في فلسطين، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001، ص 37.

على الدول أن تكفل للأشخاص الموجودين على أراضيها والخاضعين لسلطتها القانونية، بما في ذلك الأفراد المنتمين لأقليات دينية، ممارسة الدين أو المعتقد الذي يختارونه دون إكراه أو خوف⁽³⁹⁷⁾.

وفي تقريرها المقدم إلى لجنة حقوق الإنسان في مارس 2006م، كتبت المقررة الخاصة أنها قد أثارت مع الحكومة المصرية مرتين على الأقل في 15 أبريل 2004م وفي 15 ماي 2005م مسألة مطالبة الشخص بإدراج ديانته في بطاقات تحقيق الشخصية وغيرها من الوثائق، وفي رسالتها في شهر ماي إلى الحكومة، أبدت قلقها من كون "الاستمارات الخاصة بطلب الحصول على أوراق إثبات الشخصية تحتوي حاليا على ثلاثة انتماءات دينية للاختيار من بينها وهي الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن أتباع الطوائف الدينية الأخرى أو غير المؤمنين لا يتمكنون من تسجيل ديانتهم أو ترك خانة الديانة خالية"⁽³⁹⁸⁾.

وعلى الرغم مما جاء في مختلف التقارير الدولية بخصوص وضع البهائية في مصر، فقد استقر كل من القضاء الإداري، والجمعية العمومية لقسمي الفتوى، والتشريع بمجلس الدولة على أن حال البهائية لا يجوز القياس بينها وبين الأديان الأخرى التي اعتبر الإسلام معتنقيها من أهل الذمة، كما أنه لا يجوز الاحتجاج بحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية التي كفلها الدستور للقول بوجود الاعتراف بالبهائية، ويترتب على ذلك هو أنه يجب أن تكون حرية العقيدة وممارستها منبثقة عن الأديان السماوية وفي إطار النظام العام⁽³⁹⁹⁾.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ليست من الأديان السماوية الثلاثة المعترف بها، فإنها تعتبر مخالفة للنظام العام في مصر، وبالتالي يُمنع مباشرة أي تصرف لأتباعها أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات، وتطبيقا للقانون رقم 263 لعام 1960م، أصبح من المحظور إقامة شعائر البهائية، ولما كانت طقوس الزواج من الشعائر، فإنه لا تجوز ممارستها وفقا للبهائية، الأمر الذي يستوجب عدم الاعتداد بهذا الزواج الباطل وعدم توثيقه⁽⁴⁰⁰⁾.

أما فيما يتعلق بحظر بعض الجامعات المصرية دخول الطالبات المنقبات إلى الحرم الجامعي، فقد استقرت المحكمة الإدارية العليا على أن يظل النقاب طليقا في غمار الحرية الشخصية ومحررا في كنف الحرية العقيدية، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة، أو منعه بصورة كلية، لما ينطوي عليه ذلك من مساس بالحرية الشخصية، ومن تقييد لحرية العقيدة، فضلا على أن القانون لا يحرمه، والعرف لا ينكره⁽⁴⁰¹⁾.

(397) – Rapport spécial sur la liberté de la religion ou de conviction Résolution n°1986/20 de la Commission des droits de l'homme, 10 mars 1986, p.3.

(398) – Ibid, p.3.

(399) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص 498-499.

(400) – عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع نفسه، ص 498-500.

(401) – قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص 592-593.

ونشير في هذا الصدد إلى أنه إذا كانت المحكمة العليا المصرية قد أنصفت الطالبات بارتداء النقاب، فإن مجلس الدولة الفرنسي لم يفعل ذلك بالنسبة للحجاب، وإن كان موقفه في البداية اتجه إلى حرية الطالبات المحجبات بالمدارس والجامعات الفرنسية وهو ما قضى به في العديد من أحكامه، إذ ألغى القرارات الصادرة عن بعض المدارس الفرنسية بطرد بعض الطالبات المسلمات لارتدائهن الحجاب، مستندا في ذلك إلى حرية التعبير المعترف بها للطلبة في إطار مبادئ الحياد والعلمانية، غير أن هذا الموقف تغير، حيث حظرت الحكومة الفرنسية دخول الطالبات المحجبات إلى المدارس والجامعات، وقد حذا مجلس الدولة الفرنسي حذو الحكومة الفرنسية في هذا الصدد⁽⁴⁰²⁾.

وقد أثارت مشكلة الحجاب جدلا كبيرا داخل وخارج فرنسا خاصة بعد صدور قانون منع الرموز الدينية في 2004/02/10م، وتعتقد الدكتورة خير الدين شماسة أن ما حدث في فرنسا قد يتكرر في بلدان أوروبية أخرى، وذلك على الرغم من إعلان دول عديدة تحتضن جاليات إسلامية كألمانيا، وإسبانيا وبلجيكا (2,9%)، وبريطانيا (3,4%)، وهولندا (1,9%) والسويد (4%) مخالفة القانون الفرنسي لحقوق الإنسان، وبأنها لا ترغب في تقليد الموقف الفرنسي، بل أن بريطانيا عبرت عن سعادتها لكونها متعددة الثقافات، ولا يههما منع النساء من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰³⁾.

غير أن تخوف الأستاذة شماسة خير الدين كان في محله، إذ ثبت مجلس الدولة البلجيكي قرار حظر الحجاب، ومنع الاعتراض عليه مؤكدا أن هذا القرار لا يتعارض مع قيم الحرية والمساواة، وقد جاء هذا القرار كرفض لطلب تقدمت به حركة مناهضة العنصرية وكرهية الأجانب التي طالبت الحكومة بإلغاء التشريعات التي تسمح للمؤسسات البلجيكية بمنع طلابها من ارتداء الحجاب⁽⁴⁰⁴⁾، إلا أنه من المهم أن نشير إلى أن قضية الحجاب قد عادت إلى أدراج البرلمان الفرنسي بعد أن أثار قانون الرموز الدينية جدلا كبيرا، ومازالت المناقشات البرلمانية حول هذه القضية لم تحسم إلى اليوم.

وبصدد هذه القضية أعربت لجنة حقوق الطفل في ملاحظاتها الختامية بشأن التقرير الدوري الثاني لفرنسا عن قلقها تجاه تزايد التمييز، خاصة التمييز القائم على أساس الدين، ومن أن التشريع الجديد بشأن ارتداء الرموز الدينية في المدارس العامة قد يتجاهل مبدأ مصالح الطفل الفضلي، وحق الطفل في الوصول إلى التعليم، وتوصي هذه اللجنة الدولة الطرف (فرنسا) بأن "تنظر في إيجاد وسائل بديلة، بما في ذلك الحلول الوسط للحفاظ على علمانية المدارس العامة، مع ضمان عدم انتهاك الحقوق الفردية وعدم استبعاد الأطفال من النظام المدرسي أو المجالات الأخرى أو تهمة بشمهم بفعل هذا التشريع⁽⁴⁰⁵⁾.

وقد كشفت التقارير عن مجموعة من الضوابط المتعلقة بارتداء رموز دينية في أكثر من 25 بلدا في مختلف أنحاء العالم، وقد أثر ذلك على العديد من الأديان، ولا تزال مسألة الرموز الدينية مثار جدل

— عصمت عدلي وإبراهيم الدسوقي، المرجع السابق، ص 496-497. (402)

— شماسة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب والحدود"، المرجع السابق، ص 193-194. (403)

(— "بلجيكا تثبت قرار منع ارتداء الحجاب في المدارس"، نقلا عن وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 2009/04/07. (404)

(405) — "Civil and political...", E/CN.4/2006/5, Op.Cit, p.13.

في عدد من البلدان، وهناك عدة مستويات من الضوابط المتصلة بارتداء الرموز الدينية بما في ذلك الأحكام الدستورية والقوانين التشريعية على المستوى الوطني، والقواعد الخاصة بالمنظمات أو المؤسسات العامة أو الخاصة (مثل قوانين المدارس)، والأحكام الصادرة عن المحاكم ويواجه التلاميذ في المدارس الابتدائية والثانوية خطر الطرد من نظام التعليم العام، بينما يواجه المعلمون التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة في نهاية المطاف، وعلى المستوى الجامعي، يواجه الطلاب أيضا التعرض للطرد أو الحرمان من استلام الشهادات مالم يتقيدوا بالتعليمات المتعلقة بالرموز الدينية، أما أساتذة الجامعات فمن المحتمل عدم تعيينهم أصلا، وفي محيط العمل بشكل عام هنالك إمكانية التعرض للتوبيخ والتوقيف عن العمل، والفصل من الخدمة بسبب وضع الرموز الدينية وقد يؤثر هذا الأمر على العاملين في مؤسسات خاصة، والموظفين العموميين على حد سواء، فضلا عن التأثير على أعضاء البرلمانات والعسكريين، وعند وضع قواعد محددة تحكم اللباس بالنسبة للصور الشخصية التي توضع على بطاقات الهوية، مثل بطاقات الإقامة الدائمة وتأشيرات الدخول، وجوازات السفر، ورخص القيادة، كما يواجه الأشخاص إمكانية عدم الحصول على بطاقة هوية رسمية⁽⁴⁰⁶⁾.

وقد انتقد المقرر الخاص السابق السيد عمر عبد الفتاح، بصفة خاصة فرض بعض البلدان ارتداء ملابس ذات طابع ديني علنا. ووردت تقارير عن المعاقبة بالجلد أو الغرامة، وتزايد عدد النساء اللاتي تعرضن للهجوم في الشارع أو حتى القتل بعد تهديدهن بسبب عدم وضع الرموز الدينية، وعقب الزيارات الميدانية، قدم المقرر الخاص السيد عمر عبد الفتاح حولا ممكنة بالحث على عدم جعل الثياب أداة سياسية، والدعوة إلى اتخاذ مواقف مرنة، ومتسامحة في هذا المجال، وأكد في نفس الوقت أن التقاليد والعادات جديرة بالاحترام، وأشار في دراساته إلى ما يحتمل أن يعنيه وضع الرموز الدينية، لا سيما بالنسبة إلى وضع التلاميذ في نظام التعليم الرسمي⁽⁴⁰⁷⁾.

ووفقا للتعليق رقم 22 للجنة حقوق الإنسان على المادة 18 من العهد فإن "ممارسة أو إقامة شعائر الدين أو المعتقد قد لا تقتصر على الطقوس فحسب، لكنها ربما تشمل أيضا عادات مثل ارتداء ثياب أو أغطية رأس متميزة"⁽⁴⁰⁸⁾.

ونشير هنا إلى البلاغ رقم 2000/931م هو دببير غانوفاً ضد أوزبكستان والمتعلق بطلبة مسلمة في معهد اللغات الشرقية بولاية طشقند، يزعم أنها أوقفت من الدراسة بسبب ارتداء الحجاب وفي 5 نوفمبر 2004م، ونظرا لعدم قيام الدولة الطرف بتقديم أي مبررات، خلصت غالبية أعضاء لجنة حقوق الإنسان إلى أن الفقرة 2 من المادة 18 من العهد قد انتهكت، كما أكدت اللجنة أن "حرية إظهار دين الشخص تشتمل على حق المرء في أن يرتدي علنا ثوبا أو لباسا يتماشى مع معتقده أو دينه، فضلا على ذلك، فإن اللجنة ترى أن منع شخص ما من ارتداء لباس ديني علنا أو سرا قد يشكل انتهاكا لأحكام

(406) — Idem, p.10-11.

(407) — Idem, p.11.

(408) — Idem, p.12-11.

الفقرة 2 من المادة 18 التي تحظر تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين»⁽⁴⁰⁹⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة بحرية الدين أو المعتقد في تقريرها لعام 2006م إلى أنه يمكن الإحتجاج بحرية الدين أو المعتقد من حيث الحرية الإيجابية للأشخاص الراغبين في ارتداء أو إظهار رموز دينية، ومن حيث الحرية السلبية للأشخاص الذين لا يرغبون في مواجهة مسألة ارتداء هذه الرموز أو إكراههم على ذلك، كما يمكن للتلاميذ الذين طردوا من المدارس بسبب ارتداء رموز دينية وفق دينهم أو معتقدتهم الإحتجاج بحق كل إنسان في التعليم، علاوة على أنه قد يتعرض للخطر أيضا حق الوالدين أو الأوصياء الشرعيين في تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقا لدينهم أو معتقدتهم آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها، ومن جهة أخرى قد تحاول الدولة الإحتجاج بالحرية المذهبية للنظام المدرسي، وبالرغبة في المحافظة على الانسجام الديني في المدارس، ووفقا للرأي الفردي لعضو لجنة حقوق الإنسان السيدة روث ودجود في قضية "هود يبييرغانوفا" يجوز للدولة أن تقيد أشكال اللباس التي تتدخل مباشرة بالتعليم الفعال⁽⁴¹⁰⁾.

وقد اعترضت القاضية تولكتر على الطريقة التي اتبعتها غالبية المحاكم الأوروبية في تطبيق مبادئ العلمانية والمساواة (إذ يبدو أن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تميل أكثر إلى السماح للدول بتقييد حرية الأفراد الإيجابية في مجال الدين أو المعتقد)، وأوضحت أن "الوقائع والأسباب القطعية التي لاشك في مشروعيتها" هي فقط التي يمكن أن تسوغ تقييد حق تكفله الاتفاقية وليس مجرد الإحساس بالانزعاج⁽⁴¹¹⁾.

وفي تقريرها لعام 2009م، أعربت المقررة الخاصة عن أوجه قلقها تجاه التشريعات التي تحد بدون داع من حق الفرد في الإجهار بدينه أو معتقده، ولا سيما من خلال شروط التسجيل أو القيود المفروضة على أماكن العبادة، والتعليم الديني، والكتب الدينية، وفيما يتعلق باعتناق دين آخر، أرسلت المقررة الخاصة رسائل متعددة تتعلق بجزاءات تم فرضها على أشخاص بعد اعتناق دين آخر غير الدين الغالب⁽⁴¹²⁾.

ومن خلال ما تقدم في قضية الرموز الدينية يمكن القول انه عند التعامل مع مسألة حظر هذه الرموز ينبغي التساؤل أولا عن أهمية ارتداء الرموز الدينية بالنسبة للشخص وما علاقة ذلك بالمصالح المتضاربة، خاصة بمبادئ العلمانية والمساواة، وثانيا عن الجهة التي تتخذ القرار بشأن هذه المسائل، بمعنى هل يجب أن تترك المسألة للأفراد أنفسهم، أو للسلطات الدينية، للإدارة الوطنية، أو المحاكم أو الآليات المعنية بحقوق الإنسان، مع الإقرار بأن مبدأ "هامش التقدير" قد يسهل الخصائص الإثنية والثقافية

(409) – Idem, p.13.

(410) – I dem, p.15.

(411) – I dem, p.14.

(412) – "Promotion and protection...",A/HRC/10/8, Op. Cit, p.10-11.

والدينية، ويجب أن لا يؤدي هذا النهج إلى التشكيك في توافق الآراء الدولي بأن حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة، كما يجب أن يكون الهدف الأساسي هو صون حرية الدين أو المعتقد الإيجابي والذي يتجلى في إقامة الشعائر والممارسة من خلال ارتداء وإظهار الرموز الدينية بصورة طوعية، وصون الحرية السلبية أيضا المتمثلة في عدم الإكراه على ارتداء وإظهار الرموز الدينية على حد سواء، وفي ذات الوقت يجب الموازنة بين حقوق الإنسان المتضاربة.

كما يجب الإشارة إلى أن المرسوم الذي يحدد شروط ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر الصادر في 28 فيفري 2006م هو الأول من نوعه في الوطن العربي وشمال إفريقيا، وقد أثار ردود فعل خارجية، خاصة من طرف بعض الدول الكبيرة، والتي رأت في القانون تضييقا على حرية المعتقد، بالرغم من أنه جاء ليتزامن وتزايد حملات التبشير داخل الجزائر والتي استغلت الفراغ القانوني الذي تم استدراكه بفضل هذا الأمر.

أما في إطار الصحة العامة التي تعرف بأنها التوافق والتكامل في جوانب الإنسان البدنية والنفسية، فيتصور أن تقيد حرية ممارسة الشعائر الدينية إذا كانت تلك الممارسة ستؤدي إلى انتشار مرض ما وتضر بالصحة العامة، فمثلا يحتفل المسلمون بمولد بعض أهل البيت ويجتمعون أمام الضريح لإحياء هذا الاحتفال، فلو كان هذا التجمع في مكان ينتشر فيه فيروس معين ضار بالصحة، وينتقل عن طريق الهواء والاجتماع، فيمكن أن تمنع ممارسة تلك الشعيرة حفاظا على الصحة العامة⁽⁴¹³⁾.

وقد أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد أسماء **جاهانغير** إلى سابقة قانونية دولية ذات صلة بالموضوع، بما في ذلك إلى آراء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بشأن بلاغ يتعلق بإنهاء عقد عمل لعامل من طائفة السيخ يرتدي عمامة في حياته اليومية، رفض ارتداء خوذة واقية أثناء عمله في شركة وطنية للسكك الحديدية، وردا على شكوى العامل بقيام الشركة بالتمييز ضده بالاستناد إلى دينه، ذكرت اللجنة "أن التشريع الذي يقضي بحماية العمال العاملين في وظائف فيدرالية من الإصابات من صدمات التيار الكهربائي بارتداء خوذة صلبة يعتبر تشريعا معقولا، ويهدف إلى تحقيق أغراض منطقية تتماشى مع العهد"، وقد أكدت المقررة الخاصة على أن دولة أخرى أصدرت بشأن نفس الموضوع، تشريعا محددا يعفي العاملين السيخ من شرط ارتداء خوذة الأمان في مواقع البناء ويوفر لهم حماية من التمييز في هذا الصدد⁽⁴¹⁴⁾.

ويمكن تفسير رأي اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في هذه القضية على أنها رأت بأن وضع هذه الحوذة الواقية للرأس من شأنه أن يحمي العمال من خطر الإصابات وبالتالي المحافظة على صحة العمال أثناء أداء عملهم فاستندت بذلك لنص المادة 3/18 من العهد التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لحماية الصحة العامة.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (413)

"Promotion and Protection ..." A/HRC/10/8, Op. Cit, p.16-17. — (414)

كما نشير بخصوص سريان القوانين المتعلقة بمكافحة الأمراض إلى الطعن رقم 61/1068 الذي فصلت فيه اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان بقرارها الصادر في 14 ديسمبر 1962م، والقاضي بأن القانون الهولندي لا يتضمن إخلالا بالمادة 9 من الاتفاقية التي أسس عليها الطاعن طعنه ما دام أن الحق الذي تشير إليه المادة 1/9 من الاتفاقية يمكن طبقا للفقرة الثانية من نفس المادة أن ترد عليه القيود التي ينص عليها القانون، والتي تكون إجراءات ضرورية في كل مجتمع ديمقراطي لحماية الصحة، وأشارت اللجنة إلى أن موافقة البرلمان الهولندي على قانون 1952م كان ضروريا للوقاية من طاعون البقر، لأن عبارة "حماية الصحة" الواردة في المادة 2/9 تسري كذلك على الإجراءات الخاصة بمنع انتشار الأمراض بين الحيوانات، لأنه مما لا شك فيه، أن مثل هذه الإجراءات ضرورية في كل مجتمع حديث وتهدف لتحقيق مصلحة عامة، وعليه، لا يعد الالتزام بالخضوع للإشراف الطبي على تربية المواشي مخالفا للمادة 9 من الاتفاقية⁽⁴¹⁵⁾.

وبذلك أنصفت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان الحكومة الهولندية برفضها التسليم بما ذهب إليه الطاعن بأن حقه في حرية العقيدة قد انتهك بموجب القانون الهولندي لعام 1952م، واستندت الجنة في ذلك إلى المادة 2/9 التي تجيز فرض قيود على حرية إظهار الدين لدواعي الصحة العامة. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن تشويه الأعضاء التناسلية للإناث المعروف باستئصال البظر أو ختان الإناث هو أشهر الممارسات الضارة بصحة المرأة، وطبقا لأرقام منظمة الصحة العالمية، فإن ما بين 85 و115 مليونا من النساء والبنات الصغيرات تعانين من تشويه الأعضاء التقليدية التناسلية في إفريقيا وآسيا، وطبقا لنفس المصدر فإن مليونين معرضات لهذا التشويه كل عام، وتنتشر هذه الممارسة التي يتغير شكلها من بلد لآخر في 26 بلدا إفريقيا، وفي بلدان آسيوية وفي مجتمعات المهاجرين في أوروبا وأمريكا، وفي المجتمعات اليهودية ذات الأصول الإثيوبية أو البدوية في إسرائيل، ويبدو أن هذه الممارسة غير مرتبطة بدين معين⁽⁴¹⁶⁾.

وقد لاحظت المقررة الخاصة المعنية بالممارسات التقليدية أن التشويه "يعود إلى مجموعة كاملة من المعتقدات والقيم والسلوكيات الثقافية والاجتماعية التي تحكم حياة مجتمعات معينة"، وبالتالي ضرورة توخي الحذر لدى تناول أي تدبير يهدف إلى القضاء عليها، ويمارس الختان في مجتمعات متنوعة تنتمي لتقاليد دينية مختلفة، وتتمثل أكثر أشكاله تطرفا في الختان الفرعوني، حيث يتم استئصال البظر والشفرتين وهو أكثر ضررا على صحة البنات الصغيرات (يمارس في الصومال، وجيبوتي، السودان ومالي، مصر، إثيوبيا) إلا أن بعض المجتمعات تمارس شعائر رمزية ولا تجري أحيانا سوى شق بسيط دون التماذي إلى حد التشويه⁽⁴¹⁷⁾.

— عبد العزيز سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987، (415) ص283-284.

(416) — "Civil and political ...", E/CN.4/2002/73/Add.Op.Cit, p.38-39.

(417) — Idem, p.39-40.

ويجري التشويه في العديد من البلدان بين 7-15 سنة تبعا لشعائر معقدة في كثير من الأحيان، ويعتبر الختان شعيرة انتقال من الطفولة إلى حالة المرأة أي شعيرة للتخفيف من حدة الرغبة الجنسية وحماية بكاره زوجات المستقبل وهو يعتبر شعيرة "تطهير" في مجتمعات معينة، ويبدو حسب المقررة الخاصة أن اختلاف السن التي يجري عندها التشويه تبعا للبلد، يرتبط بوجود تشريع يحرم هذه الممارسة أو بعدم وجود مثل هذا التشريع⁽⁴¹⁸⁾.

وفي مصر نتيجة للتطرف الديني، ألغي حكم إداري في عام 1997م قرارا كانت وزارة الصحة قد أصدرته في عام 1996م بحظر ممارسة الجهاز الطبي للختان، وفي فتوى مؤرخة في 28 ديسمبر 1997م حسم مجلس الدولة المسألة نهائيا بإلغائه الحكم الإداري وتأكيد أنه "من الآن فصاعدا، تحظر ممارسة ختان الإناث حتى في حالة رضا الطفلة والأبوين، ومن ناحية أخرى ميز مجلس الدولة جيدا بين الأوامر الدينية والممارسات الثقافية الضارة والقائمة على تفسير خاطئ للدين، بل أحيانا على التلاعب السياسي به"⁽⁴¹⁹⁾.

ثانيا: حماية الآداب العامة

لقد اعتبر العديد من الفقهاء الآداب العامة الركن المعنوي للنظام العام، وبالتالي، فهي تدخل في إطار النظام العام وليست مستقلة عنه، غير أن استعمال معظم الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا الدساتير الوطنية لمصطلح الآداب العامة مستقلا عن النظام العام، واتصافها بالصفة المعنوية هذا ما جعلنا ندرسها بصورة مستقلة عن النظام العام.

ولتوضيح فكرة الآداب العامة الواردة في معظم النصوص القانونية السابقة الذكر، ينبغي أولا أن نتعرف عن مفهومها، ثم علاقتها بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهو ما سنحاول التطرق إليه فيما يلي:

1-تعريف الآداب العامة:

إن مفهوم الآداب العامة في الفقه الغربي يمكن تحديده بما يلي:

أ/ما يتلائم أو يتصل بالضمير أو الحاسة الأخلاقية، أو مبادئ السلوك الحميد، دون القوانين الوضعية؛
ب/مالا يمكن إدراكه أو تطبيقه إلا عن طريق الضمير أو مبادئ السلوك الحميد دون القوانين الوضعية؛
ج/ما يحرك الحاسة الأخلاقية أو يمسه⁽⁴²⁰⁾.

أما عن مفهومها في الفقه العربي، فيعرفها الدكتور محمد السعيد عبد الفتاح بأنها مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تعارف عليها مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة، وتعد الآداب العامة من المكونات المعنوية للنظام العام⁽⁴²¹⁾.

(418) – Idem, p.40.

(419) – Idem, p.41..

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص181-182. (420)

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص165. (421)

ويعرفها الدكتور عبد الرزاق الصنهوري بقوله: "الآداب العامة هي مجموعة من القواعد التي وجد الناس أنفسهم ملزمين بإتباعها طبقا لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف، وتواضع عليه الناس، وللدن أثر كبير في تكييفه"(422).

كما تعرف على أنها مجموعة القواعد والأصول الأساسية للأخلاق التي تدين وتضبط بها الجماعة في بيئة معينة، وعصر معين، حسب طبيعة النظام السائد في كل دولة(423).

ويذهب البعض إلى أن الآداب العامة تشمل، الأساس الأخلاقي للنظام العام، أو هي إحدى الأوجه الكثيرة التي يتضمنها النظام العام(424).

والملاحظ أن بعض التشريعات القانونية كما هي الحال في فرنسا لم تذكر الآداب والأخلاق العامة كعنصر من عناصر النظام العام عند ذكرها وتحديد لها لعناصره، فقد اعتبر مجلس الدولة الفرنسي مدة من الزمن أن النظام المخول للإدارة المحافظة عليه باستخدام سلطة الشرطة الإدارية، هو النظام المادي ذو المظهر الخارجي، ولا شأن للشرطة الإدارية الحافظة للنظام العام بالمعتقدات والعواطف، ثم عدلت أحكام مجلس الدولة الفرنسي عن هذا التفسير الضيف، حيث قضت بشرعية قرار الإدارة بمنع عرض المطبوعات التي تصف الجرائم والفضائح في الأماكن العامة(425).

وقد أقرت شرعية تدخل سلطات الشرطة المحلية أو المركزية لحماية الأخلاق بمنع عرض الأفلام غير الأخلاقية، كما حكم مجلس الدولة الفرنسي بشرعية الإجراءات المتخذة من طرف الإدارة لحماية أبناء المستعمرات من تأثير المشروبات الروحية المتعلقة مباشرة بحماية النظام العام، أما بعض التشريعات الأخرى، فقد أشارت إلى ما يوحى بأن الآداب العامة هي عنصر من عناصر النظام العام مثلما هي الحال للمشرع الجزائري، الذي نص في المادة 14 من المرسوم رقم 81-267 المؤرخ في 10 أكتوبر 1981م المتعلق بصلاحيات رئيس المجلس الشعبي البلدي فيما يتعلق بالطرق، وكذا ما نص عليه المشرع المصري في القانون رقم 109 لعام 1971م(426).

وتعتبر الآداب العامة والسلوكات الأخلاقية في القانون حسيطة الاتجاهات والمفاهيم السائدة أو الطارئة على المجتمع، فضلا عما هو موجود من تراث ديني وأخلاقي وثقافي الذي يلتف حوله الضمير الجماعي في مجتمع ما، وباعتبار أن هذه الاتجاهات والمفاهيم، والتراث تسير العوامل الذاتية والمستجدات الخارجية المؤثرة فيها، فإنها تتغير مع مرور الزمن وتغيرها فكرة الآداب والأخلاق

— عبد الرزاق أحمد الصنهوري، المرجع السابق، ص 327.(422)

— خليل أحمد حسن قتادة، شرح النظرية العامة للقانون - في القانون الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 70.(423)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 182.(424)

— أنظر: (425)

- عمار عوابدي، المرجع السابق، ص 401.

- مصطفى أبو زيد فهمي، المرجع السابق، ص 196.

— سليمان الطماوي، المرجع السابق، ص 226-227.(426)

السائدة في المجتمع، لذلك فهي فكرة نسبية وغير ثابتة، فما كان منها ممنوعاً بالأمس قد يصبح مباحاً اليوم، وما كان منها مباح بالأمس، فقد يصبح ممنوعاً اليوم، مثل علاقات المعاشرة خارج إطار الزواج، أصبحت أكثر تقبلاً في فرنسا بعد التعديلات التي أدخلت على نظام العائلة، فلم تعد هذه المعاشرة في نظرهم ماسة بالآداب العامة، وإنما تدخل في الحرية الشخصية، ويرجع ذلك إلى أن القانون لا ينظر إلى الآداب على أنها ماسة بالنظام العام. كما هو الشأن في التشريع الإسلامي، إلا عندما يكون المعيار الأخلاقي متعلقاً بالمصلحة العامة⁽⁴²⁷⁾.

وعليه، فإن فكرة الآداب العامة كفكرة النظام العام نسبية، مرنة وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتأثر بالعوامل الأخلاقية والاجتماعية والدينية، مما يجعل من المتعذر تحديد وحصر ما يعد من الآداب العامة، ومالا يعد منها، فمثلاً التعري وفتح النوادي الخاصة بالعراة مخالف للآداب العامة في الأردن، في حين توجد المئات من هذه النوادي في الولايات المتحدة الأمريكية، لعدم اعتبار ذلك مخالف للآداب العامة فيها، ويترك تقدير مدى توافق العلاقات مع الآداب العامة أو تعارضها للقاضي، ويعتبر كل اتفاق يخالف الآداب العامة باطلاً، ولا ينتج أي أثر قانوني⁽⁴²⁸⁾.

2- علاقة الآداب العامة بتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الحريات العامة حتى تكون معتبرة من قبل السلطات العامة والأفراد، فإنها يجب أن تكون متناسقة مع الآداب العامة للمجتمع بنفس الدرجة التي تتناسق فيها مع النظام العام، لذلك، فإن القول بوجود احترام الحريات العامة للمركزات المادية الأساسية للمجتمع لا يمكن الاعتماد عليه لوحده باعتباره قاصر عن رعاية المركزات المعنوية اللازمة لإقامة النظام الاجتماعي⁽⁴²⁹⁾.

ومن ثمة، إذا كانت ممارسة شعائر دين معين ستؤدي إلى إيذاء المبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع أو التعارض معها، فهنا تقييد تلك الممارسة حتى لا تمس بالمصلحة العامة للمجتمع ولا بنظامه العام⁽⁴³⁰⁾.

إن الأساس في اعتبار الآداب العامة من مبررات تقييد حرية ممارسة الشعائر الدينية هو أن الأفراد يعيشون داخل مجتمع فيه العديد من العادات والتقاليد والموروثات الحضارية التي قد تتعارض مع هذه الحرية، لذلك على الأفراد وهم يمارسون حقهم هذا احترام الآداب الاجتماعية والقواعد الأخلاقية التي يسلم بها أفراد المجتمع، إذ لا يكفي أن يحترم الأفراد القواعد القانونية السائدة في المجتمع، بل لا بد من احترام آدابه وأخلاقه حتى تكون تصرفاتهم في إطار الدائرة المباحة⁽⁴³¹⁾.

والملاحظة أن القيود المتعلقة بالآداب العامة (الأخلاق) غامضة ومبهمه، وتنطوي على أكثر من تفسير، وقد يتسع تطبيق هذه القيود، أو يضيق بحسب النظام الاجتماعي، والثقافي، والاعتقادي السائد

— مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص 425.⁽⁴²⁷⁾

— غالب علي الداودي، المرجع السابق، ص 242.⁽⁴²⁸⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴²⁹⁾

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.⁽⁴³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183.⁽⁴³¹⁾

في الدولة، وقد أدركت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان هذه الحقيقة، فأشارت في تعليقات عامة عديدة من بينها التعليق رقم 22(1993م) بشأن المادة (18) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية إلى أن مفهوم الأخلاق يستمد من تقاليد اجتماعية ومن مفاهيم فلسفية ودينية عديدة، مما يعني أن القيود المفروضة على الحق في حرية المجاهرة بالدين أو المعتقد بغرض حماية الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ ومفاهيم "غير مستمدة حصراً من تقليد واحد" (432).

وتجدر الإشارة إلى أنه يُخشى أن تستغل السلطة العامة في الدولة المرونة وعدم التحديد التي تتسم بها الآداب العامة، فتلجأ إلى فرض قيود لا مبرر لها على حرية هذه الممارسة، غير أنه يمكن حل هذا الإشكال من خلال بحث الجهات التي تتولى حماية هذه الحرية لكل حالة على حدة للتثبت من مدى تعارض حرية ممارسة الشعائر الدينية مع الآداب العامة (433).

ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم

ما دام أن الحرية وليدة المجتمع، ولا وجود لحرية خارج نطاق الجماعة فإنه على أي شخص يمارس حريته أن يمارسها بالشكل الذي لا يمس بحقوق وحيات الآخرين في المجتمع، لأن ممارسة حرية رغم مخالفتها لحقوق وحيات الآخرين من شأنه أن يؤدي إلى اضطرابات وفوضى، مما قد يعرض كيان المجتمع للخطر، لذا يجب أن لا يؤدي حق الفرد في التمتع بحقه إلى الإضرار أو المساس بحقوق الآخرين لأن حقه هذا يقابله التزام بالحفاظ على حقوق وحيات الآخرين، وينظم القانون كيفية ممارسة الأفراد لهذه الحرية لتحقيق التوازن بين جميع أفراد المجتمع، فليس من المتصور في ظل التطور الذي لحق بمفهوم حقوق الإنسان أن تمس ممارسة هذه الحقوق بحقوق وحيات الآخرين (434).

ويعتبر الفرد مخلاً بحقوق الأفراد الآخرين متى تسبب بضرر لهم سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً، ويكون الضرر مادياً مثلاً كتخريب أو تدنيس بناء معد لإقامة شعائر طائفة دينية أو رمز أو أي شيء له حرمة دينية، أما الضرر المعنوي، فيكون مثلاً بالتعرض للفظ الجلالة سبا أو قذفاً أو بأي صيغة كانت (435).

ويعتبر الدكتور **خضر خضر** أن الحماية ضد الغير تعني حماية الفرد في ممارسته لحيته الخاصة من إمكان تقييد هذه الحرية أو الانتقاص منها أو الإضرار بها من قبل فرد أو أفراد آخرين في المجتمع، وبهذا المعنى تقتصر الحرية على "قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين،

— محمد يوسف علون ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج 1، المصادر ووسائل الرقابة، (432) المرجع السابق، ص 131.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 183-184. (433)

— أنظر في ذلك: (434)

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 185 و محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 166.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 186. (435)

وهكذا، فإن لا حدود لممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان إلا تلك التي تؤمن للأعضاء الآخرين للمجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، هذه الحدود لا يمكن تقييدها إلا بالقانون⁽⁴³⁶⁾.

وباعتبار القانون تعبيراً عن الإرادة العامة، فهو الجهة الوحيدة القادرة على تثبيت القواعد التي تحدد بالتفصيل الإطار العام للحريات، ومن هذا المنطلق، يصبح المبدأ القائل بأن "حرية الفرد مقيدة بحرية الآخرين" في صلب اختصاص القانون، ذلك أن الإضرار بالحريات الأساسية لفرد ما من قبل فرد آخر من شأنه أن يعرض مرتكبها للعقوبات الواردة في هذا القانون وعليه، فحماية الفرد ضد الغير هي من اختصاص القانون الجزائي⁽⁴³⁷⁾.

وهكذا يمكن القول، أن حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيرها من الحريات الأخرى، يجب على الفرد أن يمارسها بالشكل الذي لا يؤدي إلى الإضرار بحقوق وحريات الأفراد في المجتمع، لأنه وإن فعل ذلك يكون متجاوزاً للقيود المفروضة على هذه الحرية، مما يعرضه للجزاء القانوني. وقد أكدت قضية حزب الرفاه وآخرين ضد تركيا على حماية معتقدات الآخرين، حيث أوضحت المحكمة العليا التابعة للمحكمة الأوروبية أن: "التدابير المتخذة في الجامعات لمنع حركات دينية متطرفة معينة من ممارسة ضغوط على الطلاب الذين لا يؤدون شعائر هذا الدين أو على إتباع الديانات الأخرى يمكن تبريره بموجب المادة 2/9 من الاتفاقية⁽⁴³⁸⁾".

كما أنه في قضية دهلبي ضد سويسرا، رفضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في مرحلة المقبولية الشكوى التي قدمتها معلمة تعمل في إحدى المدارس الابتدائية، حيث منعت من ارتداء الحجاب أثناء أداء عملها، ورأت المحكمة أن قيام معلمة بارتداء "رمز خارجي قوي" مثل الحجاب، قد يكون له نوع من التأثير التبشيري على الأطفال الذين تتراوح أعمارهم في هذه القضية بين 3 و4 سنوات، وعليه، التزمت المحكمة برأي المحكمة الفيدرالية السويسرية بأن منع ارتداء الحجاب في سياق أنشطة صاحبة الشكوى كمعلمة "برره احتمال التأثير على المعتقدات الدينية لتلاميذها والتلاميذ الآخرين في المدرسة والآباء، كما برره مبدأ الحياد المذهبي في المدارس"⁽⁴³⁹⁾.

فضلاً عن ذلك فإن اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، حين نظرها لشكويين هما كرادومان ضد تركيا (رقم 90/16278) وبولوت ضد تركيا (رقم 91/18783) تتعلقان برفض الجامعة إصدار شهادات لأن الطالبتين قدمتا صوراً شخصية تضعان فيها الخمار، ولم تعتبر المحكمة في قرارها المؤرخ في 3 ماي 1993م أن الرفض يعد تقييداً لحرية الدين أو المعتقد للطالب، لأن الجامعات العلمانية يجوز لها

— خضر خضر، المرجع السابق، ص265. (436)

— خضر خضر، المرجع نفسه، ص 265-266. (437)

— "Civil and political ..." E/CN.4/2006/5, Op.Cit, P14. (438)

— Ibid, P14. (439)

التحكم في إظهار الشعائر والرموز الدينية بهدف ضمان التعايش بين الطلاب المنتمين إلى مختلف العقائد فتحمي بالتالي النظام العام ومعتقدات الآخرين⁽⁴⁴⁰⁾.

وقد أشار المقرر الخاص المعني بحرية الدين أو المعتقد في تقريره لعام 2002م إلى أنه في دول معينة، تطبق على الأرامل والساحرات شعائر غير إنسانية، وهي شعائر تأخذ أحيانا أشكالا قاسية على نحو خاص، ففي الهند مثلا مازالت الممارسة المسماة سافي⁽⁴⁴¹⁾، (حرق الأرامل) التي كان من المعتقد أنها متروكة أو محصورة في أضيق الحدود متأصلة بشدة في المعتقدات، ورغم تحريم هذه الممارسة عام 1868م، ومجددا في عام 1987م، فإن الدولة تسمح بها وتغلق أعينها عن العديد من الشعائر التي يتم تمجيدها في مختلف مناطق الهند، إذ أن المرأة ليس لها دور خارج الزواج، وخضوعها لممارسة السافي يحل في الواقع مشكلتين، وجودها الذي يجلب سوء الحظ واتهامها بالخيانة الذي قد يأتي لاحقا، كما أن الأرامل منبذات ومعرضات للاستغلال الجنسي من طرف رجال أسرة الزوج، ويوصفن بالساحرات⁽⁴⁴²⁾.

وفي هذا الصدد، أشارت المقررة الخاصة في تقريرها لعام 2007م إلى أن حرية العبادة ليست حرية مطلقة، بل هي مقيدة، ورأت أن تقديم القرابين البشرية على سبيل المثال كشكل من أشكال الطقوس الدينية، بشكل انتهاك لحقوق الآخرين الأساسية، لذلك يجوز حظر هذه الطقوس بمقتضى القانون، واعتبرت المقررة الخاصة النساء معرضات بوجه خاص للوقوع ضحايا الطقوس القاسية كإحراق الأرامل⁽⁴⁴³⁾.

المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية

إن الحياة لا تسير في أي دولة على وتيرة واحدة أساسها السلام والأمن والهدوء، بل قد تفاجئها أحيانا أزمات عنيفة سببها الاضطرابات الداخلية أو الحروب وغيرها، حيث تتعرض فيها سلامتها وأمنها لأخطار كبيرة للحد الذي تقصر معه التشريعات العادية عن مواجهة هذا الظرف الاستثنائي، لذلك يتعين مواجهة هذا الظرف الاستثنائي بإجراءات استثنائية تساعد على المحافظة على كيانها وأمنها، وتقوم هذه الإجراءات والتدابير على أسس من شأنها أن تعطل إلى مدى بعيد الحريات العامة، وقد نصت معظم المواثيق والاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان على إمكانية تعطيل التمتع بالحقوق والحريات الواردة فيها

(440) – Idem, p.14.

– سافي هي ممارسة ترجع على الأرجح إلى القرن السابع قبل الميلاد، وهي تعني بمعناها الواسع الزوجة الفاضلة⁽⁴⁴¹⁾ المخلصة لزوجها (باتيفراتا) التي تحرق على محرقة زوجها المتوفى، وكانت هذه الممارسة معروفة أيضا في بيرو وبولينيزيا، أنظر الموقع:

www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

(442) – "Civil and political ..."/E/Cn.4/2002/73/add.2, Op.Cit, P57.

(443) – "Promotion and Protection",A/HRC/6/5,op.cit, p.8.

في حالات الطوارئ الإستثنائية، غير أن تطبيق هذا التعطيل منوط ببعض الشروط، وسنتطرق إلى كل ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه

من خلال تفحص النصوص الاتفاقية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكذا بعض الدساتير الوطنية نجدها تنص في معظمها على تعطيل التمتع ببعض الحقوق والحريات الواردة فيها، وذلك في حالات معينة يكون فيها أمن الدولة وسلامتها مهدد بالخطر، لكن إعمال هذا التعطيل من قبل الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، يكون من خلال توافر شروط معينة.

الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

تختلف أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية باختلاف النصوص التي نصت على هذا التعطيل للحق، وبذلك نجدها تتنوع بين أشكال عالمية وأخرى إقليمية، وإن كانت هناك أشكال وطنية إلى أننا نفضل عدم التطرق إليها باعتبار نصوصها لا تتضمن حالة الطوارئ وحالة الحرب معا وإنما جاء النص على ذلك في نصوص متفرقة، لذا سنكتفي بتبيان الأشكال العالمية ثم الإقليمية فيمايلي:

أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بالرجوع إلى نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م نجده لم يتطرق إلى النص على تعطيل أي حق من الحقوق المنصوص عليها فيه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين لعام 1981م، واتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989م في حين نص العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الرابعة على:

"1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة، والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا العهد أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع، تدابير لا تتقيد بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا العهد، شريطة عدم منافية هذه التدابير للالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي، وعدم انطوائها على تمييز، يكون مبرره الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

2- لا يجيز هذا النص أي مخالفة لأحكام المواد 6 و7 و8 (الفقرتين 1 و2) و11 و15 و16 و18

3- على أية دولة طرف في هذا العهد استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد، أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريق ذاته".

ويتبين من خلال هذه المادة عدة أمور منها:

1. أن التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في العهد، يكون في وقت معين (أوقات الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة، والتي يتم عن الإعلان عنها رسمياً).

2- أن تكون الإجراءات المتخذة إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

3- يجب أن لا تتعارض هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المقررة بموجب القانون الدولي.

4- أن لا تنطوي هذه الإجراءات على أي تمييز مهما كان أساسه.

5- لا يجوز بأي حال من الأحوال، التحلل من الالتزامات المنصوص عليها في المواد: 6 الحق في الحياة)، 7 (الحق في عدم التعرض للتعذيب أو العقوبات أو المعاملة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة)، 1/8، 2 (حظر العبودية والاسترقاق)، 11 (حظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدى) 15 (حظر سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي)، 16 (الشخصية القانونية)، 18 (حرية الفكر والضمير والدين)، فكل هذه الحقوق، لا يجوز المساس بها حتى في أوقات الطوارئ الاستثنائية.

6- يجب على الدولة التي تستعمل حقها في التحلل من الالتزامات إبلاغ الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لم تنقيد بها، وبمبررات ذلك، كما عليها إعلامها بالتاريخ الذي تنهي فيه عدم التقيد بنفس الطريقة السابقة.

ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

لقد نصت الاتفاقيات الإقليمية بدورها على التعطيل المؤقت للتمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وهو ما سنتعرض له فيما يلي:

* الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان :

حسب المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فإنه «1- في وقت الحرب أو الطوارئ العامة الأخرى التي تهدد حياة الأمة يجوز لأي طرف سام متعاقد أن يتخذ تدابير تخالف التزاماته الموضحة بالاتفاقية في أضيق حدود تحتمها مقتضيات الحال، وبشرط ألا تتعارض هذه التدابير مع التزاماته الأخرى في إطار القانون الدولي.

2-الفقرة السابقة لا تجيز مخالفة المادة الثانية، إلا فيما يتعلق بالوفيات الناتجة عن أعمال حربية مشروعة، كما لا تجيز مخالفة المواد الثالثة والرابعة (فقرة أ) والسابعة.

3-على كل طرف سام متعاقد يستخدم حق المخالفة، سالف الذكر أن يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، كما يخطر السكرتير العام لمجلس أوروبا بمعلومات كاملة عن التدابير التي اتخذها والأسباب التي دعت إليها، أيضاً عند وقف هذه التدابير واستئناف التنفيذ الكامل لأحكام المعاهدة » .

ونشير إلى أن الفقرة الثانية من هذه المادة تعني أن الفقرة الأولى السابقة لا تجيز أية مخالفة للمادة الثانية المتعلقة بالحق في الحياة وذلك باستثناء حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة، كما أنها لا تجيز أي مخالفة للمادة الثالثة الخاصة بحق الإنسان في عدم التعرض للتعذيب، والعقوبات والمعاملات غير الإنسانية والمهينة، كما لا تجيز أيضاً مخالفة المادة الرابعة الفقرة أ المتعلقة بتحريم الرق والعبودية، وكذا الشأن بالنسبة للمادة السابعة الخاصة بمبدأ عدم سريان القوانين الجنائية بأثر رجعي.

والملاحظ أن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لم تمنع الدول من المساس بالحقوق في الشخصية القانونية، وحرية الفكر والضمير والدين، وحظر السجن بسبب العجز عن الوفاء بالتزام تعاقدية في حالة الطوارئ، وهي حقوق نصت المادة 2/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على حصانتها. كما يتضح من خلال هذه المادة ان الدول الأعضاء في الاتفاقية الأوروبية ليست لها حرية مطلقة في تطبيق المادة 1/15 من هذه الاتفاقية، بل هي مقيدة في هذا الصدد بثلاثة قيود وهي:

- 1- تطبيقها في الحدود التي لا تتعدى ما تحتّمه مقتضيات الحال؛
- 2- أن لا تتعارض هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى في إطار القانون الدولي؛
- 3- عدم جواز مخالفة نصوص المواد 2، 3، 1/4 ، 7 من الاتفاقية عند اتخاذ التدبير المشار إليها في المادة 15 سابقة الذكر (444).

* الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان:

لقد تضمنت الاتفاقية الأمريكية بدورها على نص يجيز للدول الأطراف فيها وقف سريان الاتفاقية في وقت الحرب أو الأزمات الطارئة، إذ ورد في الفصل الرابع منها: «**تعليق الضمانات، التفسير والتطبيق**» في المادة 27 ما يلي: "1- يمكن للدولة الطرف، في أوقات الحرب أو الخطر العام أو سواهما من الحالات الطارئة التي تهدد استقلال الدولة أو أمنها، أن تتخذ إجراءات تحد من التزاماتها بموجب الاتفاقية الحالية، ولكن فقط بالقدر وخلال المدة اللذين تقتضيهما ضرورات الوضع الطارئ، شريطة ألا تتعارض تلك الإجراءات مع الالتزامات الأخرى بمقتضى القانون الدولي، وألا تنطوي على تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس، أو اللغة أو الدين، أو الأصل الاجتماعي.

2- إن الفقرة السابقة لا تجيز تعليق أي من المواد الآتية: المادة 3 (الحق في الشخصية القانونية)، المادة 4 (الحق في الحياة)، المادة 5 (تحریم التعذيب)، المادة 6 (تحریم الرق والعبودية)، المادة 9 (تحریم القوانين الرجعية)، المادة 12 (حرية الضمير والدين)، المادة 17 (حقوق الأسرة)، المادة 18 (الحق في الاسم)، المادة 19 (حقوق الطفل)، المادة 20 الجنسية، المادة 23 (المشاركة في الحكم)، كما لا تجيز تعليق الضمانات القضائية اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على كل دولة تستفيد من حق التعليق أن تعلم فوراً سائر الدول الأطراف بواسطة الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية بالأحكام التي علقت تطبيقها وأسباب ذلك التعليق والتاريخ المحدد لانتهائه".

ويتضح من خلال هذه المادة أن الاتفاقية الأمريكية أوجبت توفر شروط معينة لتعطيل الالتزامات التي تتحملها الدولة الطرف في الاتفاقية، وهي:

- 1- يجب أن تكون هذه الدولة الطرف في ظرف معين كالحرب أو الخطر العام، أو أي وضع آخر بشكل أزمة أو تهديدا لأمنها واستقلالها.

— محمد حسن دخيل، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، (444) 2009، ص61-62.

2- على الدولة الطرف أن تتخذ كل الإجراءات الضرورية حسب ما يقتضيه الأمر، ويجب أن تتفق هذه الإجراءات مع الالتزامات الأخرى المفروضة بمقتضى القانون الدولي، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتضمن هذه الإجراءات أي تمييز، وتتفق الاتفاقية الأمريكية في هذه النقطة مع ما جاء في المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وهو الأمر الذي سكتت عنه الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان.

3- لا يجوز للدولة الطرف التذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/27 سابقة الذكر، وفي هذه النقطة تتميز هذه الاتفاقية عن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان باعتبارها أضافت حقوقاً أخرى أكثر من تلك المنصوص عليها في المادة 2/15 من الاتفاقية الأوروبية.

4- وجوب إخطار الأمين العام للمنظمة فوراً عند ممارسة الدولة الطرف لبدء التحلل الوارد في المادة 1/27، والملاحظ أن كلاً من الاتفاقية الأمريكية والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية يتطلبان الإخطار بصفة فورية، في حين تكتفي الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بضرورة الإخطار، دون تحديد للوقت الذي ينبغي فيه على الدولة الطرف القيام بهذا الإخطار.

*** الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب :**

إذا نظرنا إلى الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب نجده خلا من نص يجيز للدول الأطراف وقف سريانه أثناء حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة المنصوص عليها في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وكذا في الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، وعدم إيراد مثل هذا النص قد يحمل المرء على الاعتقاد بأن الميثاق الإفريقي قد ترك مجالاً للدول الأعضاء لتحديد وتضييق النطاق الذي تمارس فيه تلك الحقوق (445).

- إلا أن غياب مثل هذا الحكم تراه اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب " تعبيراً عن المبدأ القائل بأن تقييد حقوق الإنسان ليس الحل للمصاعب التي تواجهه على الصعيد الوطني " وأن " الممارسة المشروعة لحقوق الإنسان لا تشكل أي خطر على المجتمع الديمقراطي الذي يسوده حكم القانون " (446).

*** الميثاق العربي لحقوق الإنسان :**

لقد تضمن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004م نصاً يجيز للدول الأطراف وقف سريانه في وقت معين، إذ جاء في المادة الرابعة منه أنه "1- في حالات الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن قيامها رسمياً، يجوز للدول الأطراف في هذا الميثاق أن تتخذ في أضيق الحدود التي يتطلبها الوضع تدابير لا تتقيد فيها بالالتزامات المترتبة عليها بمقتضى هذا الميثاق بشرط ألا تتنافى هذه التدابير مع الالتزامات الأخرى المترتبة عليها بمقتضى القانون الدولي وألا تنطوي على تمييز يكون سببه الوحيد هو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي.

— محمد حسن دخيل، المرجع نفسه، ص 65. (445)

— أمير فرج يوسف، المرجع السابق، ص 30. (446)

2- لا يجوز في حالات الطوارئ الاستثنائية مخالفة أحكام المواد الآتية، المادة 5 والمادة 8، والمادة 9، والمادة 10 والمادة 13 والمادة 14 فقرة "6"، والمادة 15 والمادة 18 والمادة 19 والمادة 20 والمادة 22 والمادة 27 والمادة 28 والمادة 29 والمادة 30، كما لا يجوز تعليق الضمانات اللازمة لحماية تلك الحقوق.

3- على أية دولة طرف في هذا الميثاق استخدمت حق عدم التقيد أن تعلم الدول الأطراف الأخرى فوراً عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، وعليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى وبالطريقة ذاتها". ويتبين من خلال هذه المادة أنه يشترط لوقف سريان الميثاق مؤقتاً:

1- أن تكون الدولة الطرف في ظرف معين أي تتجسد حالة الطوارئ الاستثنائية التي تهدد حياة الأمة والمعلن عنها رسمياً.

2- أن تكون الإجراءات التي اتخذتها ضرورية وتتفق مع القانون الدولي، وأن لا تنطوي على أي تمييز.

3- يجب على الدولة الطرف أن لا تتذرع بالإجراءات التي اتخذتها للمساس بأي حق من الحقوق الواردة في المادة 2/4 من الميثاق.

4- وجوب إخطار الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام لجامعة الدول العربية فوراً بالأحكام التي لم تتقيد بها وبالأسباب التي دفعتها إلى ذلك، كما عليها في التاريخ الذي تنهى فيه عدم التقيد أن تعلمها بذلك مرة أخرى بنفس الطريقة.

الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يأتي تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية مقيداً بمجموعة من الشروط، إذ تكشف القراءة المتأنية لبنود التعطيل ولإجتهد الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان أن تطبيق بنود التعطيل الواردة في النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان منوط بتوافر شروط معينة سنتطرق إليها فيما يلي:

أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة

يرى الدكتور سعيد السيد أن الطوارئ التي تسوغ للدولة أن تتخذ تدابير، لا تتقيد بالالتزامات المتعلقة بحقوق الإنسان المقررة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ينبغي أن تكون حالة طوارئ استثنائية، كما يجب أن تكون من الخطورة بحيث تهدد حياة الأمة (447).

لذلك، إذا كانت الدولة تتمتع بالسلطة التقديرية في الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ، فإن هذه الظروف ينبغي أن تكون حقيقية، وتستوجب فعلياً إعلان هذه الحالة، وبالرجوع إلى المادة الرابعة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، نجدها تشترط لإعلان حالة الطوارئ أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، مما يعني أنه ينبغي في الظروف التي تبرر حالة الطوارئ أن تكون جدية، وغير عادية

— محمد حسن د خليل، المرجع السابق، ص 58. (447)

في شدتها وخطورتها، وتأثر في الأمة بأسرها، ونشير في هذا الصدد إلى أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها على التقرير الذي قدمته الحكومة الشيلية بخصوص حالة الطوارئ في الشيلي سنة 1985م بأن شروط إعلان حالة الطوارئ المنصوص عليها في المادة 4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لا تنطبق على ما تم وصفه على أنه حالة طوارئ في الشيلي⁽⁴⁴⁸⁾

كما أكدت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان في قرارها بخصوص إعلان حالة الطوارئ في اليونان بعد إنقلاب عسكري في 1967/04/21م على أنها غير مقتنعة بوجود حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان مثلما تدعي الحكومة اليونانية، كما أن تصريح الحكومة اليونانية على اعتبار أن المظاهرات في الشوارع والاحتجاجات في مطلع عام 1967م أصبحت تهدد الحياة المنظمة للأمة لم تقتنع به اللجنة كذلك، وعليه، قررت هذه اللجنة بالأغلبية على أنه لا توجد حالة طوارئ تهدد حياة الأمة في اليونان⁽⁴⁴⁹⁾.

وهكذا، يشترط لتكون حالة الطوارئ شرعية أن تصل خطورة تهديد حياة الأمة لدرجة تكون فيها الدولة غير قادرة على مواجهتها بالوسائل القانونية العادية بمعنى لا تكون للدولة خيارات أخرى، وفي هذا الصدد ذهب رئيس اللجنة الأوروبية (Waldok) Humphrey في قضية (Law less) إلى أن الدولة تملك وسائل قانونية لإحلال الأمن العام دون حاجة لإعلان حالة الطوارئ، متى كانت الأوضاع التي لا تمس بالأمن العام لا تشكل تهديدا حقيقيا بحياة الأمة⁽⁴⁵⁰⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن شرط "وجود خطر يهدد حياة الأمة" يحوي عنصرين أساسيين هما:

1- الهدف من الإجراء التعطيلي :

استنادا إلى ما نصت عليه اتفاقيات حقوق الإنسان، فإن الدول الأطراف فيها لا تملك على الإطلاق اتخاذ الإجراء التعطيلي لغاية أو لهدف آخر غير الذي أقر بند التعطيل من أجله، لذا فعلى الدول الأطراف أن تستعمل هذا التعطيل في حدود السلطة الممنوحة لها، وبذلك، فإن أي هدف مرتبط بالنفع العام ليس من شأنه أن يبرر التعطيل، بل يجب أن تكون غاية هذا التعطيل أو الإيقاف حماية الأمة أو وجودها وهو الهدف الذي يمكن أن يبرر إجراء كهذا⁽⁴⁵¹⁾.

2- الباعث على التعطيل:

(⁴⁴⁸) - عبد الرحمان لحرش، "حالة الطوارئ في الجزائر، هل زالت مبررات استمرارها ؟"، في مجلة الحقوق، جامعة ⁴⁴⁸ الكويت، مجلس النشر العلمي، السنة 31، العدد 1، 2007، ص 359.

(⁴⁴⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

(⁴⁵⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 361.

- محمد يوسف علوان ومحمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، ⁽⁴⁵¹⁾ ص88.

تحظى الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بسلطة تعطيل أو إيقاف الحقوق المحمية في حالة الحرب أو الخطر العام، ويستثنى من هذه السلطة عدد من الحقوق وهي الحقوق غير القابلة للمساس⁽⁴⁵²⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أن قائمة هذه الحقوق غير القابلة للمساس، أو التي يمنع تعطيلها تختلف من اتفاقية دولية إلى أخرى، إلا أن الاتفاقيات الدولية العالمية والإقليمية المتعلقة بحقوق الإنسان تتفق فيما بينها على اعتبار أربعة منها بمثابة "نواة صلبة" لحقوق الإنسان، وتتمثل في الحق في الحياة، الحق في عدم الخضوع للتعذيب، تحريم الرق والعبودية وعدم رجعية القوانين الجزائية⁽⁴⁵³⁾.

ومما لاشك، فيه أن حدوث الكوارث الطبيعية، والحروب، وما في حكمها من أوضاع مماثلة تنطوي على وجود خطر حال أو وشيك الوقوع، من شأنه أن يؤثر على الدولة في مجموعها، ويشكل تهديدا لحياة الأمة بأكملها، إذ تصبح التدابير العادية غير كافية لمواجهة هذا التهديد⁽⁴⁵⁴⁾، غير أنه لا يمكن وصف كل اضطراب أو كارثة بأنه حالة طوارئ عامة تهدد حياة الأمة، وفقا للمادة 1/4⁽⁴⁵⁵⁾.

لذا، فمن الأوضاع التي تنطوي على خطر عام يهدد حياة الأمة أو الدولة الكوارث الطبيعية والحروب والنزاعات المسلحة والانقلابات^(*)، وفي هذا الخصوص لا يشترط أن يصدر إعلان التعطيل أو إيقاف عن حكومة شرعية، إذ قد تقوم بإعلانه حكومة غير شرعية أو حكومية ثورية⁽⁴⁵⁶⁾.

وتمارس هيئات الرقابة الاتفاقية المعنية بحقوق الإنسان رقابة على العناصر المكونة للخطر العام الذي يهدد حياة الأمة، ويكون حق الدولة في اتخاذ الإجراء التعطيلي مقترنا بوجود حرب أو خطر عام، فإذا زال الخطر أو انتهت الحرب يصبح هذا الإجراء خرقا للالتزامات الدول الأطراف الناشئة عن اتفاقيات حقوق الإنسان⁽⁴⁵⁷⁾، إذ ترى اللجنة المعنية بحقوق الإنسان أنه لا يجوز للدولة الطرف أن تستمر في هذا الإجراء إلا خلال الفترة التي تكون فيها حياة الأمة ذاتها معرضة للخطر باعتبار أن هذا الإجراء له طابع استثنائي ومؤقت⁽⁴⁵⁸⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵²⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة،⁽⁴⁵³⁾ المرجع السابق، ص128.

— مصطفى سلامة حسن، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008،⁽⁴⁵⁴⁾ ص35.

— اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001م بشأن المادة (4): التحلل في⁽⁴⁵⁵⁾ حالة الطوارئ، الفقرة 3.

(*) - لمزيد من المعلومات في ذلك أنظر:

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص373.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁵⁶⁾ ص88.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه،⁽⁴⁵⁷⁾ ص88.

— محمد حسن دخیل، المرجع السابق، ص58.⁽⁴⁵⁸⁾

وكذا، أكدت التقارير الدولية أنه: "يجب ألا تتعدى صلاحية حالة الطوارئ الفترة التي تكون ضرورية قطعاً... وأن تنتهي حالة الطوارئ فور زوال الظروف التي بررت إعلان هذه الحالة، أو إذا كان التهديد الناجم قد خف إلى درجة تكفي فيها السيطرة عليه باتخاذ التدابير التي تطابق عادة ما ورد في القانون والدستور"⁽⁴⁵⁹⁾.

لذا، فلا ينبغي أن تتحول حالة الطوارئ التي هي حالة إستثنائية إلى حالة عادية تستمر لعدة أعوام، إذ قد تستعملها الدول كغطاء لتعطيل أو تقييد الحقوق والحريات المنصوص عليها في المواثيق الدولية، وكذا الدساتير الوطنية، وعليه لا يجب التوسع في هذا الإستثناء بحيث يصبح هو القاعدة العامة بل يجب أن يخضع مبدأ جواز تقييد بعض الحقوق بشكل مؤقت في حالة الطوارئ إلى مجموعة من الشروط الصارمة، لاسيما وأن العديد من الدول أصبحت تعيش بصفة دائمة في حالة طوارئ⁽⁴⁶⁰⁾، إذ يشير تاريخ بعض الدول إلى أن حالة الطوارئ قد أصبحت هي النظام الدائم أو شبه الدائم الذي تعيش في ظله، أما تطبيق القواعد العادية أصبحت هي الحالة الإستثنائية، ويكاد ينحصر المبرر في معظم الحالات إن لم تكن جميعها في الحجة الأمنية المزعومة والتي بموجبها تبرر السلطات الإعتداء على معظم حريات المواطنين الأساسية⁽⁴⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد يعتبر الدكتور **عبد الرحمان لحرش** أن تمسك السلطة في الجزائر باستمرار حالة الطوارئ لعدم زوال مبرراتها غير مقنع، بل هذا الأمر يثير تناقضا فمن جهة هناك تأكيد على المستوى الرسمي على استئصال الإرهاب، ومن جهة أخرى فإن السلطة تتمسك بضرورة تمديد حالة الطوارئ بحجة مكافحة الإرهاب، وهذا فضلا عن إخلال الجزائر ببعض إلتزاماتها الدولية في حالة الطوارئ خاصة العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذي يشترط أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وعليه يشترط أن تكون مبررات إعلان حالة الطوارئ وظروفها جدية، كما أن تمديد هذه الحالة لمدة تفوق اثنتي عشرة سنة يحولها إلى حالة عادية⁽⁴⁶²⁾.

ثانيا: ضرورة الإجراءات التعطيلية

ينبغي أن تكون الإجراءات والتدابير التعطيلية ضرورية، ولا يمكن الاستغناء عنها لكي تتمكن الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان من مواجهة الخطر العام الذي من شأنه أن يهدد حياة الأمة ووجودها، كما يتعين أن تكون هذه التدابير التعطيلية متناسبة مع الظرف الاستثنائي الذي تمر به الدولة الطرف، بمعنى، يشترط في هذه التدابير أن تكون بالقدر اللازم لمواجهة هذا الظرف الاستثنائي، وعليه فليس للدول الأطراف تعطيل التمتع بالحقوق المحمية وممارستها، إلا إذا كان التمتع بها سيمنعها من

(⁴⁵⁹) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 364.

(⁴⁶⁰) - عبد الرحمان لحرش، المرجع نفسه، ص 363-364.

(⁴⁶¹) - شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 376.

(⁴⁶²) - عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص 367-370.

مواجهة الخطر الداهم الذي تتعرض له، لذا لا بد من وجود علاقة وثيقة بين التدبير التعطيلي والتهديد الذي تواجهه حياة الأمة⁽⁴⁶³⁾.

وفي هذا الصدد نصت المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أن تتخذ مثل هذه التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، ويتعلق هذا الشرط بفترة حالة الطوارئ المعنية، والمنطقة الجغرافية المشمولة بها ونطاقها الموضوعي، وبأية تدابير عدم تقيد، يلجأ إليها بسبب حالة الطوارئ، والالتزام بأن تكون حالات عدم التقيد بالأحكام في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، إنما يعكس مبدأ التناسب الذي يعد مألوفاً في حالة السلطات التي يجري بموجبها عدم التقيد بالأحكام وفرض القيود، وفضلاً عن ذلك، فإن مجرد كون جواز عدم التقيد بحكم محدد ما أمراً مبرراً في حد ذاته بحكم مقتضيات الوضع، لا يبطل اشتراط إثبات أن التدابير المحددة المتخذة بموجب جواز عدم التقيد قد استوجبتها أيضاً مقتضيات الوضع، لذا على الدول الأطراف أن تقدم تبريراً دقيقاً ليس فقط لقرارها بإعلان حالة الطوارئ، وإنما أيضاً لأية تدابير محددة تركز على هذا الإعلان، وقد أعربت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان عند النظر في تقارير الدول الأطراف عن قلقها لعدم إيلاء اهتمام كاف لمبدأ التناسب⁽⁴⁶⁴⁾.

وتتمتع الدول الأطراف في اتفاقيات حقوق الإنسان بهامش تقديري واسع في مجال تقدير ضرورة الإجراء التعطيلي وتناسبه مع الظرف الاستثنائي، وقد جرى التأكيد عليه من طرف هيئات الرقابة الاتفاقية، على اعتبار أن السلطات العامة داخل الدولة تكون في وضع أفضل من وضع هيئات الرقابة الاتفاقية الدولية لإعلان وجود خطر عام ولتحديد طبيعة الإجراء التعطيلي اللازم لمواجهته، في حين يقتصر دور هيئات الرقابة الاتفاقية على التحقق من وجود الوقائع التي دفعت الدولة الطرف إلى اتخاذ الإجراء التعطيلي، ومن التكيف القانوني لهذه الوقائع، وقد أوضحت اللجان الاتفاقية أنها لا تملك مراجعة طبيعة التدابير المتخذة من جانب الدول الأطراف والتي اعتبرتها هذه الأخيرة الأنسب لمواجهة الظرف الاستثنائي⁽⁴⁶⁵⁾.

ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة عن القانون الدولي

حتى تتمكن الدول الأطراف في الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان من إعمال بنود التعطيل الواردة في هذه الاتفاقيات، يجب أن تكون الإجراءات التعطيلية متفقة مع الالتزامات الأخرى المرتبة عليها بموجب القانون الدولي، إذ تتضمن اتفاقيات حقوق الإنسان العالمية منها والإقليمية نصوصاً تعطيلية تسعى بموجبها إلى المساهمة في إحداث توافق بين جميع البنود التعطيلية المنصوص عليها في اتفاقيات حقوق الإنسان، ومن ثمة، فإن الدول المنظمة إلى العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وإلى

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق،⁽⁴⁶³⁾ ص88-89.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29(72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 4-5.⁽⁴⁶⁴⁾

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، المرجع⁽⁴⁶⁵⁾ السابق، ص89.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في الوقت نفسه، لا يمكنها تطبيق بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 15 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان بصورة تخالف التزاماتها المترتبة عليها بموجب بند التعطيل المنصوص عليه في المادة 1/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، لا سيما وأن هذا الأخير يتضمن حقوقاً غير قابلة للمساس أو للتعطيل أكثر مما تتضمن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وما يمكن قوله هو أنه ينبغي أن لا تتعدى الإجراءات التعطيلية على الحقوق غير القابلة للمساس والتي يجب على الدول احترامها بموجب جميع التزاماتها الاتفاقية وليس بموجب الاتفاقية المتضمنة لبند التعطيل الذي تستند عليه، وفي الغالب تقوم الهيئات الاتفاقية للرقابة بفحص مدى توافق التدابير التعطيلية المتخذة من قبل دولة مع الأحكام التي تنظم هذه الحقوق في ظل جميع التزاماتها الدولية⁽⁴⁶⁶⁾.

وقد يحدث التعارض بين بند التعطيل وبين التزامات الدول بموجب اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، إذ على الدول الامتناع على اللجوء إلى التدابير التعطيلية بشكل يتعارض مع ما تقضي به اتفاقيات جنيف الأربع أو البروتوكولين الإضافيين لها (1977م)⁽⁴⁶⁷⁾.

ومن المهم الإشارة إلى أن بند التعطيل محكوم بشرط إجرائي (شكلي)، إذ ينبغي على الدول الراغبة في أعمال هذا البند أن تخطر الجهاز الإداري المختص بموجب الاتفاقية المعنية (الأمين العام للأمم المتحدة، الأمين العام لمنظمة الدول الأمريكية، الأمين العام لمجلس أوروبا).

وهو شرط يخضع في العادة لتفسير ضيق، حيث أن الدولة الطرف في هذه الاتفاقيات لا تملك نهائياً أعمال هذا البند، إذا لم يصدر عنها إعلان رسمي بتعطيل أو إيقاف العمل بالحقوق المحمية⁽⁴⁶⁸⁾.

وفي هذا الخصوص ووفقاً للمادة 3/4 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، فإنه عندما تلجأ الدول الأطراف في العهد إلى استخدام سلطة التعطيل بموجب المادة 4 من العهد، فإنها تلزم نفسها بنظام الإخطار الدولي، إذ ينبغي عليها إعلام الدول الأطراف الأخرى فوراً، عن طريق الأمين العام للأمم المتحدة بالأحكام التي لا تنقيد بها وبأسباب التي دفعتها إلى اتخاذ هذه التدابير، ويعتبر هذا الإخطار أساسياً، ليس لتأدية مهام اللجنة فقط، خاصة في تقييم ما إذا كانت الدولة قد اتخذت التدابير في أضيق الحدود التي تتطلبها مقتضيات الوضع، بل لتمكن أيضاً الدول الأطراف الأخرى من رصد الامتثال لأحكام العهد⁽⁴⁶⁹⁾.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع السابق، (466) ص90.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (467) ص91.

— محمد يوسف علوان ومحمد خليل موسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، المرجع نفسه، (468) ص87.

— "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع السابق، فقرة 17. (469)

ونظرا لإخطارات كثيرة وردت في الماضي بطريقة موجزة، تؤكد اللجنة على أنه يجب أن يتضمن الإخطار المقدم من الدول الأطراف معلومات كاملة بخصوص التدابير المتخذة، وتفسيرا واضحا للأسباب التي دفعتها إلى ذلك، مصحوبة بوثائق كاملة تتعلق بقوانينها، وعلى الدولة الطرف تقديم إخطارات إضافية إذا اتخذت فيما بعد، تدابير أخرى بمقتضى المادة 4، كأن تمدد مثلا فترة حالة الطوارئ، ويشترط كذلك الإخطار الفوري فيما يتعلق بإنهاء حالة التعطيل، إلا أن هذه الالتزامات لم يتم احترامها دائما، إذ لم تخطر بعض الدول الأطراف غيرها من الدول الأطراف الأخرى عن طريق الأمين العام بإعلانها حالة الطوارئ وبالتدابير المترتبة عنها والمتمثلة في عدم التقيد بحكم أو أكثر من أحكام العهد، وأحيانا يصل إلى علم اللجنة بطريقة عرضية وأثناء نظرها في تقرير الدولة الطرف وجود حالة طوارئ ومسألة ما إذا كانت الدولة الطرف لم تتقيد بأحكام العهد، وتؤكد اللجنة على الالتزام بالإخطار الدولي كلما اتخذت الدولة الطرف تدابير بموجبها لا تتقيد بالتزاماتها بموجب العهد، وأن واجب اللجنة بخصوص رصد قوانين وممارسات الدولة الطرف لتقرير مدى امتثالها للمادة 4 لا يتوقف على ما إذا كانت الطرف قدمت إخطارا أم لا⁽⁴⁷⁰⁾.

المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من الحقوق التي تجيز النصوص الاتفاقية لحقوق الإنسان تعطيلها لمدة معينة في حالة الطوارئ التي تهدد حياة الأمة، مثلما نص على ذلك العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وبذلك تكون هذه الحالة مبررا تستند إليه الدول لتعطيل أعمال الحقوق والحريات العامة القابلة للمساس بها، والتي منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.

ومن المهم الإشارة إلى أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسة استعمل عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة"⁽⁴⁷¹⁾، وذات الأمر بالنسبة للميثاق العربي لحقوق الإنسان، أما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فقد استعملت عبارة "الحرب والطوارئ العامة الأخرى"، في حين استعملت الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان عبارة "الحرب والخطر العام"، وبالتالي، فإن عبارة "الطوارئ العامة التي تهدد حياة الأمة" الواردة في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية تتضمن كذلك حالة الحرب وسنحاول التطرق إلى أسباب تعطيل التمتع بالحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بداية بحالة الطوارئ ثم حالة الحرب.

الفرع الأول: حالة الطوارئ

(⁴⁷⁰ - "اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في 2001..."، المرجع نفسه، فقرة 17.⁴⁷⁰ - في هذا الصدد مرت صياغة المادة الرابعة من العهد بعدة مقترحات هي "زمن الحرب أو حالات الطوارئ"⁽⁴⁷¹⁾ الاستثنائية الأخرى"، و"حالات الطوارئ الاستثنائية التي تنطوي على خطر يهدد حياة الأمة"، و"في حالات الطوارئ المعلن قيامها رسميا أو في حالات الكوارث العامة" إلى أن تم إقرار الصياغة المذكورة، أنظر: عبد الكريم عوض خليفة، المرجع السابق، ص77.

تشير حالة الطوارئ إشكالات تتعلق بمفهومها، وكذا مسألة وضع حقوق الإنسان الأساسية والحريات، خاصة وأنها حالة استثنائية يترتب عليها اتخاذ إجراءات استثنائية تكون في الغالب ماسة بحقوق الإنسان وحرياته وسنتطرق فيما يلي إلى تعريف حالة الطوارئ، ثم نحاول دراسة وضع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في هذه الحالة.

أولاً: تعريف حالة الطوارئ

سنحاول في هذا التعريف التطرق لبعض التعريفات الفقهية، والتعريفات الواردة في المواثيق الدولية، والتعريفات التي أوردتها بعض الهيئات الدولية.

1- التعريف الفقهي:

لقد تعددت التعاريف وتباينت في تحديد المقصود بنظام حالة الطوارئ، فقد عرفها الفقيه لوباردير بأنها "نظام استثنائي للبوليس تبرره فكرة الخطر الوطني"، وهناك من يعرفها بأنها "ظروف استثنائية، تسمح للسلطة بتجميد الدستور والضمانات التي يوفرها واتخاذ ما تراه من أحكام عرفية وإجراءات استتباب الأمن" (472).

وتعرف كذلك بأنها: «نظام استثنائي يمكن تطبيقه على كل أو جزء من الإقليم المهدد أو الذي يوجد في أزمة، ومن آثاره أنه يمنح سلطات معتبرة لرجال البوليس المشكلين للسلطة المدنية، إذ تتمتع هذه الأخيرة في مجال تقييد الحريات العامة بسلطات أوسع من التي تتمتع بها السلطات العسكرية في حالة الحصار» (473).

كما تعرف بأنها حالة استثنائية يتم إعلانها بسبب وجود خطر يهدد أمن الوطن وسلامته واستقراره وتهدف هذه الحالة إلى استتباب الوضع داخل البلاد، والمحافظة على الأمن والنظام العام، ويكون ذلك بتقييد الحريات العامة للأفراد وبسط امتيازات السلطة التنفيذية (474).

وتعرف بأنها ظروف استثنائية تنشأ عن وجود أخطار يمكن أن تهدد مستقبل الدولة، عندئذ "تفرض هذه الظروف لانقاز الدولة، ويتم ذلك على حساب الحريات، حيث يحدث انقلاب في الصلاحيات وذلك بمنح السلطات المدنية صلاحيات استثنائية واسعة تسمح لها بتقييد ممارسة بعض الحريات؛ وذلك بغرض مواجهة الاضطرابات التي تهدد النظام العام" (475).

2- التعريف الوارد في المواثيق الدولية:

طبقاً للاتفاقيات الدولية الثلاث (الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950م، والعهد الدولي لحقوق المدنية والسياسة لعام 1966م، والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969م)، فإن حالة الطوارئ التي تبرر الاستثناء من تطبيق قواعد حماية حقوق الإنسان هي "حالة الطوارئ التي تهدد حياة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص100. (472)

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص101. (473)

— عبد الرحمان لحرش، المرجع السابق، ص354. (474)

— مورييس نخلة، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999، ص 193-197. (475)

الأمة⁽⁴⁷⁶⁾، وهذا يعني حالة الطوارئ التي تبرر إعلانها ظروف جدية، وتكون غير عادية في شدتها وخطورتها، وتؤثر في الأمة بأسرها⁽⁴⁷⁷⁾.

3- التعريف الذي أوردته الهيئات الدولية:

- 1- لقد جاءت المحكمة الأوروبية (واللجنة الأوروبية قبل إلغائها) لحقوق الإنسان في قضية Law less بتعريف لحالة الطوارئ كما يلي "حالة الطوارئ هي موقف ينطوي على أزمة أو حالة استثنائية تؤثر على جميع السكان، وليس فقط على جماعات معينة وتشكل تهديداً على الحياة المنظمة للمجتمع الذي تتكون منه الدولة"؛
- 2- كما عرفت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بأنها "حالة يجب أن تكون لها خصائص استثنائية والتبرير المقبول هو أن تكون حياة الأمة مهددة بالفعل، وأن يكون إعلان حالة الطوارئ لفترة محددة بالظروف التي تهدد حياة الأمة، وأن تنتهي بانتهاء تلك الظروف"؛
- 3- وفقاً لإعلان المبادئ المرفق بالتقرير الصادر عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي لعام 1991م، فإن " حالة الطوارئ تعلن فقط في الظروف التي تعطل فيها الحياة المنظمة في المجتمع تعطلاً خطيراً، يهدد مصالح السكان الحيوية التي لا تكفي لإصلاحها التدابير المتماشية عادة مع الدستور والقوانين المعمول بها، أو في ظروف تهدد في الحاضر أو في المستقبل القريب بهذا التعطيل، وفقط لحماية حقوق السكان واستمرار عمل المؤسسات العامة في نطاق حكم القانون"⁽⁴⁷⁸⁾.

ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ

إن واقع أية دولة لا يسير وفق منهج منظم ومستقر باستمرار، إذ قد تحدث ظروف خاصة تهدد وجود هذه الدولة أو حياة مواطنيها وسلامتهم، فتلجأ لفرص إجراءات استثنائية للتعامل مع تلك الظروف التي قد تكون اضطرابات داخلية أو كوارث طبيعية، أو إنتشار وبائي لأمراض خطيرة، وعلى الرغم من أن الإجراءات التي تتخذها الدولة في مثل هذه الحالة قد تكون ضرورية فإنها كثيراً ما يكون لها تأثير على حقوق الإنسان وحياته، كما أن الدولة قد تستغل هذه الحالة كذريعة لانتهاك حقوق الإنسان، أو لخدمة أغراضها السياسية، وعلى اعتبار أن معظم الدول الغربية أعلنت حالة الطوارئ بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م سنحاول دراسة خلفية النظرة الغربية للمسلمين وكيفية تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد هذه الأحداث، ثم نتعرض إلى تأثير حالة الطوارئ على الحق موضوع الدراسة.

1- خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م :

— أنظر: المواد 15، 4، 27 من الاتفاقيات الثلاث المذكورة أعلاه على التوالي: (476)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 355. (477)

— عبد الرحمن لحرش، المرجع نفسه، ص 355-356. (478)

إن نظرة الغرب للدين بصفة عامة ليست جيدة نظرا لما حدث من مآسي في العصور الوسطى بسبب استبداد الكنيسة، لذا أصبح الدين مجرد مسألة شخصية، وتم تركز هذا الحق لكل فرد، كما تم الاعتراف بكل الديانات، إذ في الغرب لا مانع من إتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة، لكن الدين الإسلامي في حد ذاته يثير عدة إشكالات بالنسبة للغرب، وهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل التسامح، وهو ما من شأنه أن يؤثر على الحق موضوع الدراسة بالنسبة للمسلمين وسيتم توضيح كل ذلك فيما يلي:

أ- خلفية النظرة الغربية للمسلمين:

مع نهاية الحرب الباردة تغيرت خارطة العلاقات الدولية جذريا بانتصار أمريكا الباهر في حربها الطويلة مع المعسكر الشيوعي المهزوم فأعتبر الغرب ذلك انتصار لقيم الحضارة الغربية و مصالحها، و بادر المفكرون إلى وضع تصورات جديدة حول أسس سياسة ما بعد الحرب الباردة، و كذا القواعد التي تقوم عليها استراتيجيات المستقبل⁽⁴⁷⁹⁾. لقد رأى الأمريكي ذو الأصل الياباني "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والرجل الأخير" أن ما تحقق من انتصار للرأسمالية كنظام اقتصادي و الديمقراطية كنظام سياسي يكون نهاية لتاريخ الفكر الإنساني الثقافي⁽⁴⁸⁰⁾.

وأصبحت الفكرة السائدة عند الغرب أن الحضارة الغربية هي الحضارة المتفوقة و هي الحضارة الإنسانية و أنها يجب أن تمتد شمالا و جنوبا، مشرقا و مغربا لتبشر بقيم هذه الحضارة و مبادئها⁽⁴⁸¹⁾،

وأنه ليس للحضارات الأخرى التي تريد الاندماج فيها خيار بديل عن تبني نفس المقاييس، و المعايير التنموية و المجتمعية و التي هي توابع و نتائج للبنية التقنية الجديدة، فالحضارة الغربية من هذا المنظور هي المحطة النهائية التي تستوعب الحضارات الأخرى و تتجاوزها، و هو ما دافع عليه "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ"⁽⁴⁸²⁾، و كأن هذه الحضارة هي آخر ما وصلت إليه البشرية من تقدم، و أن قيمها هي قيم كل البشر، و أن مراحل تاريخها هي تاريخ كل البشر القديم و الوسيط و الحديث، و أن لغاتها هي اللغات الدولية، و كأن تاريخ البشرية الذي يمتد عشرات الألوف من السنين ما هو إلا مقدمة لتاريخ الغرب الحديث، بعدها يتوقف التاريخ إلى أن يرث الله الأرض و من عليها⁽⁴⁸³⁾.

— محمد السماك، موقع الإسلام في صراع الحضارات و النظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999، (479) ص 150.

— حميد حمد السعدون، الغرب و الإسلام و الصراع الحضاري، دار وائل للطباعة و النشر، عمان، 2002، ص18. (480)

— محمد دراجي، "الإسلام و الغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، (481) الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 187.

— السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 - الإشكالات الفكرية و الاستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، (482) بيروت، ط1، 2004، ص 160-161.

— حسن حنفي، تقييم تجارب حوار الحضارات، في حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة و (483) النشر و التوزيع، ط2، 2007، ص 62.

و قد عبر عن ذلك الوزير الأول الفرنسي الأسبق إيدوار بلادير بالقول: " لقد انتصرت الحرية في كل شبر من العالم على الأقل في الأذهان، يبدو أن القضية قد سمعت إنه الفوز المعنوي و الفكري للغرب، لحضارته، لثقافته السياسية، لقد انتصر الغرب لا أحد من الآن ينازع تفوق نظامه"(484).

لكن مع ما حققه الغرب من انتصارات خلال 15 سنة الأخيرة و التي اعتبرها بمثابة نهاية للتاريخ فوجئ بظهور تيارات قوية في العالم تسعى لبعث مستقبلها بطرق تختلف عن تلك المقترحة عليها من طرف الغير و هو ما عبر عنه أحد المسؤولين في وزارة الخارجية الفرنسية سنة 1952م بما يلي: " ليست الشيوعية خطرا على أوروبا فيما يبدو لي، فهي حلقة لاحقة لحلقات سابقة، و إذا كان هناك خطر فهو خطر سياسي عسكري فقط، و لكنه ليس خطرا حضاريا تتعرض معه مقومات وجودنا الفكري و الإنساني للزوال و الفناء، إن الخطر الحقيقي الذي يهددنا مباشرة و عنيفا هو الخطر الإسلامي، فالمسلمون عالم مستقل كل الإستقلال عن عالمنا الغربي، فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص، و يتمتعون بحضارة تاريخية ذات أصالة، فهم جديرون أن يقيموا بها قواعد عالم جديد دون حاجة إلى الاستغراب أي دون حاجة إلى إذابة شخصيتهم الحضارية الروحية بصورة خاصة في شخصية الحضارة الغربية"(485).

لذلك فإن "نهاية التاريخ" في الغرب قد تعني في حضارات أخرى "بداية التاريخ"، تاريخ إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية في دروة حضارية جديدة للشعوب التاريخية ممثلة في حركات التحرر الوطني، الصحو الإسلامية، النمر الآسيوية...(486)

و قد أكد "دونلي" ذلك إذ يقر بوجود تحديات تواجه التفوق الغربي، فإلى جانب ضعف أوروبا المتزايد، و تعاضم النفوذ الصيني، يشكل الإرهاب في الشرق الأوسط تحد آخر يواجه السلام الغربي، كما يشير "دونلي" إلى التحدي الذي يتجلى في الدول النووية أو شبه النووية المارقة مثل باكستان، كوريا الشمالية وإيران التي تحد قدراتها العسكرية من هامش التعامل الحازم معها.

أما التحدي الأخير الذي يشير إليه "دونلي" هو امكانية تحالف أطراف متميزة يجمعها العداء للغرب في شكل إئتلاف تقليدي بين دول (إيران و الصين مثلا)، أو تحالف بين بلدان و أطراف غير حكومية مثل تنظيم القاعدة(487).

إلى جانب هذه التحديات التي تواجه استمرارية تفوق الحضارة الغربية، نجد من جهة أخرى أن الإمبراطوريات لا يمكنها أن تحيا دون عدو يشدز الهمم، يوحد الصفوف، يبرر التزايد المستمر

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (484) محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق و التقيد، يوم 2009/05/06، ص 1.

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-20. (485)

— حسن حنفي، المرجع السابق، ص 57. (486)

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 48-49. (487)

للميزانيات العسكرية، المبرر الذي يستند إليه لتغطية كافة سيناريوهات العدوان⁽⁴⁸⁸⁾ و أمام تعاضد الحاجة إلى وجود عدو جديد يحل محل العدو القديم الشيوعي لم يجد الغرب غير الإسلام ليصبح هذا الأخير الخطر الجديد^(*).

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا الإسلام بالتحديد. و هو ما سنجيب عليه فيما يلي:

أ-1 العداء التاريخي:

إن العلاقة بين الإسلام و الغرب انطبعت بشكل عنيف منذ الألفية الثانية لما قام به بعض القادة المتعصبين من أجل تحرير القدس من الكفار فكانت سلسلة الحروب الصليبية التي امتدت لقرنين و نتج عنها خسائر كبيرة في الأرواح و الموارد، و لذلك فإن ذكريات الحروب الصليبية بحملاتها المتكررة قامت بدور أساسي في إذكاء العداء الغربي تجاه الإسلام و المسلمين إضافة إلى ذلك الخوف الغربي من الإسلام بسبب ما يسمى بالصحة الإسلامية التي تناقض توقعات المحللين في دراسة الشرق⁽⁴⁸⁹⁾ حيث يصرح "ابن غوريون": "إن أخشى ما أخشاه أن يظهر في العالم العربي محمد من جديد"، كما يقول "لسالازار" في حديث له مع بعض الصحفيين " إن الخطر الحقيقي إنما هو الذي يمكن أن يحدثه المسلمون من تغيير في نظام العالم فقليل له أنهم في شغل عن أن يفكروا في هذا بخلافاتهم و نزاعاتهم. فقال: "إنني أخشى أن يخرج من بينهم من يوجه خلافهم إلينا"⁽⁴⁹⁰⁾.

و يعتبر البعض صمود الإسلام و رفضه الانسحاب من مسرح الأحداث و التأثير فيها خروج عن سياق الزمن و التاريخ، و يمثل تحدياً و إهانة للغرب عموماً، و هناك من يرى أن أبرز أسباب عداء الغرب للإسلام إدراكهم لحاجة الحضارة الغربية لدين يضع لها حدوداً حتى لا تتقلب إلى فوضى و هذه المهمة لا يوجد من يتصدى لها إلا الإسلام، فهو دين الحضارة الذي يحدث توازن في جميع ميادين الحياة إضافة إلى كونه علاج حاسم لحالة التغريب و الانحلال التي يعيشها المجتمع الغربي لذا فليس من الغريب أن نسمع بعضهم يقول أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، لذلك نجد أن في الغرب لا ضرر في اتباع أية ديانة مهما كانت شاذة أو غريبة لأن العقيدة من الأمور الخاصة و القاعدة العامة هي أن كل شيء جائز لكن هناك بعض التشدد مع الإسلام فهو الدين الوحيد الذي قد لا يشمل هذا التسامح، و هناك اقتناع لدى الغرب بأن الإسلام دين قتال و عدوان و هو ما يفسر انتشاره السريع⁽⁴⁹¹⁾ مع أن سبب القتال كما تنص عليه الآيات ينحصر في رد العدوان و حماية الدعوة و حرية الدين.

– شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (488)

المرجع السابق، ص1.

(*) - بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، إعتبر الغرب نفسه في مقابلة عدو جديد و أخطر مما كانت عليه الشيوعية في وقتها أنظر:

- Alain Gresh, L'islam, la République et le monde, Editions Casbah, 2005, p. 42

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 97-98. (489)

– توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 19-21. (490)

– حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 98-100. (491)

لذلك نجد أن العقول الغربية متجهة إلى التحذير من الإسلام لأنه في الفكر العالمي اليوم عملاق مقيد يخشى الأعداء من انطلاقه، و هو لا يغيب لحظة واحدة عن أعينهم⁽⁴⁹²⁾.

و قد قالت صحيفة شيكاغو مين تايمز و هي أكبر صحيفة يومية في شيكاغو في مقالها الافتتاحي بتاريخ 89/02/22 تحت عنوان "لا تفاقم مع الإسلام إلا بلغه الحديد و النار"، وأوردت العبارات التالية: "إن الشيوعية أفضل من الإسلام لأنها في الأصل فكرة غربية، و يمكن الالتقاء و التفاهم معها، أما الإسلام فلا إلتقاء و لا تفاهم معه إلا بلغه الحديد و النار"⁽⁴⁹³⁾.

و قد تم الكشف عن هذا العداء نتيجة التحول الكبير في العلاقة بين الإسلام و الغرب التي تزامنت مع النظام العالمي الجديد و ترجمته المجازر التي حدثت في البوسنة و الهرسك في حق المسلمين لتصبغ عليها الامم المتحدة المشروعية، حيث أصبحت جرائم الحرب و الإبادة، و الجرائم ضد الإنسانية مشروعة إذا ارتكبت على المسلمين، كما أنه بالاستناد إلى مبرر الخطر الإسلامي لم يتم الاعتراف الدولي بالشيشان مع أنه وقع الاعتراف على العديد من الجمهوريات المنفصلة عن الاتحاد السوفياتي⁽⁴⁹⁴⁾.

و لعل في الحرب التي شنت ضد مسلمي البوسنة عام 1992، و حرب الخليج الثانية، و الحملة العسكرية على أفغانستان عام 2001، أو في تصعيد العداء و ترسيخه ضد ما أسموه "محور الشر" إلا أمثلة على ما نقوله⁽⁴⁹⁵⁾.

و يمكن أن نجمل الحديث عن هذا العداء التاريخي للمسلمين بالتوقف عند كيفية تعريف كل من الغزو الغربي و الفتوحات الإسلامية في موسوعة الأطلس التاريخي Grand Atlas Bordas فبشأن الأول ذكر "المجموعة الفكرية، الاختراعات التقنية التي أخذت عن الشرق أحيانا (....) كل ذلك يوضح لنا جزئيا اندفاع المستكشفين. لكن يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار روح الحرب، الفضول الجغرافي، الطموح التجاري و الصدفة" أما الفتوحات الإسلامية فذكر بشأنها: "عندما توفي محمد (ص) في 632م، بدأت الغزوات و ذلك لأسباب عديدة، الطابع العدواني، تعليمات الرسول و كذا الطمع"⁽⁴⁹⁶⁾.

أ-2 الطابع المتكامل للإسلام:

تمثل الشريعة الإسلامية منهجا قانونيا متكاملا يهيمن على شؤون الحياة في المجتمع الإنساني، و يقوم بتنظيم العلاقات الاجتماعية و الاقتصادية داخل الدولة بصورة تتيح للأفراد في المجتمع التمتع

— توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 22.⁽⁴⁹²⁾

— توفيق الواعي، المرجع نفسه، ص 15.⁽⁴⁹³⁾

— رقية عواشرية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، في مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد 8، 2004، ص 352.⁽⁴⁹⁴⁾

حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 102.⁽⁴⁹⁵⁾

— شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،⁽⁴⁹⁶⁾ المرجع السابق، ص 2.

بالحرية و الأمن و الكرامة⁽⁴⁹⁷⁾، لذلك فإن المستشرق "برنارد لويس" يرى أن الإسلام هو في آن واحد مجموعة دينية، ووحدة سياسية، وأن النبي (ص) رجل دين و حاكم امبراطوري " فالمجتمع الإسلامي منذ نشأته في عصر النبي (ص) له طبيعة مزدوجة فهو من جهة كيان سياسي، سلطة قبلية أصبحت دولة ثم امبراطورية، و من جهة أخرى و في نفس الآن هو مجموعة دينية أسسها نبي ثم حكمها قواد كانوا هم أيضا خلفاؤه"⁽⁴⁹⁸⁾.

و ذلك ما يعترف أيضا به الأستاذ "فرانسيس فوكوياما" حيث يرى ان الاسلام قد يستعيد مناطق فلتت منه غير أنه لن يستطيع منافسة الديمقراطية في عقر دارها، لكنه مع ذلك يعترف بذلك الطابع المتكامل للإسلام بقوله: "يمثل [الإسلام] نظاما إيديولوجيا آخر متماسكا تماما كالليبيرالية و الشيوعية بقانونه الخاص للأخلاق و نظريته الخاصة للعدالة السياسية و الاجتماعية"⁽⁴⁹⁹⁾.

و باعتبار التصور الإسلامي عالمي منذ بداياته، و تشيع فكرة العالمية في جوانبه كلها سواء منها جوانبه العقيدية أو الشرعية، أو رؤيته الكلية للكون و الإنسان و الحياة، فقد أدى ذلك إلى خوف الغرب منه حيث يقول "غارديز" إن القوة التي تكمن في الإسلام هي التي تخيف أوروبا⁽⁵⁰⁰⁾. و بعبارة الأستاذ صوفي بسيس Sophie Bessis، فإنه "في عيون الغرب، يمثل الإسلام الرذالي (...) وجود عالمية أخرى تقابل عالميته (...) و بحيازته العدد و هو ما يجعله مهددا سيكون قادرا على التحريض على ثورات عالمية"⁽⁵⁰¹⁾.

أ-3- جغرافية الإسلام:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي روجي قارودي من له الفضل في إبراز هذا العامل حيث يقول: "لقد أعلن الإسلام بدوره إمبراطورية شر إن العالم الإسلامي بسبب امتداده بالعالم بأكمله (كما كانت الشيوعية سابقا) يوفر للولايات المتحدة امكانية التدخل في كل نقاط الكرة الأرضية، كما يبرر التدخلات ليس فقط بالشرق الأوسط، و لكن أيضا في إفريقيا و آسيا"⁽⁵⁰²⁾.

و هكذا اعتبر الفيلسوف قارودي انتشار الإسلام في العالم بأسره، المبرر الذي تستند إليه الولايات المتحدة الأمريكية للتدخل في كل بقاع العالم، حيث يصف كتاب "ريتشارد بيرل" "نهاية الشر" الذي كتبه بالتعاون مع دافيد فروم بعد حرب العراق الأخيرة في خانة الدول الراعية للإرهاب و الدول المتمردة التي يتعين معاقبتها بالإضافة إلى "محور الشر" الذي تحدث عنه الرئيس بوش العديد

- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 168. ⁽⁴⁹⁷⁾

- السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 144. ⁽⁴⁹⁸⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁴⁹⁹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- توفيق الواعي، المرجع السابق، ص 20. ⁽⁵⁰⁰⁾

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰¹⁾

المرجع السابق، ص 2.

- شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، ⁽⁵⁰²⁾

المرجع نفسه، ص 2.

من الدول العربية و الإسلامية مطالباً بإنهاء دور الأمم المتحدة في النظام الدولي و إطلاق يد الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁵⁰³⁾.

كما أن الأمريكي "صامويل هانتينغتن" يرى أن أشكال التحدي الإسلامي للحضارة الغربية تتجلى مظاهرها في عودة أعداد كبيرة من السكان إلى الالتزام بتعاليم الإسلام، و تأكيد الهوية الإسلامية المتميزة و الإيمان بأن الإسلام هو الحل حيث يربط هذه الظاهرة بالزيادة السكانية التي يشهدها العالم الإسلامي بأن الإسلام بحدود الربع الأول من القرن الواحد و العشرين 30% من سكان العالم، مما يعني استمرار الصحو الإسلامية بالأفراد من الشباب المتعلم، لذلك يرى "هانتينغتن" أن خطورة الإسلام تكمن في التوسع الخارجي للمجتمعات الإسلامية على شكل الهجرة إلى بلاد الشمال و تحديداً أوروبا و أمريكا، و في هذا الإطار يقول "ساندي بيرغر" مستشار الرئيس الأمريكي السالف "بيل كلينتون" لشؤون الأمن القومي أن المسلمين يقومون بدورهم في صوغ العالم في القرن الواحد و العشرين، كما أن الدين الإسلامي أسرع الديانات نمواً في الـ 21م. و هذا يأتي بسبب اتساع مساحة الإيمان بالدين الإسلامي بسبب الهجرة للعمل أو لنشر الدعوة الإسلامية، مما يعني إتساع الرقعة الجغرافية⁽⁵⁰⁴⁾.

و قد اعتبر "هانتينغتن" صراع الحضارات أهم نوع من أنواع الصراع التي سيميز بها القرن الواحد و العشرين، محذراً بالتحديد من الحضارة الإسلامية باعتبارها الأخطر مبرراً ذلك بالأسباب التالية:

- أ- الطابع العدواني للمسلمين، حيث يصعب عليهم العيش بسلام مع غيرهم؛
- ب- الانفجار السكاني الذي يسبب البطالة و التي تعتبر مصدر عنف؛
- ج - التراجع الحاد لسكان أوروبا الغربية و أمريكا الشمالية من 44% من سكان العالم إلى 13% و هذا من شأنه تعريض الحضارة الغربية للغزو من حضارة أخرى أكثر شباباً و قوة⁽⁵⁰⁵⁾.
- ب- تأثير النظرة الغربية للمسلمين على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

إن الفئة التي يشملها التأثير السابق الإشارة إليه هي فئة المسلمين المقيمين بالبلاد الغربية، و لعل أهم الصياغات التي صيغت بها حقوق الإنسان على نحو من الشمول هي صياغة العلمانية التي تضبط علاقة الحياة العامة بالدين، و صياغة الديمقراطية التي تضبط العلاقات السياسية في الحكم، و قد كانت هاتان الصياغتان المحضن الأكبر لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، لذلك فإنه من غير الممكن أن يكون تقرير هذه الحقوق و الحريات في المفهوم الغربي في بعدها المبدئي و الإجرائي إلا من خلال

— السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص 43. ⁽⁵⁰³⁾

— حميد حمد السعدون، المرجع السابق، ص 43-44. ⁽⁵⁰⁴⁾

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية" ⁽⁵⁰⁵⁾ — المرجع السابق، ص 3.

هاتين الصياغتين⁽⁵⁰⁶⁾ و هو ما مكن هذه الفئة من ممارسة قدر لا بأس به من شعائهم الدينية خلال السنوات السابقة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001م مستفيدين بذلك من ثقافة حقوق الإنسان السائدة في العالم الغربي⁽⁵⁰⁷⁾.

إن حرية ممارسة الشعائر الدينية يضمنها اليوم حق الاحتكام إلى الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي نصت عليها في مادتها التاسعة، كما أن الاتحاد الأوروبي أصدر توجيهات تدعو إلى عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، و قد أصدرت فرنسا قانون 09 ديسمبر 1905م المتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة إذ جاء في مادته الأولى أن: "الجمهورية تضمن حرية المعتقد، و حرية الممارسة الدينية المقيدة فقط بالقيود التالية لما فيه مصلحة النظام العام"⁽⁵⁰⁸⁾.

و تبين هذه المادة بوضوح أن المسلمين في فرنسا يتمتعون بحرية العبادة بحسب القوانين المعمول بها في فرنسا، فمثلا وافقت عدة بلديات على حق المسلمين في دفن موتاهم وفقا لشعائهم الدينية، بل وقدمت كل الإمكانيات التي تسمح بذلك، و بمقتضى مرسوم 1980م الفرنسي تم السماح للمسلمين بذبح الحيوان دون تخديره وذلك مراعاة لمعتقداتهم الدينية، فضلا عن ذلك فقد منح لمسجد باريس في أواسط التسعينيات حق التصديق على منتجات اللحم الحلال في فرنسا بأكملها، لكن نظرا لما ثار من خلافات بين المسلمين أوقف العمل بهذا المشروع، كما أن بلجيكا تسمح بتعدد الزوجات بالنسبة للمواطنين الذين تسمح دولتهم بذلك، و يأتي ذلك احتراما لمعتقداتهم الدينية، غير أنها لا تسمح بعقد هذه الزيجات داخل بلجيكا⁽⁵⁰⁹⁾.

أما عن ممارسة الدين في أمريكا يقول الدكتور وحيد أكبر رئيس رابطة الأطباء الباكستانيين في أمريكا الشمالية: "إن أمريكا... تتيح فرصا هائلة للمسلمين لكي يعكفوا بحق على تطوير و تعزيز دينهم، و في هذا البلد يتاح للمسلمين أن يمارسوا الإسلام، كما تجدر ممارسته، حيث لا قيود على الدين بمرسوم حكومي و لا سيطرة على العقيدة بعامل طائفي"⁽⁵¹⁰⁾.

لكن رغم القدر البسيط الذي يتمتع به المسلمون في حرية ممارسة شعائهم الدينية في البلاد الغربية، إلا ان النظرة الغربية الجديدة التي أفرزتها التحولات الدولية الراهنة بظهور ما يسمى بالخطر

— عبد المجيد عمر النجار، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية و المرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال (506) الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام و القانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008، ص 3-2.

— شمامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، (507) المرجع السابق، ص 4.

— لمزيد من المعلومات أنظر: (508)

- Gilles Lebreton, op. cit, p. 401-107

— بورغن نيلسن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005، ص 187-48-35. (509)

— جين سميث، الإسلام و المسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص (510) 258.

(*) - كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن مصطلح "الإسلام فوبيا" بقى نادر حتى 11 سبتمبر 2001، إذ أصبح استعماله بعد هذه الأحداث جاري ليس فقد في فرنسا لكن في كل البلدان الأوروبية أنظر في ذلك:

- Alain Gresh, op. cit, p. 41- 42.

الإسلامي - إذ أصبح المسلم ينظر إليه على أنه إرهابي- بدأت تطرح أثارا سلبية على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، إذ بعد وصف الإسلام بالإرهاب من أهم التحديات التي تواجه المسلمين بصفة عامة و المقيمين منهم بالعالم الغربي بصفة خاصة في مطلع القرن الواحد و العشرين، و بالتحديد بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م⁽⁵¹¹⁾.

لقد صادقت الجمعية الوطنية الفرنسية مع أوائل عام 2004م على قانون يمنع ارتداء أي لباس يحمل مدلولاً دينياً و هذا يعني فرض الحظر على أشكال التعبير العلنية عن الممارسة الدينية في مختلف الأديان⁽⁵¹¹⁾ و قد أثار هذا القانون جدلاً كبيراً داخل فرنسا و خارجها بعد أن تبنته الجمعية العامة بأغلبية تقدر بـ 496 صوتاً مقابل 36 و امتناع 31 نائباً عن التصويت، و نص على أنه: "في المدارس، الكليات و الثانويات، يعتبر ارتداء الرموز أو الملابس التي يظهر من خلالها التلاميذ جهازاً انتماً دينياً ممنوعاً"⁽⁵¹²⁾.

و على الرغم من أن هذا المنع قد شمل الخمار، الصلبان، قبعات اليهود، عمامة الشيخ،... إلخ إلا أن الخمار أثار ضجة أكثر من غيره باعتباره أن الرموز الأخرى ليست جزءاً من عبادات المعنيين، مما أشعر المسلمين بأن هذا القانون يستهدفهم، ولقد بُرر سبب إصداره بالدفاع عن اللائكية رغم كون مجلس الدولة الفرنسي قد بين في الفتوى التي طلبت منه من طرف رئيس الحكومة الفرنسية السابق "ليونال جوسبان" Lionel Jospin في نوفمبر 1989م أن "ارتداء الرموز الدينية ليس بذاته متعارضاً مع مبدأ اللائكية"⁽⁵¹³⁾.

و ما تجدر الإشارة إليه أن هذا المنع للرموز الدينية لم يبق محصوراً في فرنسا فحسب، حيث أثر في الدول الغربية الأخرى إذ تأمل بعض المقاطعات الألمانية كـ **La Bavière** في إصدار قانون محلي مماثل للقانون الفرنسي الذي حرم ارتداء الرموز الدينية، كما أنه لم تمض إلا شهور قليلة على إصدار هذا القانون الفرنسي حتى أصدرت المحكمة العليا في بريطانيا قراراً في 15 جوان 2004م ترفض فيه الاعتراف لطالبة من البنغلاديش بحقها في دخول الثانوية مرتدية جلباباً⁽⁵¹⁴⁾.

فضلاً عن ذلك فقد عمدت بعض المحاكم البلجيكية إلى إلغاء ما يسمى "بالزواج الأبيض" أو الزواج الشكلي و الذي يكون الغرض منه إخفاء الصفة القانونية لوضع أحد الطرفين فقد يكون الغرض منه مجرد الحصول على إقامة، أو عمل، أو تجنس... و تم هذا الإلغاء على الرغم من معارضة خبراء قانونيين الذين اعتبروا ذلك تدخلاً في الحياة الخاصة و يشكك في نوايا المتزوجين، كما دعمت محكمة

(511) - يورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 262-269.

(512) - المادة الأولى من القانون الفرنسي حول منع الرموز الدينية الصادر في 10 فيفري 2004.

(513) - شمامة خير الدين، "منع الرموز الدينية، الأسباب و الحدود"، المرجع السابق، ص 190-191.

(514) - شمامة خير الدين، المرجع نفسه، ص 194.

استئناف ديمقراطية في أواخر 2003م حق أرباب العمل بمنع الموظفين اللواتي يتعاملن مباشرة مع الزبائن من ارتداء الحجاب⁽⁵¹⁵⁾.

و بالرغم من اعتبار الإسلام الديانة الثانية في أوروبا بصفة عامة و فرنسا بصفة خاصة^(*)، فقد ذهب المجلس الدستوري الفرنسي مؤخرا إلى إضفاء الشرعية على طرد متعددي الزوجات، مع عدم الاعتراف بحقهم في التجمع العائلي، مستندا إلى أن الحق في التجمع العائلي يقوم على الحق في حياة عائلية طبيعية، لكن "شروط الحياة العائلية الطبيعية هي تلك الغالبة في فرنسا"، يحدث ذلك على الرغم من إعلان مجلس الدولة الفرنسي في قرار مونتشو **Montcho** (11 جويلية 1980م) بأن تعدد الزوجات ليس بذاته مخالفا للنظام العام الفرنسي، و أنه يمكن للأجانب المتعددي الزوجات الاستفادة من الحق في التجمع العائلي⁽⁵¹⁶⁾.

2- أثر تطبيق حالة الطوارئ على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية:

إن الآثار المترتبة على تطبيق حالة الطوارئ هي كثيرة و متنوعة و يصعب حصرها لأنها تمس كل المجالات، لكن سنقتصر على ذكر أثرها على الحقوق و الحريات و خاصة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، و يمكن القول مبدئيا في هذا الصدد أن من أهم المشكلات التي تواجه الدول في حالة الطوارئ هي صعوبة الحفاظ على التوازن بين استعادة النظام، و الأمن للدولة من جهة و الالتزام باحترام حقوق الإنسان و حرياته من جهة أخرى⁽⁵¹⁷⁾.

و لكن يبدو أن قانون حالة الطوارئ قد أعطى صلاحيات واسعة للسلطات القائمة على تطبيقه، تصل إلى درجة مصادرة تلك الحقوق و الحريات التي يضمنها الدستور إذ بموجبه يمكن للإدارة أن تتخذ كل التدابير المناسبة للحفاظ على الأمن و النظام كفرض قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع، و الانتقال و المرور و الإقامة في أماكن معينة⁽⁵¹⁸⁾ و غيرها، و هذه التدابير من شأنها أن تشكل إعاقة للأفراد في ممارستهم لشعائر دينهم.

- بورغن نيلسن، المرجع السابق، ص 187-269.⁽⁵¹⁵⁾

- Voir : Rebert Charvin, Jean- Jacques Sueur, op. cit, p. 207.^(*)

(4) - شامة خير الدين، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين و تأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"،

المرجع السابق، ص5.

(- أنظر في ذلك: ⁵¹⁷)

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص375.

- عبد الرحمن لحرش، المرجع السابق، ص 365.

- شهاب سليمان عبد الله، المرجع السابق، ص 375.⁽⁵¹⁸⁾

و تشير إلى أن هذه التدابير واردة على سبيل المثال لا الحصر، و عليه يكون للسلطة المختصة بتطبيق حالة الطوارئ القدرة على اتخاذ أية تدابير للمحافظة على النظام العام⁽⁵¹⁹⁾ على أن تتوفر في هذه التدابير الشروط السابقة الذكر^(*) على اعتبار أن نظام الطوارئ هو نظام استثنائي و شاذ و ينبغي أن يمارس في الحدود اللازمة لمواجهة الحالة الطارئة، غير أنه في الغالب ما يتم تجاوز هذه الشروط من قبل الدول التي تعلن قيام هذه الحالة، مما يشكل ذلك خطورة حقيقية على جميع الحقوق و الحريات و منها الحق موضوع الدراسة، لذا على أجهزة الرقابة سواء العالمية أو الإقليمية أو الوطنية أن ترصد و تفصح ممارسات مختلف الدول التي تعلن قيام حالة الطوارئ.

وفي هذا الصدد جاء في التقرير السنوي للجنة الحريات الدينية لمراقبة حالة الحريات في العالم في الكونغرس الأمريكي لعام 2009م، أن حالة الحريات الدينية في مصر أصبحت متردية للغاية، وأكد التقرير أن سجل مصر في مجال حقوق الإنسان ضعيف للغاية، إذ ترتكب الدولة العديد من الممارسات القمعية، وتنتهك حرية الفكر، والتعبير إضافة إلى قمعها حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأوضع التقرير أن الأقليات غير المسلمة في مصر خاصة الأقباط والبهائيين يتعرضون للكثير من القمع والتمييز والتعصب، إضافة إلى المراقبة من جانب الحكومة المصرية، ففي السنوات القليلة الماضية وقع الكثير من أحداث العنف والاعتداءات على المسيحيين والأقباط، ولم تلق الدولة القبض على مرتكبي هذه الاعتداءات وتحاكمهم، إلا في حالات قليلة جدا، وقد ضرب التقرير عدة أمثلة للإعتداءات على المسيحيين والأقباط في مصر كان أبرزها الاعتداء الذي قام به آلاف المتظاهرين المسلمين الذين اعتدوا على كنيسة العذراء في عين شمس، وأحرقوا جزءا منها مخلفين ما يزيد عن 5 أشخاص جرحى، ولم تتحرك الدولة للسيطرة على الأحداث ومحاكمة المسؤولين عنها⁽⁵²⁰⁾.

وقالت اللجنة في تقريرها هذا أن أحد العوامل التي تؤدي إلى القمع الحكومي لحرية الأديان هو قانون حالة الطوارئ الذي تطبقه الحكومة المصرية منذ عام 1981م والذي تم تمديد العمل به في مارس 2008م لمدة عامين إضافيين إذ يعطي هذا القانون الحق للدولة في أن تنتهك حقوق الإنسان بما فيها حرية الأديان والاعتقاد، وقد رصد التقرير عددا كبيرا من الانتهاكات التي تتعرض لها الأقليات الدينية في مصر، وعلى رأسها الأقباط والبهائيون⁽⁵²¹⁾.

أما بالنسبة للجزائر فقد أصدرت في 1991م قانونا يجبر فيه المصلون على عدم تجاوز الحدود المرسومة للمسجد، و يجبر كذلك الأئمة على العودة للنظام القديم المعتمد من قبل السلطة قبل التعددية الحزبية، إذ كان الأئمة خلاله يتلقون خطبهم مكتوبة من قبل وزارة الشؤون الدينية، و قد نتج عن ذلك

— شهاب سليمان عبد الله، المرجع نفسه، ص 375. (519)

(*) - أنظر إلى هذه المذكرة، ص 129 وما بعدها.

— أحمد بدر، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات ويؤكد، قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارساته القمعية"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

— أحمد بدر، المرجع نفسه. (521)

القانون تعويض 30 إماما صدر أمر بإقافهم، و حسب تقرير كتابة الدولة الأمريكية لعام 2003م حول الحريات الدينية استمرت السلطة في توجيه الخطب الدينية و تعيين الأئمة، فضلا، عن تسليط عقوبات على عدد من الأئمة لما تضمنته خطبهم من انتقادات للسلطة" و قد أرجع التقرير سبب ذلك للوضع الأمني في الجزائر(522).

كما بين التقرير الأمريكي أن العديد من أصحاب الأديان الأخرى قد غادروا الجزائر لتدني الوضع الأمني، أما فيما يتعلق بحرية العقيدة و العبادة، فإن الممارسات أو حتى ما ذهب البعض إلى حد وصفه بالتجاوزات التي تشهدها هذه الحرية إنما هي وليدة تجربة، جعلت الجزائر تدفع ثمنها دماء أبنائها، لذا فإن الإجراءات التي وضعتها السلطة يمكن أن تجد في الطرف الأمني مبررا لها، و هو ما دفع بـ 40 منظمة لحقوق الإنسان في العالم إلى مطالبة الجزائر برفع حالة الطوارئ و ذلك بإيجاز من الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان(523).

و هكذا يمكن القول بأنه يجب وضع ضوابط صارمة حتى لا تتحول حالة الطوارئ من حالة مفروضة لمواجهة ظرف طارئ إلى حالة تستخدمها السلطة لأغراض أخرى غالبا ما تكون سياسية، و يكون أثر الإجراءات المتخذة بموجب هذه الحالة في حقوق الإنسان و منها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أحد أخطر التحديات، لذا ينبغي أن لا يكون الإعلان عن قيام هذه الحالة ذريعة لانتهاك حقوق الإنسان.

الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح

يعتبر الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية باعتباره الجانب العملي لحرية العقيدة، والتي تعد من أهم وأول الحريات التي اعترف بها في العصور الحديثة، بعد أن كانت دائما محلا لاعتداءات صارخة أكثر من الاعتداءات التي تقع على بقية الحريات الأخرى، وبالنظر للأهمية التي تحظى بها حرية ممارسة الشعائر الدينية في حياة الأفراد وخاصة في الظروف الصعبة كالنزاعات المسلحة، فقد أقرتها كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني في أكثر من موضع من خلال النص على ضمانها للأسرى والمدنيين من جهة، ومن جهة أخرى النص على حماية أماكن العبادة ضمانا لممارسة هذا الحق.

وسنحاول فيما يأتي دراسة وضع هذه الحرية في زمن النزاعات المسلحة من خلال التطرق إلى حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة أولا، ثم للحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة هذا الحق زمن النزاعات المسلحة ثانيا.

أولا: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

— كمال شطاب، المرجع السابق، ص 300-301.(522)

— كمال شطاب، المرجع نفسه، ص 301-302.(523)

لقد كان أهل الأديان منذ فجر التاريخ يجعلون من الدين جامعا ومانعا، فمثلا يجعلونه جامعا للمتدينين به في المودة وحسن المعاشرة، يجعلونه كذلك مانعا من الامتزاج والمعاشرة والمودة مع المتدينين بغير دينهم، فتنشأ بينهم الكراهية، لذلك كانت الأمم المتدينة إذا غلبت أمة تدين بغير دينها، جعلت أول ما يحمل عليه الغالب المغلوب أن يصده على دينه، وأن يعيث بشعائره، من هدم معابد، وإحراق كتب وقتل وغيرها كما فعل الآشوريون باليهود، وكذا الرومان باليهود، وكما فعلت الحبشة حينما أرسلت أبرهة لهدم الكعبة عام الفيل⁽⁵²⁴⁾... إلخ.

وبذلك عرف المجتمع الإنساني منذ نشأته أشكالا مختلفة من ظاهرة انتهاك الحقوق الإنسانية في أدنى مستوياتها، وتزداد حدة هذه الانتهاكات في أوقات النزاعات المسلحة، لتطال من لا يد لهم في نشوبها، ولا في مجرياتها، لذلك تعد فترة النزاعات المسلحة الفترة الأصعب لضمان تطبيق الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية بوصفها فترة يتم فيها التركيز على الأعمال العدائية وبذلك يصبح من الصعب ضمان تطبيق هذه الحرية، رغم النصوص الحاثثة على ضرورة تنفيذها، سواء ما تعلق منها بقواعد الشريعة الإسلامية أو قواعد القانون الدولي الإنساني، لأن كلى منهما سعى إلى إرساء قواعد تضمن حرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية زمن النزاعات المسلحة. وسنحاول من خلال ما يأتي التطرق لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية في الشريعة الإسلامية ثم في ممارسة هذا الحق في القانون الدولي الإنساني.

1- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى الشريعة الإسلامية، فإننا نجد حماية كلية لحقوق الإنسان، انطلاقا من قوله تعالى: «ولقد كرمنا بني آدم»⁽⁵²⁵⁾، ورغم الاختلاف في الدين، والعرق واللغة، وغيرها من الفروقات، فالإنسان في نظر القرآن أفضل خلق الله بما منحه الله تعالى من نعمة العقل، كما أن نصوص الشريعة ومبادئها وكما عالجت في أحكامها مختلف القضايا في حال السلم، فإنها نظمت شؤون الحرب، وأقرت من الأحكام والضوابط ما يحفظ للناس حياتهم وأمنهم، وحياتهم من منطلق المشترك الإنساني⁽⁵²⁶⁾.

ولأن الإسلام يعتبر الناس جميعا إخوة في الإنسانية لقوله تعالى: «يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»⁽⁵²⁷⁾. فقد نصت قواعده على عدم تجاوز الضرورة العسكرية، ومعاملة الخصوم مهما كان دينهم معاملة إنسانية وتوفير الحماية

— حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص218. (524)

— سورة الإسراء، الآية (70). (525)

— صالح بوبشيش، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقه الإسلامي"، (526) محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16 و17 أبريل 2008، ص1.

— سورة الحجرات، الآية (13). (527)

اللازمة لهم⁽⁵²⁸⁾، والحرب في الإسلام سنت كاستثناء إما لرد العدوان أو لإزاحة الحواجز التي تعترض نشر الدعوة الإسلامية، ذلك أن دعوة الإسلام حق، وصون حرية التبليغ أمر واجب شرعا، وما يؤكد على الطابع الاستثنائي للحرب قوله تعالى: «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»⁽⁵²⁹⁾. وقوله عز وجل: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»⁽⁵³⁰⁾، وفي هذا تقول الكاتبة الإيطالية "لورا فيشيا فاغليري"، "إن الإسلام دين التسامح والسلام، ولا يبيح لأنصاره امتشاق الحسام إلا دفاعا عن النفس، فالإسلام ينظر إلى الحرب باعتبارها حريقا يجب إطفاءه بأسرع ما يمكن كلما اندلعت ناره"⁽⁵³¹⁾.

ولقد جعل الإسلام للحرب قوانين إنسانية رحيمة يجب على كل مسلم أن يلتزم بها لأنه يأتّم إذا تجاوزها أو اغتصبها، ويمكن اعتبارها كدليل يحمله المسلم المجاهد معه إلى ميدان المعركة فيطبق ما جاء فيه من تعليمات ولا يتجاوزها⁽⁵³²⁾.

ومن أبرز مظاهر ضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية منع وتحريم قتل رجال الدين، ولعل الدليل على ذلك وصية أبي بكر الصديق، فقد روي الإمام أحمد في مسنده عن يحيى بن سعيد أن أبا بكر بعث الجيوش إلى الشام، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرا، فقال له: «إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما زعموا...»⁽⁵³³⁾. وعليه، فأول ما نهى عنه الخليفة الأول أبو بكر الصديق جنوده الذين أرسلهم إلى الأرض المقدسة والتي كان بها هياكل لليهود، وصوامع للرهبان، والمعابد التي عكف عليها العباد هو النهي عن قتل رجال الدين أو المساس بهم، ذلك لأنه ليس لهؤلاء تدبير في القتال⁽⁵³⁴⁾.

ومما لا شك فيه، أن لهذا الحكم أهمية بالغة باعتباره يتماشى مع أهم مبادئ الإسلام والمتمثلة في حرية العقيدة، تحقيقا لقوله تعالى: «لا إكراه في الدين»، كما يتبين لنا من هذا أن المؤمنين في ميدان القتال يؤمنون بحق كل متدين في القيام بعبادته، وممارسته شعائره الدينية بكل حرية، إذ يحمون

— عبد الغني عبد الحميد محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشرعية الإسلامية،⁽⁵²⁸⁾ بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص8.

— سورة البقرة، الآية (190).⁽⁵²⁹⁾

وقد أول الفقهاء هذه الآية التي فرض فيها الجهاد بالنهي عن مقاتلة الفئة التي لا تقاتل من الكفار، فذكر الطبري عن الأوزاعي (88-157هـ) أنه قال: "لا يقتل جوابا ولا راعيا ولا صاحب صومعة، ولا شيخا فانيا، فإن قتل منهم أحد فليستغفر الله وليتّب إليه" ويدخل في النهي عن الاعتداء كما ذكر الصابوني عن الحسن البصري «ارتكاب المناهي... ويدخل فيه قتل الرهبان، وتحريق الأشجار، وقتل الحيوان لغير مصلحة، فكل هذا داخلا في النهي (ولا تعتدوا)" أنظر في ذلك

مسعود طيبي، الجماعة في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين- دراسة تحليلية مقارنة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص204.

— سورة النحل، الآية (125).⁽⁵³⁰⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص38.⁽⁵³¹⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص75.⁽⁵³²⁾

— أبو زهرة، "نظرية الحرب في الإسلام"، في المجلة المصرية للقانون الدولي، الجمعية المصرية للقانون الدولي،⁽⁵³³⁾ المجلد 14، 1958، ص33.

— أبو الخير أحمد عطية، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة - دراسة مقارنة بالشرعية الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998، ص161.⁽⁵³⁴⁾

اعتقادهم، وإن كانوا لا يؤمنون به⁽⁵³⁵⁾. ويرجع ذلك إلى أن الإسلام رعى بغير المسلمين حرمة شعائهم، بل جعل القرآن الكريم من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة⁽⁵³⁶⁾، لقوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير...»⁽⁵³⁷⁾، غير أن الحصانة التي منحها الإسلام لرجال الدين مرهونة ببقاء هؤلاء في صوامعهم وبيعهم، أما إذا أخرجوا منها إلى المعركة، واشتركوا في القتال أوسعوا إلى فتنة الناس، فإنهم يفقدون هاته الحصانة ويحل قتالهم⁽⁵³⁸⁾. حيث ثبت أن رجال الدين من الرومان وغيرهم كانوا يشاركون في الحروب، ويفتنون المسلمين عن دينهم، فهؤلاء يقاتلون ويقتلون لأنهم خرجوا عن وظيفتهم التعبدية وأصبحوا محاربين⁽⁵³⁹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه من دلائل الحفاظ على حرية ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام إبرام الرسول (ص) عقد الذمة مع غير المسلمين، وهو عقد يربط بين الدولة الإسلامية، وغير المسلمين المقيمين على أرضها وبموجبه، يدفع هؤلاء الجزية كل سنة، ويمنح هذا العقد لأهل الذمة حرية ممارسة شعائهم الدينية وطقوس عباداتهم داخل معابدهم⁽⁵⁴⁰⁾.

ويعتبر العديد من الفقهاء أن سبب عقد الرسول (ص) لهذا العقد هو خشيته التضيق من بعده على غير المسلمين في حرية ممارستهم لشعائهم الدينية، وعلى هذا الأساس، نهى الرسول (ص) عن إيذاء الذميين لقوله (ص): «من أذى ذمياً فقد أذاني».

وقد تبع الصحابة ما جاء به الرسول (ص) في مجال هذا العقد، فشهدت العصور الإسلامية التسامح، والحرية والأمن التي نعم فيها النصاري، وأهل الذمة، إلا لمن نقض العهد وبذلك سار الرسول (ص) على مبدأ حرية ممارسة الشعائر الدينية في معاملاته مع أصحاب الأديان المخالفة للإسلام، متخذاً من قوله تعالى: «لکم دینکم ولی دین»⁽⁵⁴¹⁾، وقوله عز وجل: «لي عملي ولكم عملكم»⁽⁵⁴²⁾. منهجا وأسلوباً في التعامل.

وعلى ذلك أقر (ص) لليهود بطوائفهم الثلاث في المدينة ممارسة شعائهم الدينية وذلك في وثيقة المدينة المنورة مع بداية نشوء الدولة الإسلامية⁽⁵⁴³⁾، فجاء في المادة (27) من الصحيفة النبوية لأهل المدينة، وهي تمثل دستور أهل المدينة على أنه: «يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود والمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه، وأهل بيته»⁽⁵⁴⁴⁾.

— محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص 34.⁽⁵³⁵⁾

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.⁽⁵³⁶⁾

— سورة الحج، الآية 39.⁽⁵³⁷⁾

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 161-162.⁽⁵³⁸⁾

— يوسف حسين، المرجع السابق، ص 77.⁽⁵³⁹⁾

— رابح دفرور، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، في مجلة البحوث والدراسات، منشورات المركز الجامعي بالوادي،
السنة 5، العدد 6، 2008، ص 11-17.⁽⁵⁴⁰⁾

— سورة الكافرون، الآية (6).⁽⁵⁴¹⁾

— سورة يونس، الآية (41).⁽⁵⁴²⁾

— وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص 145.⁽⁵⁴³⁾

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 24.⁽⁵⁴⁴⁾

وتعد هذه الصحيفة أول دستور مدون في العالم⁽⁵⁴⁵⁾.

كما أعطى الرسول (ص) عهداً لأهل نجران في اليمن بأنهم وحاشيتهم في جوار الله، وذمة رسوله على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهنته، ومن سأل حقا منهم بينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين⁽⁵⁴⁶⁾.

ولقد أمر الرسول (ص) أصحابه بإتباع هذا المنهج، ويتبين ذلك من خلال الرسالة التي أرسلها (ص) إلى معاذ بن جبل في المين والتي تضمنت «ألا يفتن يهودي عن يهوديته»⁽⁵⁴⁷⁾.

ولذلك سار الخلفاء الراشدون على هدي القرآن الكريم، وسيرة المصطفى (ص)، وقد لا أكون مغالية إن بدا لي أن قواعد الحرب وضوابطها تضمنتها وصية الخليفة الراشد الأول إلى يزيد بن أبي سفيان عندما أرسله على رأس الجيش إلى بلاد الشام والتي سبق الإشارة إليها.

فضلاً عن ذلك، فقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات: «... ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شأؤوا من ليل ونهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام أعيادهم»⁽⁵⁴⁸⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن حقيقة تسامح الإسلام مع غير المسلمين، يعترف بها غير المسلمين أنفسهم، فالكثير من المستشرقين المنصفين أقرّوا برقي التسامح مع المخالفين في الدين، حيث تقول المستشرقة (زيغريد هونكة) أن المسلمين لم يجبروا الشعوب المغلوبة على الإسلام، بل تركوا لهما مطلق الحرية في الاعتقاد والعبادة⁽⁵⁴⁹⁾.

ويقول الإنجليزي توماس أرنولد: «يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام، فإن محمد عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتها، ومنحها الحرية في إقامة شعائرها الدينية»، ويقول: «إن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل الحاسم في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق»⁽⁵⁵⁰⁾.

— محمد زروق، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام" في مجلة الحقيقة، جامعة أدرار، المطبعة العربية،

غرداية، العدد 3، 2003، ص 17.

— سرير ميلود، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، المرجع نفسه، ص 55.

— محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 24.

— يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 19.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 36.

— إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 38.

ويوضح المستشرق "دوزي" سبب الإقبال على الإسلام «أن معاملة المسلمين للنصارى، وتسامحهم أدى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر، والبساطة، مما لم يألّفوه في دياناتهم السابقة»⁽⁵⁵¹⁾.

وقد أشار "لوبون" إلى ما ذكره روبرتسن في كتابه "تاريخ شارلكن"، «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية»⁽⁵⁵²⁾. ومع كل ما تقدم، فقد اختلف الفقهاء بخصوص حرية أداء شعائر العبادة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية كما يلي:

يرى الحنفية التمييز بين حالتين⁽⁵⁵³⁾:

- 1- في الأمصار الإسلامية لا يجوز لغير المسلمين أن يظهرُوا شعائرهم⁽⁵⁵⁴⁾. غير أنه يجوز لهم ممارسة شعائرهم داخل معابدهم، فلا يجوز إظهار شعائر تخالف شعائر الإسلام، نظرا لما في ذلك من معاني المعارضة للمسلمين والاستخفاف بهم⁽⁵⁵⁵⁾.
 - 2- المواضع التي ليست من أمصار المسلمين كالقرى، فلا يمنعون من إظهار شعائرهم الدينية،⁽⁵⁵⁶⁾ لعدم توفر علة المنع والتي تتمثل في معارضة المسلمين والاستخفاف بهم.
- وقد ذهب الشافعية إلى جواز إظهار الشعائر الدينية لغير المسلمين، إذا انفردوا في قرية خارج أمصار المسلمين، وهو رأي قريب من رأي الحنفية، أما الحنابلة فذهبوا إلى المنع المطلق، فبرأيهم لا يجوز لغير المسلمين إظهار شعائرهم الدينية باعتبار ذلك مخالف لمظاهر الإسلام، وكما يجب الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحظر على الزوج المسلم إكراه زوجته الكتابية على الإسلام فحسب، وإنما لا يجوز له كذلك منعها من أداء طقوس ديانتها، مادمت مقتنعة بها⁽⁵⁵⁷⁾.
- لذلك أباح الإسلام زواج الكتابية من المسلم الذي يؤمن بالديانتين المسيحية واليهودية كجزء من عقيدته الإسلامية، فلا يخشى بذلك على الكتابية من هذا الزواج بخصوص حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي المقابل لم يبيح الإسلام للمرأة المسلمة الزواج من الكتابي لأنه قد يعيق ممارستها شعائر دينها، كما قد لا تكون لها حرية في الالتزام بمبادئ عقيدتها⁽⁵⁵⁸⁾.

– توفيق سلطان اليوزبكي، " نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، في مجلة آفاق الثقافة والتراث، (551) دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، السنة 13، العدد 52، 2006، ص21.

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص21.⁽⁵⁵²⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص25.⁽⁵⁵³⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20.⁽⁵⁵⁴⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص25.⁽⁵⁵⁵⁾

– يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص20-21.⁽⁵⁵⁶⁾

– إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص26-27.⁽⁵⁵⁷⁾

– محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27-28.⁽⁵⁵⁸⁾

2- حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

إن حماية حرية العقيدة على ضوء قواعد القانون الدولي الإنساني توجهت بصورة أساسية لحماية حرية الدين، وإقامة الشعائر الدينية⁽⁵⁵⁹⁾، وبالرجوع إلى نصوص اتفاقية جنيف الأولى لسنة 1864م، والتي تعد أول تدوين لقواعد القانون الدولي الإنساني والمتعلقة بحماية الجرحى من أفراد القوات المسلحة في الميدان⁽⁵⁶⁰⁾، نجد أن هذه الأخيرة لم تتضمن الإشارة لحرية الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، غير أن تكريس هذه الحرية جاء في الاتفاقيات المتعاقبة للقانون الدولي الإنساني، وذلك لكل من أسرى الحرب من ناحية، والسكان المدنيين من ناحية أخرى، وهو ما سنبينه من خلال ما يلي:

أ- حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

تعتبر مسألة حماية الأسرى من أهم موضوعات القانون الدولي الإنساني نتيجة علاقتها بشخص الإنسان وحرية، لذلك أولى القانون الدولي الإنساني حماية خاصة للأسرى ومنحهم حقوقاً والتزامات لكونهم غير مجرمين، بل يدافعون عن وطنهم ضد العدو، سواء لأنهم يعملون في أجهزة الدولة العسكرية أو لحبهم لوطنهم، وما دامت الدول المتحاربة على علم بأن الأسير سيعود يوماً إلى وطنه، فإن الإساءة تولد في نفسه العداوة والكراهية للدولة الحائزة وأن معاملته معاملة إنسانية تشعره بقوة الدولة وإنسانيته⁽⁵⁶¹⁾.

وتعد ظاهرة الأسر من أكثر الآثار الناتجة عن الحروب قسوة ومجافة لحقوق الإنسان والتي من بينها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، لذلك فقد أكد القانون الدولي الإنساني على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية منذ وضع اتفاقيات لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال نصها على احترام المعتقدات الدينية، واحترام الشعائر الدينية بالنسبة للأشخاص الواقعين تحت سلطة العدو⁽⁵⁶²⁾.

– نغم إسحاق زيا، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، (559)

2009، ص 223.

– يوسف إبراهيم النقي، " التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي (560) تحتوي على خطورة خاصة وفقاً للقانون الدولي الإنساني"، في دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006، ص408.

– سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007، ص257. (561)

– المادة 18 من لائحة اتفاقية لاهاي لعام 1907، الخاصة بالحرب البرية. (562)

وتعتبر الاتفاقية الرابعة (إضافة إلى اللائحة المرفقة بها) الاتفاقية الوحيدة التي تتمتع بأهمية كبرى، وهي تتعلق بقوانين وأعراف الحرب البرية⁽⁵⁶³⁾، وتبين اللائحة المرفقة القواعد المتعلقة بالعمليات العسكرية، معاملة أسرى الحرب والأقاليم المحتلة⁽⁵⁶⁴⁾.

ولكن، نتيجة لما شهدته الحرب العالمية الأولى من سوء معاملة لأسرى الحرب، وحرمانهم من كافة حقوقهم، بما فيها حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية داخل معسكرات الأسر، وانتهاك نص المادة 18 من اللائحة البرية الملحقه باتفاقية لاهاي الرابعة لعام 1907م -السابق الإشارة إليها-، فقد سعى واضعو اتفاقيات جنيف 1929م^(*)، أثناء المؤتمر الدبلوماسي، لإدراج اتفاقية خاصة بأسرى الحرب، وضمانا لحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية نصت الاتفاقية على حرية الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية في فترة الأسر⁽⁵⁶⁵⁾.

وبالرغم من وجود هذا النص، فقد شهدت الحرب العالمية الثانية تكرار انتهاك هذا الحق من قبل الدول المتحاربة، وعند انتهاء هذه الحرب، جاء ميثاق الأمم المتحدة الذي نص على الحرية الدينية سواء في وقت السلم أم الحرب، وهو ما تم التأكيد عليه كذلك في اتفاقية الأمم المتحدة للوقاية من الإبادة والعقاب عليها لعام 1948م⁽⁵⁶⁶⁾.

وقد تم من جديد إثارة مسألة حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949م، حيث تم وضع اتفاقية بأكملها متعلقة بأسرى الحرب، وهي الاتفاقية الثالثة، ومن خلال هذه الأخيرة تم إدراج مجموعة من المواد تؤكد على حق الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، والملاحظ أن واضعي هذه الاتفاقية حرصوا على إدراج نصوص تؤكد على أهمية الحقوق المعنوية والتي تتضمن الحقوق الدينية باعتبارها الأشد اتصالاً بالحالة النفسية والذهنية التي يعيشها الأسير في فترة الأسر، حيث نصت المادة 34 من هذه الاتفاقية على حرية أسرى الحرب في ممارسة شعائرهم الدينية، وحضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم شريطة التزامهم بالتدابير النظامية التي حددتها السلطة الحاجزة⁽⁵⁶⁷⁾. وقد ألحت على أنه: « تترك لأسرى الحرب حرية كاملة في

(563) – Robert KolB, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003, p.51.

- Abdelwahabe BIAD, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006, p. 36.

(564) – Ibid.

(*) - تعتبر هذه الاتفاقية المبرمة بتاريخ 27 جويلية 1929، هي الأولى التي اختصت بموضوع أسرى الحرب، حيث اجتمع في شهر جويلية ممثلو 47 دولة في جنيف بناء على دعوة من الحكومة السويسرية بغرض إدخال تحسينات على القوانين التي تحمي المقاتلين في النزاعات المسلحة، وتمخض عن هذا المؤتمر صياغة اتفاقيتين، الأولى تتعلق بتحسين ظروف الجنود الجرحى والمرضى في الميدان، والثانية تتعلق بمعاملة أسرى الحرب، والتي نصت على ضرورة المعاملة الإنسانية لأسرى الحرب، حيث عرضت العديد من القواعد التي تتعلق بحماية أسرى الحرب، أنظر: محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص100.

– المادة 16 من اتفاقية جنيف لعام 1929 الخاصة بأسرى الحرب⁽⁵⁶⁵⁾.

– المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948⁽⁵⁶⁶⁾.

– عامر الزمالي، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني،⁽⁵⁶⁷⁾

(مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005، ص119.

ممارسة شعائرهم الدينية، بما في ذلك حضور الاجتماعات الدينية الخاصة بعقيدتهم، شريطة أن يراعوا التدابير النظامية المعتادة التي حددتها السلطات الحربية، تعد أماكن مناسبة لإقامة الشعائر الدينية».

كما جاءت المادة 35 من نفس الاتفاقية للتأكيد على ضمان صحة ممارسة الشعائر الدينية من طرف الأسرى بنصها على ضرورة السماح لرجال الدين الذين يقعون في أيدي العدو، وبقون أو يستبقون بقصد مساعدة أسرى الحرب بتقديم المساعدة الدينية وممارسة شعائرهم بكل حرية ووفقاً لمعتقداتهم، حيث تشير هذه المادة على صنفين من رجال الدين وهما:

رجال الدين الذين يبقون بمحض إرادتهم لخدمة أسرى الحرب والسهر على حسن أدائهم لشعائرهم الدينية.

رجال الدين الذين يستبقون بناء على أمر من سلطات الدولة الحاجزة وفقاً للمادة 33 من الاتفاقية الثالثة والمادة 28 من الاتفاقية الأولى، حيث يقوم هؤلاء بمساعدة الأسرى في ممارسة شعائرهم الدينية، كما تنص المادة 35 في فقرتها الثانية على ضرورة تأمين رجال الدين اللازمين في حالة تعدد العقائد والجنسيات في المعسكرات، بالإضافة إلى ذلك وجوب توفير الدولة الحاجزة لتسهيلات لرجال الدين تمكنهم من مساعدة الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية وخاصة وسائل النقل بالنسبة للأسرى المتواجدين خارج المعسكر، وبالأخص في المستشفيات⁽⁵⁶⁸⁾.

ويكون لأسرى الحرب الدينيين من غير رجال الدين، حرية ممارسة شعائرهم الدينية بين أعضاء جماعتهم، ويعاملون معاملة رجال الدين⁽⁵⁶⁹⁾. حيث نصت المادة 36 من الاتفاقية الثالثة «لأسرى الحرب الذين يكونون من الدينيين، دون أن يكونوا معينين كرجال دين في قواتهم المسلحة أن يمارسوا شعائرهم بحرية بين أعضاء جماعتهم، أيا كانت عقيدتهم، ولهذا الغرض، يعاملون نفس معاملة رجال الدين المستبقين بواسطة الدولة الحاجزة، ولا يرغمون على تأدية أي عمل آخر».

وجدير بالذكر، أنه في حالة عدم توافر خدمات رجل دين مستبقي أو أسير حرب من رجال دينهم، يتم تعيين رجل دين بناء على طلب الأسرى للقيام بهذا الواجب، ينتمي إلى نفس عقيدتهم أو إلى عقيدة مشابهة، فإذا لم يوجد فأحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من وجهة النظر الدينية، ويخضع هذا التعيين لموافقة الدولة الحاجزة بالاتفاق مع طائفة الأسرى المعنيين، وإذا لزم الأمر يتم التعيين بموافقة السلطات الدينية المحلية من المذهب نفسه على أنه يجب على الشخص الذي تم تعيينه بهذه الطريقة الالتزام بجميع اللوائح التي وضعتها الدولة الحاجزة للحفاظ على النظام والأمن العسكري⁽⁵⁷⁰⁾.

إضافة إلى ذلك، فقد نصت الاتفاقية الثالثة بشأن أسرى الحرب على أنه: «... يتعين على السلطات الحاجزة أن تتأكد من أن أسرى الحرب الذين توفوا في الأسر قد دفنوا بالاحترام الواجب، وإذا

— محمد حمد العسبلي، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005، ص 609.⁽⁵⁶⁸⁾

— نغم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 224.⁽⁵⁶⁹⁾

— المادة 37 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949.⁽⁵⁷⁰⁾

أمكن طبقاً لشعائر دينهم... ولا يجوز حرق الجثث، إلا في الحالات التي تقتضي فيها ذلك أسباب صحية قهرية أو ديانة المتوفى...» (571).

ويتبين من خلال هذه المادة أن الاتفاقية السابقة الذكر وضماناً للحرية الدينية، أوجبت ضمان دفن الأسرى الذين يموتون في الأسر وفقاً لشعائر وطقوس الدين الذين ينتمون إليه، إذا أمكن ذلك، كما نصت على عدم جواز حرق الجثث إلا في حالات معينة والتي من بينها إذا كانت ديانة المتوفى تقتضي ذلك، حيث توجد ديانات تستلزم شعائرها الدينية حرق الجثة على غرار ما هو متبع في الهند.

كما تضمنت المادة 53 من هذه الاتفاقية النص على ضرورة منح الأسرى راحة 24 ساعة متواصلة في كل أسبوع، يفضل أن يكون يوم العطلة المقررة للراحة في الدولة التي ينتمون إليها، وبالرغم من أن هذه المادة لم تنص صراحة على تخصيص هذا اليوم للممارسة الدينية، إلا أنه يفهم من روح المادة أنه يتم إقرار يوم الراحة المقررة لدولة الأسير، والذي يتم تحديده غالباً وفقاً لدين الدولة، فبخصوص المسلمين يكون يوم الجمعة أما بالنسبة للمسيحيين فيكون يوم الأحد، وهو ما تم انتهاكه من طرف الولايات المتحدة الأمريكية خلال حربها على العراق، وخاصة في سجن أبي غريب، حيث منعت الأسرى من أداء الصلاة، فضلاً عن قيام قواتها بتدنيس المصحف الشريف⁽⁵⁷²⁾. ناهيك عما يحدث للأسرى في فلسطين على أيدي القوات الإسرائيلية، وهو ما يعد انتهاكاً صارخاً لحق الأسرى في ممارسة شعائهم الدينية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه القواعد والأحكام، رغم ما بلغته من تطور بقيت واهنة يعوزها التطبيق العملي، ولا زالت قاصرة عن تحقيق الهدف الإنساني الذي وضعت من أجله.

وتجدر الإشارة إلى أن نصوص اتفاقيات جنيف لعام 1949م اقتصررت على استخدام كلمة "Aumonier" ولم تبين ما إذا كان عسكرياً أو مدنياً، وهو ما يثبت فشل مندوب تركيا أثناء المؤتمر الدبلوماسي لاعتماد اتفاقيات جنيف في حمل المتفاوضين على استخدام مصطلح أشمل، لكن البروتوكول الأول لسنة 1977م تدارك هذا النقص من خلال المادة 3/8 باستخدامه «أفراد الهيئات الدينية»⁽⁵⁷³⁾.

ب- حرية السكان المدنيين في ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

لقد أقر القانون الدولي الإنساني الحرية الدينية للسكان المدنيين في اتفاقية لاهاي لعام 1907م الخاصة بالحرب البرية من خلال مادتها 46، حيث فرضت على دولة الاحتلال أن تحترم المعتقدات والشعائر الدينية لسكان الدولة أو الإقليم الذي وقع تحت سلطاتها⁽⁵⁷⁴⁾. واستمر التمسك بحق السكان المدنيين في حريتهم الدينية بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م والمتعلقة بحماية السكان المدنيين

— المادة 120 من نفس الاتفاقية. (571)

— منتصر سعيد حمودة، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص 99. (572)

— محمد حمد العسيلي، المرجع السابق، ص 611. (573)

— نعم اسحق زيا، المرجع السابق، ص 223. (574)

زمن النزاعات المسلحة⁽⁵⁷⁵⁾، حيث نصت على وجوب احترام الأطراف المتنازعة عقائد الأشخاص المدنيين وعاداتهم وتقاليدهم دون تمييز على أساس الدين⁽⁵⁷⁶⁾.

كما نصت المادة 13 على وجوب معاملة المدنيين دون أي تمييز على أساس الدين، حيث جاء فيها: «تشمل أحكام الباب الثاني مجموع سكان البلدان المشتركة في النزاع، دون أي تمييز محجف يرجع بشكل خاص إلى العنصر، أو الجنسية، أو الدين، أو الآراء السياسية، والمقصود بها تخفيف المعاناة الناجمة عن الحرب».

وقد نصت المادة 17 على ضرورة السماح لرجال جميع الأديان بالمرور من المناطق المحاصرة أو المطوقة، إذ جاء فيها: «تعمل أطراف النزاع على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة، والمسنين والأطفال والنساء النفاس من المناطق المحاصرة أو المطوقة، ولمرور رجال جميع الأديان، وأفراد الخدمات الطبية، والمهمات الطبية إلى هذه المناطق».

كما أن هذه الاتفاقية أوجبت على أطراف النزاع ضرورة اتخاذ التدابير الكافية لضمان ممارسة الأطفال دون الخامسة عشرة من العمر الذين تيتموا أو افترقوا عن عائلاتهم بسبب الحرب لدينهم وتعليمهم وأن يعهد بأمر تعليمهم إذا أمكن ذلك لأشخاص ينتمون لنفس عقيدتهم⁽⁵⁷⁷⁾، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن اتفاقية جنيف الرابعة ضمنت للأطفال حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية.

ونشير في هذه النقطة إلى ما قاله الكاردينال **لافيجري** "Lavigerie" بشأن الأيتام الجزائريين الذين تكفلت بهم الكنيسة: «سوف يكون لنا هنا، في ظرف بضع سنوات مشتل خصب من العمال، دعم مفيد، أصدقاء لاستعمارنا الفرنسي ولنقل كلمة العرب المسيحيين، أن هؤلاء الأطفال المساكين المكونين حسب كلماتنا وأمثلتنا... سوف يطلبون بأنفسهم ذات يوم تعميدهم»⁽⁵⁷⁸⁾.

وتنص المادة 58 من نفس الاتفاقية على أنه: «تسمح دولة الاحتلال لرجال الدين بتقديم المساعدة الروحية لأفراد طوائفهم الدينية، وتقبل دولة الاحتلال كذلك رسالات الكتب والأدوات اللازمة لتلبية الاحتياجات الدينية وتسهيل توزيعها في الأراضي المحتلة».

وجدير بالذكر هنا، أنه بالرغم من مصادقة إسرائيل على اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م، فإنها قد انتهكت كل هذه القواعد من خلال منعها الشباب الفلسطينيين من الدخول للمسجد الأقصى لآداء الصلاة،

– المدنيون هم الأشخاص الذين لا يشكلون جزءاً من القوات المسلحة ولا يشتركون في الأعمال الحربية بشكل مباشر. والملاحظ أنه حتى القرن العشرين ومع بداية ظهور قواعد القانون الدولي الإنساني عام 1864م، لم يكن هناك اهتمام من قبل أطراف النزاع المسلح لحماية هاته الفئة من كوارث النزاعات المسلحة، حيث لم توضع قيود على أساليب من خسائر في II و القتال أو التمييز بين الهدف العسكري، والهدف المدني، ونتيجة لما أدت إليه الحربان العالميتان أرواح المدنيين، إذ تبين أن عدد القتلى المدنيين مساو لعدد القتلى العسكريين، فقد تقرر إجراء مفاوضات عالمية في جنيف لحماية هذه الفئة، فكانت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب أنظر: في ذلك: يوسف إبراهيم النقيب، المرجع السابق، ص 407-408.

– المادة 27 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁶⁾

– المادة 1/24 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949.⁽⁵⁷⁷⁾

– شمامة خير الدين، العلاقات الإستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009، ص 61.⁽⁵⁷⁸⁾

وحصرت الصلاة فيه للمسنين فقط، وذلك سعياً منها لجعل الفلسطينيين يبتعدون عن مظاهر دينهم، ويتخلون عنها نهائياً⁽⁵⁷⁹⁾.

هذا بالنسبة لضمان الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية للمدنيين الأحرار، أما فيما يتعلق بالمعتقلين من المدنيين، فإن الاتفاقية الرابعة أوجبت ضرورة الحفاظ على حق هؤلاء في ممارسة شعائرهم الدينية في الفصل الخامس منها، المخصص للأنشطة الدينية والذهنية والبدنية، وذلك من خلال المادة 93 منها والتي نصت على أن تكون للمعتقلين الحرية التامة في ممارسة عقائدهم الدينية، بما في ذلك الاشتراك في الشعائر، مع الالتزام بمراعاة الأنظمة السارية لدى الدولة الحاجزة، كما نصت على وجوب السماح للمعتقلين من رجال الدين بممارسة شعائرهم الدينية بحرية تامة بين الأفراد الذين هم من نفس عقيدتهم.

ولقد أكدت هذه المادة على أن يكون توزيع رجال الدين متناسباً مع مختلف المعتقلات التي تحتوي على معتقلين لهم نفس الدين واللغة، فإذا كانوا بأعداد غير كافية، وجب على الدولة الحاجزة أن توفر لهم التسهيلات اللازمة، بما في ذلك وسائل النقل للتحرك بين المعتقلات والسماح لهم بزيارة المعتقلين الموجودين في المستشفيات⁽⁵⁸⁰⁾.

ويكون لرجال الدين حرية المراسلة بشأن مسائل دينهم مع السلطات الدينية في البلد الذي يحتجزون فيه، وبقدر الإمكان مع المنظمات الدولية المختصة بدينهم دون اعتبار هذه المراسلات جزءاً من الحصة المخصصة لمراسلتهم مع ذويهم وفقاً للمادة 107⁽⁵⁸¹⁾.

أما في حالة ما إذا تعذر توفير المساعدة الدينية للمعتقلين من طرف رجال دين من نفس عقيدتهم، أو أن عدد هؤلاء كان غير كاف، فحسب المادة 2/93، فإنه يجوز للسلطات الدينية المحلية من العقيدة ذاتها تعيين رجال دين من نفس عقيدة المعتقلين، أو مذهب مشابه، أو أحد العلمانيين المؤهلين، إذا كان ذلك ممكناً من الناحية الدينية، غير أن هذا الخيار من المستحيل تطبيقه بالنسبة للمسلمين باعتبار الشريعة الإسلامية تحرم قيام غير المسلم بهذه المهمة، وهو ما انتهكته السلطات الأمريكية في أفغانستان، فبالرغم من وجود رجال الدين المسلمين، فقد عملت على نشر المسيحية في صفوف المعتقلين والمدنيين، حيث قامت بتوزيع أناجيل مترجمة باللغات المحلية الأفغانية لدفعهم على الارتداد، واعتناق المسيحية وهو ما يتعارض مع نصوص اتفاقيات جنيف⁽⁵⁸²⁾.

كما أكدت الاتفاقية السابقة الذكر في الفصل الحادي عشر المخصص للوفاة من خلال مادتها 130 على أن تكفل السلطات الحاجزة للمعتقلين، إن أمكن الحق في الدفن وفقاً لشعائر دينهم، مع ضرورة صون مقابرهم، حيث نصت هذه المادة على أنه: «على السلطات الحاجزة أن تتحقق من أن المعتقلين

— منتصر سعيد حمودة، المرجع السابق، ص 100. (579)

— سهيل حسين الفتلاوي، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009، ص 279-280. (580)

— المادة 93 من الاتفاقية الرابعة لعام 1949. (581)

— عامر الزمالي، المرجع السابق، ص 123. (582)

الذين يتوفون أثناء الاعتقال يدفنون باحترام، وإذا أمكن طبقاً لشعائر دينهم، وأن مقابرهم تحترم وتُصان بشكل مناسب، وتميز بطريقة تمكن من الاستدلال عنها دائماً... ولا يجوز حرق الجثث إلا لأسباب صحية حتمية أو إذا اقتضى دين المتوفى ذلك...».

ويلاحظ أن هذه المادة قد راعت كذلك حالة ما إذا كانت شعائر الدين الذي ينتمي إليه المتوفى تستلزم حرق الجثة.

ومن الناحية العملية، ورد في التقرير المشترك المقدم من خمسة أشخاص مكلفون بالقيام بإجراءات خاصة تابعة للجنة حقوق الإنسان، حيث يقومون سنوياً منذ 2004م بمتابعة حالة الأشخاص المحتجزين في القاعدة البحرية التابعة للولايات المتحدة الأمريكية في خليج غوانتانامو، أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها رقم 22 تفسر المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنها تعني: «الأشخاص الخاضعين بالفعل لبعض القيود المشروعة، مثل السجناء يظلون يتمتعون بحقوقهم في المجاهرة بدينهم أو معتقداتهم إلى أقصى حد يتماشى مع الطبيعة المحدودة للقيود»، وحرمان شخص من حريته، لا يجوز أن يشمل حرمانه من حقه في حرية الدين أو المعتقد، وأنه لا بد من تطبيق هذه المعايير على كل واحد من السجناء، أياً كان دينه أو معتقده، وكذا على جميع مرافق الاحتجاز (583).

كما جاء في هذا التقرير أنه قد كشف استعراض عدد من الوثائق، والتقارير الرسمية فضلاً عن معلومات ثم الحصول عليها من المقابلات، أن السلطات في الولايات المتحدة الأمريكية سمحت ببعض أساليب الاستجواب التي كانت مهينة بشكل خاص بالنسبة لأتباع ديانات معينة، كما أن المسؤولين عن اعتقال واستجواب ومعاملة المحتجزين قاموا مراراً باستخدام أساليب معاملة أخرى يحتمل أنها أعدت خصيصاً للإساءة إلى المشاعر الدينية لهؤلاء المحتجزين (مثل الاستعانة بمحققات قمن ضمن أمور أخرى بآداء رقصات خليعة أثناء التحقيق)، كما ورد أيضاً استخدام هذه الأساليب قبل أوقات الصلاة، وفي بعض الأحيان، يمنع المحتجزون من الوضوء قبل الصلاة حت لا يتمكنوا من أدائها (584).

كما يشير التقرير إلى أن تحية رجل دين من وظيفته في معتقل خليج غوانتانامو أدت إلى إثارة المزيد من دواعي القلق، كما جرى اعتقاله لاحقاً بتهمة التجسس ووضع في الحبس الانفرادي لمدة 76 يوماً ويُقال أنه لم يستبدل برجل دين آخر، فترك المحتجزون المسلمون بلا مرشد روحي وهو ما يعد انتهاكاً للقواعد القياسية الدنيا لمعاملة المسجونين (585).

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا كنا بصدد نزاع مسلح داخلي، فإن الحق في الحرية الدينية أكدته بروتوكول جنيف الثاني 1977م، حيث قرر أن لجميع الأشخاص المحميين بقواعده، وهم الذين لا يشاركون في

(583) - " Economic, Social and cultural rights civil and political rights, Situation of detainees at Guantánamo ", Commissions on human rights, Sixty – second session, Items 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 february 2006, p. 18.

(584) - Idem, p. 19.

(585) - Ibid, p. 19.

الأعمال العدائية أو الذين كفوا عن المشاركة فيها، الحق في أن يحترم أطراف النزاع المسلح معتقداتهم، وممارستهم لشعائهم الدينية(586).

ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة

لقد نصت كل من قواعد الشريعة الإسلامية، وقواعد القانون الدولي الإنساني على ضرورة توفير الحماية لأماكن العبادة وذلك لضمان حق ضحايا النزاعات المسلحة في ممارسة شعائهم الدينية بكل حرية، ودون أية عوائق.

1- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام الشريعة الإسلامية:

إذا رجعنا إلى قواعد الشريعة الإسلامية نجد أن القاعدة العليا التي تحدد الحرب، ولا توسع انتشارها هي: «أن المسلم لا يبدأ بالقتال إلا إذا بدأ به العدو»(587) ذلك أن الحرب في الإسلام دفاعية وليست هجومية، كما أنها لم تأت لتقويض القائم أو لإفساد المعمر، بل جاء الإسلام من أجل البناء والتعمير، وليس للتهديم والتدمير، وعلى هذا الأساس حرصت الشريعة الإسلامية على ضرورة حماية أماكن العبادة، وذلك حفاظاً على حرية ممارسة الشعائر الدينية، ويظهر اهتمام الإسلام بحمايتها في قول المولى عز وجل: « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً»(588).

يتضح من خلال هذه الآية أن القرآن الكريم يحرم توجيه الأعمال العدائية ضد أهل الدين، وأماكن العبادة وهذه الأخيرة لا تقتصر على المساجد فحسب، بل تمتد إلى أماكن العبادة الخاصة بالأديان الأخرى، وهو ما يبين الحماية العامة المقررة لأماكن العبادة في الإسلام مهما كانت الاختلافات في الدين.

وقد تأكد احترام أماكن العبادة في أحاديث الرسول (ص)، وفي العهد الذي أعطي لرهبان دير سانت كاترين في جبل سيناء(589).

كما تجلت هذه الحماية من خلال وصايا الحبيب المصطفى فعن حبيب الوليد أن النبي (ص) كان إذا بعث جيشاً قال: «ولا تحرقوا كنيسة...»(590).

وقد سار الصحابة الكرام على نفس تعليمات الرسول (ص) إذ تعهد الخليفة عمر بن الخطاب لسكان القدس بألا تدمر كنائسهم، أو تغتصب أي أجزاء منها وبأن ينطبق ذلك على الممتلكات التابعة لها(591)، وجاء في كتاب الخليفة عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس قوله: «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل

— المادة 1/4 من بروتوكول جنيف الثاني لعام 1977.(586)

— سهيل حسين الفتلاوي وعماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص171.(587)

— سورة الحج، الآية (40).(588)

— إيمانويل ستافراكي، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإسلامي"، في مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007، ص87.(589)

— ميلود عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني - دراسة مقارنة-(590) رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر - باتنة، 2006، ص137.

— إيمانويل ستافراكي، المرجع السابق، ص87.(591)

إيلياء - القدس- من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم، ولكنائسهم، وصلبانهم، لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»⁽⁵⁹²⁾.

وقال المقرئ: «يذكر علماء الأخبار النصارى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما فتح القدس كتب للنصارى أماناً على أنفسهم وأولادهم، ونسائهم، وأموالهم، وجميع كنائسهم، لا تهدم ولا تسكن، وأنه جلس وسط صحن كنيسة القيامة فلما حان وقت الصلاة خرج وصلى خارج الكنيسة على الدرجة التي على بابها بمفرده، ثم جلس وقال للبطريرك: «لو صليت داخل الكنيسة لأخذها المسلمون من بعدي، وقالوا ها هنا صلى عمر»⁽⁵⁹³⁾.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى احترام أماكن العبادة لغير المسلمين في الإسلام والذي تجسد تطبيقه من خلال رفض عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- الصلاة في الكنيسة عند فتح القدس حتى لا يكون ذلك ذريعة للمسلمين فيضعوا أيديهم عليها.

ولعل أبلغ مثال كذلك على تطبيق حماية أماكن العبادة من طرف الصحابة رضوان الله عليهم ما قام به عمر بن الخطاب عندما ذهب إلى (إيليا) ليعقد الصلح مع أهلها في سنة 16هـ، حيث نظر فوجد بناء بارزاً قد ظهر أعلاه وطمس أكثره، فسأل: ما هذا؟ فقالوا هيكل لليهود قد طمسه الرومان، فأخذ رضوان الله عليه من التراب بفضل ثوبه وألقاه بعيداً حتى ظهر الهيكل⁽⁵⁹⁴⁾، وبدا واضحاً ليقوم اليهود عنده شعائرهم الدينية⁽⁵⁹⁵⁾.

وكذا عهد عمرو بن العاص - رضي الله عنه- للأقباط بعد فتحه لمصر والذي جاء فيه: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وصلبانهم، وبرهم، وبحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك»⁽⁵⁹⁶⁾.

وقد عبر المستشرق دوزي عن سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله: «ولقد تمتع النصارى بالكثير من عدل عمر بن عبد العزيز، فقد أمر ألا يهدموا كنيسة أو بيعة صولحوا عليها، كما أعاد الكثير من الأراضي، والكنائس والديارات»⁽⁵⁹⁷⁾.

ولعل ما فعله أبو عبيدة الجراح عندما فتح بلاد الشام من ترك الكنائس والبيع لأصحابها لدليل على عدم جواز هدم هذه الأماكن أو مهاجمتها إلا إذا دعت لذلك ضرورة عسكرية ملحة، فالضرورات

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹²⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص25. ⁽⁵⁹³⁾

- أنظر كذلك: محمد صابر إبراهيم عرب، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، في بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995، ص137.

- محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المرجع السابق، ص24. ⁽⁵⁹⁴⁾

- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص27. ⁽⁵⁹⁵⁾

- وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، المرجع السابق، ص146. ⁽⁵⁹⁶⁾

- توفيق سلطان اليوزبكي، المرجع السابق، ص23. ⁽⁵⁹⁷⁾

تبيح المحظورات، لكن يتعين على الدوام أن تقدر الضرورة بقدرها وفيما عداها يكون الأصل هو الحظر وليس الإباحة، وهو ما يتماشى مع روح الإسلام وسماحته⁽⁵⁹⁸⁾.

ومما تقدم يتبين أن الشريعة الإسلامية قد أقرت حرية ممارسة الشعائر الدينية من خلال نصها على حماية أماكن العبادة لغير المسلمين، حيث أرست مجموعة من المبادئ والأخلاق التي تعبر بشكل واضح على مساهمة الإسلام في وضع مبادئ لحماية أماكن العبادة زمن النزاعات المسلحة، وقد تمت الإشادة بهذه المساهمة من طرف الغربيين أنفسهم، فقد نوه الأستاذ "ميشال بيلونجي" بدور الإسلام في وضع المبادئ الأساسية لحماية أماكن العبادة في القانون الدولي الإنساني بقوله:

"في هذا المجال، يمكننا أن نعتبر أنه لا شيء في الإنجيل - والشيء ذاته في القرآن والسنة- يناقض أو يتعارض في الحقيقة مع القانون الدولي الإنساني" ⁽⁵⁹⁹⁾

2- الحماية المقررة لأماكن العبادة في ظل أحكام القانون الدولي الإنساني:

كانت المجتمعات القديمة تولي أماكن العبادة احتراماً كبيراً لارتباطها الوثيق بالمعتقدات الدينية، وعلى الرغم من أن الاعتبارات الدينية كانت العامل الرئيسي في تعزيز وحماية المعابد الدينية لقدسيتهما إلا أن النزاعات والحروب المستمرة، وقصور التنظيم الدولي في وضع معايير لحماية هذه الأماكن كان السبب الأول في دمارها وتحطيمها هذا من جهة، ومن جهة أخرى افتقار الماضي لقواعد تسيير الحرب، وقوانين الحرب التي كانت تعطي للأطراف المتحاربة الحق في استخدام شتى الوسائل⁽⁶⁰⁰⁾.

لذلك أقر القانون الدولي الإنساني حماية قانونية خاصة لأماكن العبادة اللازمة لإشباع حاجات الإنسان الروحية والمعنوية ضد آثار الهجمات العسكرية، لما تمثله هذه الأماكن من قيمة روحية كبيرة للسكان المدنيين⁽⁶⁰¹⁾.

وقد جاءت اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م مشتملة على بعض الأحكام المتعلقة بضرورة حماية أماكن العبادة في زمن النزاع المسلح، ويتضح ذلك من خلال المادة 27 من الاتفاقية الرابعة المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907م⁽⁶⁰²⁾، حيث قررت التزام أطراف النزاع باتخاذ كافة الإجراءات الضرورية في حالة الحصار، والقصف الجوي، وذلك لحماية المباني المخصصة للأغراض

– أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص 162-163. ⁽⁵⁹⁸⁾

– Michel Belanger, Droit international humanitaire Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006, p.17. ⁽⁵⁹⁹⁾

– علي خليل إسماعيل الحديثي، المرجع السابق، ص 26-27. ⁽⁶⁰⁰⁾

– سعيد سالم جويلي، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006، ص 328. ⁽⁶⁰¹⁾

– عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني -وثائق وأداء-، دار المجدلوي، عمان، 2002، ص 285. ⁽⁶⁰²⁾

الدينية والفنون وأغراض البر، والآثار التاريخية، والمستشفيات... بشرط ألا تستخدم هذه الأهداف في الأغراض العسكرية⁽⁶⁰³⁾.

وقد نصت هذه المادة على أنه: «عند الحصار والرمي، ينبغي قدر الإمكان إتباع كل الإجراءات الضرورية لصيانة مباني العبادات الدينية ومنتسبيها، والمباني المكرسة لأغراض الفن والعلم، والأعمال الخيرية، والآثار التاريخية...».

وبالتمعن في نص هذه المادة يتبين لنا، أن الدول المتحاربة تلتزم ببذل العناية الواجبة للمحافظة على تلك الأماكن، شريطة ألا تستخدم للأغراض العسكرية، وبمفهوم المخالفة، فإنه من حق الدول أن تتذرع لضرب تلك الأماكن، إما بالقول بأنها بذلت العناية قدر المستطاع، وإما أن هذه الأماكن تحولت عن أغراضها النبيلة واستغلت لأغراض عسكرية⁽⁶⁰⁴⁾.

ومع ذلك، فإن اتفاقيات لاهاي لعامي 1899م و1907م شكلت مرحلة مهمة في عملية تنظيم الحماية الدولية لأماكن العبادة، وإن كانت معالجة تلك الحماية جاءت قاصرة، حيث أن الفكر الإنساني آنذاك لم يكن قد تنبه بعد لأهمية تلك الحماية أو لآليات تفعيلها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرب العالمية II قد شهدت تدمير، وتخريب كبير، لهذه الأماكن التي تمثل التراث الثقافي والروحي للشعوب، وهذا الأمر كان له الأثر الكبير في استياء الشعوب⁽⁶⁰⁵⁾.

وكان ذلك دافعا للمجتمع الدولي إلى بذل المزيد من الجهود لإيجاد تنظيم قانوني فعال يؤكد على حماية الأعيان، والمنشآت الثقافية ودور العبادة، وقد تم بالفعل التوصل إلى إبرام اتفاقية لاهاي لعام 1954م المتعلقة بحماية الممتلكات الثقافية في فترة النزاعات المسلحة، والتي من خلال تعريفها للممتلكات الثقافية في مادتها الأولى أدرجت المباني المخصصة لأغراض الدينية، وتعد هذه الاتفاقية أول اتفاق دولي شامل لحماية الممتلكات الثقافية⁽⁶⁰⁶⁾.

لكن الحماية الواردة في المادة السابقة لم تكن مخصصة لأماكن العبادة بصفقتها هذه، بل بوصفها جزءا من الممتلكات الثقافية. وبالتالي لم تقرر هذه الاتفاقية حماية خاصة لأماكن العبادة، ونتيجة لهذا النقص، عمل المجتمع الدولي على بذل المساعي لإقرار نص خاص في بروتوكول جنيف الأول لحماية أماكن العبادة، وتم بالفعل تقديم بعض الوفود إلى مؤتمر جنيف الدبلوماسي في دورته الثانية عام 1975م اقتراحا خاصا لحماية هذه الأماكن جاء كما يلي:

«أ/ دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بالملكية الثقافية يحظر ارتكاب أي عمل يوجه ضد الآثار التاريخية، وأماكن العبادة وأعمال الفن، والتي تشكل التراث الثقافي للسكان.

— أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص158. ⁽⁶⁰³⁾

— مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، في القانون الدولي الإنساني -أفاق وتحديات-، (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005، ص11. ⁽⁶⁰⁴⁾

— سعيد سالم جويلي، المرجع السابق، ص328. ⁽⁶⁰⁵⁾

⁽⁶⁰⁶⁾ — نوال أحمد بسج، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010، ص 140-142.

ب/يحظر استخدام مثل هذه الآثار التاريخية وأماكن العبادة في المجهود الحربي.

ج/يحظر اتخاذ هذه الأهداف كهدف لأعمال الثأر والانتقام» (607).

وجدير بالذكر أنه عند مناقشة مشروع هذه المادة ثار خلاف حول نطاق حماية أماكن العبادة، حيث ذهب البعض إلى ضرورة حماية كل أماكن العبادة دون استثناء بغض النظر عن قيمتها، بينما ذهب البعض الآخر إلى حماية أماكن العبادة الأكثر أهمية والتي تشكل تراثا للشعوب وهو الرأي الذي أخذت به المادة 53 في نهاية الأمر (608).

وتم في الأخير، إقرار نص المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول والتي نصت على أنه: «يحظر الأعمال التالية وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي المتعلقة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح المعقودة بتاريخ 14 مايو/أيار 1954م وأحكام الميثاق الدولية الأخرى الخاصة بالموضوع: أ/ارتكاب أي من الأعمال العدائية الموجهة ضد الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب.

ب/استخدام مثل هذه الأعيان في دعم المجهود الحربي.

ج/اتخاذ مثل هذه الأعيان محلا لهجمات الردع.

وهكذا، يلاحظ أن هذه المادة قد قررت حماية خاصة لأماكن العبادة، حيث حظرت توجيه أي اعتداء أو هجمات عسكرية ضد هذه الأماكن لأنها تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، كما حظرت على الأطراف استخدام مثل هذه الأماكن لأعمال الردع أو الانتقام، وألقت على عاتق الأطراف الالتزام بعدم استخدامها في دعم المجهود الحربي حتى لا تتعرض لهجمات عسكرية.

وجدير بالذكر أن التعريف الوارد في المادة الأولى من اتفاقية لاهاي لحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح لعام 1954م لا يتطابق مع التعريف المنصوص عليه في المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف، حيث تهدف المادة 53 إلى حماية الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية أو أماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، وبالتالي تقدم هذه الأخيرة تعريفا أضيق نطاقا بمعنى أنها لا تحمي إلا الممتلكات الثقافية ذات الخصوصية (609).

وعلى غرار البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، فقد حظيت هذه الأعيان بالاهتمام من قبل واضعي البروتوكول الإضافي الثاني، فالمادة 16 لم تأت باقتراح من اللجنة الدولية للصليب الأحمر وإنما باقتراح من مجموعة من الدول وهي: الفاتيكان، إسبانيا، اليونان، الأردن، وفنزويلا (610).

(607) – أبو الخير أحمد عطية، المرجع السابق، ص159.

(608) – Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949. in: www.icrc.org/fr

(609) – هابيك سبيكر، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، في دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000، ص 206-207.

(610) – رقية عواشيرة، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة 2001، ص287.

ووضع هذا الاقتراح أمام اللجنة الثالثة أثناء الدورة الثالثة للمؤتمر الدبلوماسي، وقد أدرجت هذه المادة لإبراز أهمية الحفاظ على التراث الإنساني، كما برر واضعو هذه المادة إقرارها بتعزيز أحكام اتفاقية لاهاي 1954م والتي لم تتضمن إليها في تلك الفترة سوى مجموعة قليلة من دول العالم⁽⁶¹¹⁾.

وفي نهاية المؤتمر الدبلوماسي تم اعتماد المادة 16 من البروتوكول الإضافي الثاني والتي أقرت حماية للأعيان الثقافية، وأماكن العبادة، حيث نصت هذه المادة على أنه: «يحظر ارتكاب أية أعمال عدائية موجهة ضد الآثار التاريخية، أو الأعمال الفنية وأماكن العبادة التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، واستخدامها في دعم المجهود الحربي وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح والمعقودة في 14/مايو 1954م».

ولعل ما يعتبر إضافة مثمرة في نص المادتين 53 و16 من البروتوكولين الإضافيين بهذا الترتيب هو إدراجهما لأماكن العبادة والتي لم تسبق الإشارة إليها في الاتفاقيات السابقة بصورة صريحة⁽⁶¹²⁾.

أما فيما يتعلق بمضمون الحماية المقررة لأماكن العبادة في المادتين السابقتي الذكر، فيتمثل في نصهما على حظر الأعمال العدائية الموجهة ضد هذه الأماكن من جهة، وحظر استخدامها في دعم المجهود الحربي من جهة أخرى، وهذا الالتزام الأخير يعد ضروريا لاحترام الالتزام الأول لأنه إذا ما استخدمت هذه الأماكن في دعم المجهود الحربي، فإنه في هذه الحالة يمكن أن توجه ضدها العمليات العدائية⁽⁶¹³⁾.

والملاحظ أن ما انفردت به المادة 53 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م على حساب المادة 16 من البروتوكول الثاني هو نصها على حظر توجيه الهجمات الانتقامية ضد أماكن العبادة، فإذا وجه أحد أطراف النزاع الهجوم ضد هذه الأماكن، فلا يجوز للطرف الآخر الاحتجاج بذلك لضرب أماكن الطرف المهاجم.

وزيادة في تأكيد على حماية أماكن العبادة فقد نصت المادة 3/52 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م، على أنه في حالة الشك في أن هدفا مدنيا مثل مسجد أو منزل... يستخدم في دعم المجهود الحربي من خلال المساهمة الفعالة في العمل العسكري، ولم يتم التأكد من ذلك، فإنه يجب أن يفترض أنه لا يستخدم كذلك، بحيث يجب إعتباره عينا مدنية تجب حمايتها.

إن المنتبغ لاتفاقيات جنيف الخاصة بحماية الأشخاص المدنيين زمن الحرب لعام 1949م، يلاحظ أنها حاولت تقنين الاحترام الكامل للأعيان الثقافية التي تشكل تراثا ثقافيا أو روحيا للشعوب، وهو

⁽⁶¹¹⁾ – Junod (Sylvie-stoyanka), Sandoz (yves), Swinarski (Christophe), Commentaire du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff publishers, Genève, 1986, pp.1488-1492.

⁽⁶¹²⁾ – Junod (s.s) et al, Idem, p.1491.

⁽⁶¹³⁾ – رقية عواشرية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، المرجع السابق، ص288.

ما أكدته اتفاقية لاهاي لعام 1954م، غير أنهما قيدتا تلك الحماية بقيد مفاده "بألا تقتضي العمليات الحربية ضرورة هذا التخريب" (614).

والحقيقة أن هذا القيد المسمى بالضرورة الحربية لا يتفق مع متطلبات المحافظة على القيم الإنسانية والروحية للشعوب، لذلك فإن جانب من الفقه يصف اتفاقيات جنيف لعام 1949م بالتخلف بمقارنة نصوصها بحال المجتمع الدولي وتطور الأسلحة النووية⁽⁶¹⁵⁾. فضلا عن عدم وجود تعريف لمفهوم الضرورات الحربية القهرية، وبالتالي لمفهوم الاستثناء الجوهرى لاحترام الممتلكات الثقافية وهذا ما يشكل ضعفا خطيرا في هذا البند لأن هذا الغموض يتعارض مع فعالية المادة كقيد على الحرب⁽⁶¹⁶⁾.

ولقد اتضح من الممارسة العملية القصور الذي يشوب القوانين والأعراف الحربية، والذي كان سببا في انتهاك حرمة هذه الأماكن⁽⁶¹⁷⁾، لذلك ظهرت اتجاهات فقهية تحاول منع نظرية الضرورة أثناء العمليات الحربية للاختلاف الواضح بين الضرورة الحربية في ظل قانون الحرب، والضرورة الحربية في ظل الحرب النووية، وأكد البعض أن هذه الضرورة ليست مبررا لمخالفة القانون ويجب تجاهلها ما دام التحريم يقيد حرية التصرف، وبذلك حصر الفقه أحوال الضرورة في أضيق نطاق، وحتى في ذلك النطاق غدت هذه الأحوال مكسوة بالاعتبارات الإنسانية التي أصبحت دون شك الهدف الأساسي للقانون الدولي، فبعد التغيرات الدولية الكثيرة أصبحت الفجوة كبيرة بين مكنة استخدام الضرورة والتعلل بها أثناء النزاعات المسلحة، وبين التطور الإنساني في القواعد الدولية التي تهدف إلى حماية الإنسان وتراثه الثقافي⁽⁶¹⁸⁾.

ونشير إلى أن الفقه قد ساهم في بيان هذه الفجوة التي لم تتمكن قواعد النزاعات المسلحة من سدها، حيث تبين بوضوح أن أماكن العبادة التي تمثل تراثا ثقافيا وروحيا للشعوب، أصبحت عرضة للتدمير والتخريب حسب أهواء الدول، وهكذا تظل الضرورة الحربية سيفا مسلطا يمكن استخدامه ضد ذلك التراث⁽⁶¹⁹⁾.

– المادة 4 من اتفاقية لاهاي لعام 1954 والمادة 6 من البروتوكول الثاني لاتفاقيات جنيف لعام 1977.⁽⁶¹⁴⁾

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص12.

– هايك سبيكر، المرجع السابق، ص209.⁽⁶¹⁶⁾

– لقد أرسل المجلس البلجيكي لمجلس الأمن خطابا استنكر فيه الأعمال التخريبية التي قام بها العرب ضد الآثار الدينية اليهودية في المدينة المقدسة، وهو ما خول إسرائيل الاستفادة من مبدأ المعاملة بالمثل تجاه المقدسات الدينية العربية، وحاولت الجمعية العامة تفادي هذا القصور من خلال قرارها الذي تضمن إرسال ممثلها الكونت برنادوت، حيث تطلبت ضرورة تأمين حماية الأماكن المقدسة، والمواقع الدينية في فلسطين، كما أن ممثل الأمم المتحدة بعث برسالة اقترح فيها ضرورة اتخاذ كل الإجراءات لحماية هذه الأماكن وإزالة الطابع العسكري عن مدينة القدس لعدم احترام الأطراف المتنازعة الحماية المقررة لهذه الأماكن.

أنظر في ذلك: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص104-105.

– مصطفى أحمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص13.⁽⁶¹⁸⁾

– وهو ما أكدته ممثل الإكوادور أثناء مناقشات اتفاقية لاهاي 1954م، حيث أكد أن هدم وتدمير الممتلكات الثقافية لا يتفق مع روح الاتفاقية ومبادئها، كما أن القول بالضرورة الحربية، يخول للقادة العسكريين سلطة تقديرية في المحافظة على ذلك التراث أو هدمه.⁽⁶¹⁹⁾

وأمام النقد الموجه لفكرة الضرورة الحربية أكدت لجنة القانون الدولي في أحدث دراسة لها والمتعلقة بالمسؤولية الدولية على عدم قناعتها بوجود تلك الضرورة، لأنها لا تتصور أن يسمح للدول بعدم احترام قواعد القانون الدولي الإنساني تعطلا بالضرورة⁽⁶²⁰⁾.

ويمكن القول، بأن قواعد النزاعات المسلحة قصرت في حماية الأماكن الدينية بإيرادها لهذا الإستثناء الذي يخول ضربها في أحوال الضرورة الحربية، وكان من المفروض أن تقر هذه الحماية دون أية استثناءات.

وكما تجدر الإشارة إلى أنه في وقت الاحتلال الحربي أولت الاتفاقيات الدولية حماية لأماكن العبادة بصفة عامة، حيث نصت المادة 56 من لائحة الحرب البرية لاتفاقية لاهاي لعام 1907م على أن أملاك المجالس البلدية، وأملاك المنشآت المخصصة للعبادة والبر والتعليم والفنون لها حمايتها ولو كانت مملوكة لدولة العدو، فهي تأخذ حكم الملكية الخاصة، وكل حجز أو تخريب أو حط متعمد لمثل هذه المنشآت محرم ويجب أن يحاكم عنه، كما ورد في المادة 53 من اتفاقية جنيف الرابعة في القسم الخاص بالاحتلال الحربي أنه محظور على دولة الاحتلال أن تدمر أي ممتلكات خاصة ثابتة...

إلا إذا كانت العمليات الحربية تقتضي حتما هذا التدمير، وإذا كانت اتفاقية جنيف قد أجازت استخدام القوة ضد أماكن العبادة في حالة الضرورة، فإن اتفاقية لاهاي لعام 1954م بشأن حماية الممتلكات الثقافية أوردت نصوصها على نحو مماثل، حيث حظرت في المادة الرابعة منها المساس بحرمة هذه الممتلكات إلا أنها أجازت ضرب هذه الأماكن حالة الضرورة.

وقد اعتبرت محكمة نورمبورغ أن تعرض سلطات الاحتلال لأماكن العبادة يشكل جريمة دولية، حيث شهد مساعد المدعى العام الفرنسي أمام المحكمة بأن بعض المتهمين ارتكبوا جرائم دولية، حيث قاموا بإغلاق الأديرة، والتعدي على أموال الكنائس والمعابد وانتهاك حرمتها، كما أدانت المحكمة قادة الجيش الألماني في روسيا لقيامهم بتدمير أماكن العبادة والكنائس في بعض المدن الروسية المحتلة⁶²¹.

ولقد استقر الفقه على إدانة انتهاك دور العبادة أو التعرض لها بالتدمير أو السلب أو الإغلاق أو أي تصرف يضر بهذه الأماكن خلال فترة الاحتلال، واعتبروا أنه من واجب سلطات الاحتلال احترام الحقوق الدينية للمدنيين من سكان الأراضي المحتلة، وكذا عدم التعرض لهذه الأماكن بالتدمير أو السلب لأن القيام بذلك ينطوي على تعطيل لممارسة الشعائر وطقوس العبادة⁽⁶²²⁾.

وكما أشارت المقررة الخاصة المعنية بحرية الدين أو المعتقد السيدة أسماء **جاهانغير** في تقريرها المؤرخ في **6 جانفي 2009م** إلى حالات تدمير الأماكن المقدسة التي لا يمكن تعويضها، مما أدى إلى الحيلولة دون تمتع بعض المؤمنين بحقوقهم الدينية، وكانت المقررة قد أكدت مرارا على أن أماكن العبادة

أنظر: مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع السابق، ص108.

— مصطفى أحمد فؤاد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي، المرجع نفسه، ص 108.⁽⁶²⁰⁾

(— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص 116.⁶²¹)

— مصطفى أحمد فؤاد، المرجع نفسه، ص116-117.⁽⁶²²⁾

والمواقع الدينية لها أكثر من دلالة مادية بالنسبة للطوائف الدينية التي تنتمي إليها، وهي تعتقد أنه يمكن استخدام مفهوم التراث الجماعي للبشرية بصورة أبرز، فيما يتعلق بصون وحماية الأماكن الدينية، وأوصت المقررة الخاصة الحكومات بإصدار أنظمة غير انتقائية وتعيين الأماكن المقدسة على أساس غير تمييزي⁽⁶²³⁾.

وتضيف المقررة الخاصة أن فرض قيود على الوصول لأماكن العبادة يمس بالحق في المشاركة في الحياة الثقافية، ويجب أن يمتثل للقانون الدولي لحقوق الإنسان، بما في ذلك مبدأ عدم التمييز وحرية الدين أو المعتقد، وحرية التنقل، وأكدت المقررة أن حظر التمييز وحرية الدين أو المعتقد قد يكونان أمرين حاسمين في تقييم ما إذا كان تقييد حرية الحركة أمراً مسموحاً به، كما أثار المكلف بالولاية السابق، هذه المسألة في تقارير متعددة⁽⁶²⁴⁾، وأصر على أن إمكانية الوصول إلى الأماكن المقدسة وصونها حق أساسي في مجال حرية الدين أو المعتقد وينبغي ضمانه عملاً بأحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان⁽⁶²⁵⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنه رغم النص على حماية أماكن العبادة في كل النصوص القانونية سابقة الذكر، غلا أن الممارسة الدولية دلت على عدم إحترام بعض الدول لهذه الحماية، خاصة فيما يتعلق بالأماكن الدينية المقدسة كالمسجد الأقصى، والذي اعتبره مجلس الأمن في قراره الذي أصدره على إثري حرق هذا الأخير في سنة 1969م تراثاً للإنسانية باعتباره من الأعيان الثقافية ذات القيمة الخاصة بالنسبة للبشرية جمعاء وهو بذلك يدخل في إطار الحماية المعززة، ووفقاً للمادة 38 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1999م، فإنه لا تكفي المسؤولية الجنائية الفردية لمنتهاك هذه الحماية، بل تؤكد أن ذلك لا يلغي مسؤولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن محاولات اليهود لطمس المعالم العربية للمسجد الأقصى في فلسطين لم تتوقف، كما أن الحفريات حوله ما زالت مستمرة والتي تهدف إلى تهويده فضلاً عن التدنيس الذي تعرض له من طرف اليهود والذي أدى إلى انتفاضة الأقصى الثانية⁽⁶²⁶⁾.

وكل هذه الانتهاكات وغيرها تتم على مرأى ومسمع من العالم أجمع ولا أحد يتحرك ساكناً، وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور **مصطفى أحمد فؤاد** يعتبر انتهاك الأماكن الدينية المقدسة بدرجة في خانة الجريمة الدولية المنصوص عليها في المادة 2/19 من مشروع لجنة القانون الدولي للمسؤولية الدولية، والتي عرفت الجريمة الدولية بأنها كل واقعة غير مشروعة ترتكبها دولة ما بالمخالفة لالتزاماتها الأساسية الهادفة إلى حماية المصالح الحيوية للمجتمع، ويرى الدكتور أحمد فؤاد أن أطر هذه الجريمة يدخل في عداد اختصاص المحكمة الجنائية الدولية التي تنظر في الجرائم ضد الإنسانية وفق المادة 7 من

(623) - "Promotion and Protection.....", A/HRC/10/8/, op. cit, p. 20.

(624) - Ibid, p. 20.

(625) - Ibid, p. 20.

(626) - مصطفى كامل شحاتة، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 362-364.

نظامها الأساسي، ويعتبر أن أخطر الجرائم ضد الإنسانية يتمثل في انتهاك حرمة الأماكن الدينية المقدسة(627).

وهكذا نجد أن موقف الإسلام من مخالفه في العقيدة يعتبر نموذجاً رائعاً ودليلاً قاطعاً على إمكان العيش المشترك بين المسلم وغير المسلم في المجتمع الإسلامي، على نحو يحفظ لغير المسلم عقيدته وحرية في ممارسة شعائره في جو من التسامح لم تعرفه أوروبا في العصور الوسطى بشهادة أهلها، مما يدعو إلى العودة إلى تلك الروح الإسلامية لمعالجة ما يواجهه العالم المعاصر من خطر الانشقاق والفرقة وعدم التعايش والحرب، وتبقى في هذا المجال قواعد الشريعة الإسلامية وحدها هي القواعد التي توفر حماية شاملة وكافية لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعاراً يتباهى به، بل جسدت عملياً، فما تعرض المسلمون يوماً في تاريخهم لحرية الأفراد في العبادة، ولا لأماكن العبادة بسوء أو تدمير، وهم من دخل بلاد الشام والعراق ومصر وفارس وهي مليئة بالكنائس والأديرة والمعابد والتماثيل، وفي هذا ما يكفي للتدليل على أن الإسلام يولي العناية والحماية اللازمين لهذه الحرية بغض النظر عن ديانة أصحابها.

أما الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني لهذه الحرية فقد كانت حماية قاصرة، وذلك لربطها بشروط تنقص من هاته الحرية، حيث تم ربط السماح بممارسة الشعائر الدينية بالحفاظ على النظام السائد في الدولة الحاجزة، سواء أكان ذلك في الأسر أم الاعتقال، وهذا ما يمكن الدول من التحجج بأن السماح للأسرى أو المعتقلين بمزاولة ذلك الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة هي الأخرى قاصرة، وناقصة لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثاً ثقافياً عالمياً فقط، وهنا تطرح مشكلة من له سلطة تحديد مدى أهمية مكان معين بالنسبة للبشرية، كما تطرح مشكلة أماكن العبادة التي يعاد ترميمها لأنها قد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثاً عالمياً، وهنا طرح المسلمون إشكالية حول التوسعات التي يلحظها الحرم المكي والمسجد النبوي. وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثاً ثقافياً إنسانياً إلا أننا نجد بعض الدول لا تتوانى عن ضربها، إذ قامت إسرائيل بضرب المسجد الأقصى وقتل المصلين داخله، وتهديم بعض أجزائه، وقد تكرر هذا الاعتداء مرات عديدة(628).

والواقع أن المجتمع الدولي حاول من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لهذه الأماكن في زمن النزاعات المسلحة في إطار قانوني تلتزمه كافة الدول، لكن هذه المحاولة وما تضمنته ما فتئت أن تلاشت وفقدت فاعليتها لاصطدامها "بالضرورة الحربية" وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعاً أمام

— مصطفى احمد فؤاد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، المرجع السابق، ص (627)

21-20.

— سهيل حسين الفتلاوي و عماد محمد ربيع، المرجع السابق، ص196.(628)

الانتهاكات المستمرة والمتكررة أحياناً، وأمام الهمد المتعمد من ناحية أخرى ولا أدل على ذلك مما يحدث في أفغانستان، والعراق وما حدث ويحدث في فلسطين.

خاتمة

لقد توصلنا من خلال دراسة موضوع الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى مجموعة من الاستنتاجات و التوصيات

أولاً: الاستنتاجات

1. أن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية كغيره من حقوق الإنسان يكتسي أهمية بالغة لإرتباطه بالناحية النفسية للفرد، وكذا على اعتبار الشعور الديني غريزة أساسية لدى الإنسان تختلف من شخص لآخر يولد ويعيش بها، ولم تكن ظاهرة اجتماعية من صنع المجتمعات وإنما هي طبيعة فطرية.

2. إن ممارسة الشعائر الدينية وإن كانت تختلف باختلاف دين أو عقيدة الشخص، فإن مفهومها يبقى واحداً ويتمثل في التعبير عن محتوى ذلك الدين أو تلك العقيدة بصورة عملية ليكون تطبيقاً لما يؤمن به الشخص في داخله.

3. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية له علاقة وثيقة بغيره من حقوق الإنسان، وهذا ما يؤكد لنا أن جميع حقوق الإنسان مترابطة ومتكاملة وغير قابلة لتجزئة.

4. أن ممارسة هذا الحق لم تكن على ذات المستوى عبر العصور المختلفة، إذ كانت ممارسته بسيطة جداً في العصور القديمة، وحتى هذا القدر البسيط كان يمارس تحت سلطان الحاكم، ثم في العصور الوسطى ومع بداية ظهور المسيحية أصبح الفرد يمارس عقيدته بنوع من الحرية، غير أن ذلك الوضع تغير إذ شهدت حرية العقيدة وممارستها انتهاكاً صارخاً لاسيما بعد انتشار محاكم التفتيش، ولم تشهد ممارسة هذا الحق اعترافاً وتطبيقاً له مثلما شهدته في عهد الدولة الإسلامية، أما في العصر الحديث، فقد تم تكريس هذا الحق في مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في الدساتير الوطنية.

5. إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية يعني التعبير عن الدين أو المعتقد داخل القواعد والنظم التي يرتضيها المجتمع، وتنص عليها الدساتير والقوانين والأعراف، وبالتالي، فإن هذا الحق ليس مطلقاً كحرية العقيدة، وإنما هو حق مقيد.

6. إن القانون الدولي لحقوق الإنسان نظراً لمرونته جعل مبررات فرض القيود على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية عامة، غير محددة، فضفاضة ومرنة، حتى لا تمتنع الدول عن الانضمام إلى

مختلف اتفاقياته، لكن ذلك لا يعني أنه يسمح بإهدار هذا الحق أو إفراغه من محتواه بدليل نصه صراحة على ذلك، فضلا عن دور أجهزة الرقابة الدولية في حماية هذا الحق من الإنتهاك كاللجنة المعنية بحقوق الإنسان.

7. إن ورود مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية، والتي نصت عليها مختلف المواثيق والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وكذا الدساتير الوطنية عامة وغير محددة وفضفاضة ومرنة يسهل على الدولة أن تتوسع في فرضها، وبالتالي يمكن إنتهاك هذا الحق بحجة المحافظة على النظام العام أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم، فتصبح بذلك الدولة التي يقع عليها حماية هذا الحق من الانتهاك تساهم بنفسها في انتهاكه من خلال تلك التجاوزات والتي ترجع في أساسها لعدم التقيد بشروط فرض تلك القيود.

8. إن العديد من الدول تستغل تمتعها بالسلطة التقديرية في تحديد الظروف التي تبرر إعلان حالة الطوارئ لتحقيق أهدافها، كما أنها لا تلتزم بشروط إعلان هذه الحالة المنصوص عليها في المواثيق والاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، مما يؤثر على جميع الحقوق والحريات ومنها الحق موضوع الدراسة والذي يتعرض في العديد من الدول التي تعلن قيام هاته الحالة إلى التضييق الذي يصبح في كثير من الأحوال إنتهاكا يجد مبرره في كون الدولة تمر بظرف استثنائي يجيز لها تعطيل ممارسة هذا الحق وغيره من الحقوق.

9. تبقى قواعد الشريعة الإسلامية وحدها القواعد التي توفر حماية شاملة وكاملة لم ترق إليها قواعد القانون الدولي الإنساني، ذلك أن المبادئ التي جاء بها الإسلام لحماية حرية ممارسة الشعائر الدينية، وأماكن العبادة لم تكن لتبقى شعارا بل جسدت عمليا.

10. إن الحماية التي أقرتها قواعد القانون الدولي الإنساني، لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية كانت حماية قاصرة، لربطها بشروط تنقص من الحفاظ على هذا الحق كالمحافظة على النظام العام السائد في الدولة الحاجزة، سواء في الأسر أو الاعتقال، مما يمكن الدول من الاحتجاج بأن مزاوله هذا الحق يمس بنظامها العام، كما أن الحماية المقررة لأماكن العبادة بدورها قاصرة، لاقتصرها على حماية الأماكن التي تشكل تراثا ثقافيا فقط، وكذا مشكلة الأماكن التي يعاد ترميمها، فقد تفقد الحماية لاعتبارها لم تعد تشكل تراثا عالميا، وحتى مع اعتبار بعض الأماكن تراثا ثقافيا لم تتوانى بعض الدول عن ضربها.

11. رغم محاولة المجتمع الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية أن يجد حماية لأماكن العبادة في زمن النزاعات المسلحة، غير أن هذه المحاولة، فقدت فاعليتها لاصطدامها بالضرورة الحربية وهي الضرورة التي فتحت الباب واسعا أمام الانتهاكات المستمرة والمتكررة وأمام الهدم المتعمد من جهة أخرى لأماكن العبادة.

ثانيا : التوصيات

من كل ما تقدم نقترح ما يلي:

- 1- على الدول أن لا تتعسف في استخدام الهامش التقديرى الممنوح لها، وكذلك في مبررات تقييد هذا الحق إذ يتعين عدم وضع قيود لأغراض تمييزية، أو تطبيق هذه القيود بطريقة تمييزية، وأن تكون القيود ذات صلة مباشرة بالحاجة المحددة التي فرضت من أجلها، وأن تتناسب معها.
- 2- على الدول أن تتأكد من أن أنظمتها الدستورية والتشريعية توفر ضمانات كافية وفعالة لممارسة الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأفراد دون تمييز وذلك بوسائل منها إتاحة سبل انتصاف فعال، في الحالات التي ينتهك فيها هذا الحق.
- 3- على الدول أن تضع إستراتيجيات استباقية تهدف إلى منع انتهاك حقوق الإنسان ومنها الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية، وعلى هذا الأساس يمكن أن يشكل التعليم وسيلة أساسية في استحداث ثقافة حقيقية لحقوق الإنسان في المجتمع ويمكن أن تشكل المدارس والثانويات بشكل خاص مكانا مناسباً لتعلم قيم السلام والتفاهم والتسامح بين الأفراد والجماعات والامم من أجل تعزيز احترام مبدأ التعددية.
- 4- تشجيع الحوار بين الأديان وبين أفراد الدين الواحد باعتباره وسيلة أساسية لمنع الصراعات التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية أو انتهاكه.
- 5- يتعين على الدول إيلاء اهتمام متزايد للاعتداءات على أماكن العبادة، وضمان ملاحقة مرتكبي هذه الاعتداءات ومحاكمتهم على النحو الواجب، ذلك أن التزامات الدول في مجال حقوق الإنسان تشمل أيضا ضمان الممارسة الحرة لحرية الدين أو المعتقد ومحاكمة مرتكبي أفعال التعصب الديني.
- 6- إنشاء هيئات أو مؤسسات تعنى تحديدا بالنظر في الشكاوى المتعلقة بممارسة حرية الدين أو المعتقد وتحقيق المصالحة في هذا المجال وينبغي أن تتمتع هذه الهيئة باستقلال ذاتي فعلي وأن تكون مستقلة عن الحكومة، وفضلا عن تلقيها شكاوى، يمكن لها أن تقوم تلقائيا بالتحقيق في الشكاوى ومتابعتها، كما يمكن أن تقوم بالمصالحة أو الوساطة بالتعاون مع الهيئات القضائية المحلية.
- 7- يتعين على الدول تجنب المساواة بين أديان معينة والإرهاب لأن هذا قد تكون له عواقب سلبية على حق جميع أفراد الجماعات المعنية في ممارسة حرية الدين أو المعتقد كما أن الأعمال الإرهابية التي تنفذها بعض الجهات باسم الدين يجب أن تفصل عن الدين حتى لا تقترن هذه الأعمال بحرية الدين أو المعتقد، وهو ما من شأنه أن يساهم في ممارسة التضيق على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.
- 8- على كل من يساهم في وضع قواعد القانون الدولي الإنساني في حالة عقد مؤتمرات تعديلية أو غير تعديلية، السعي إلى إقرار حماية شاملة لحق الأفراد في ممارسة شعائرهم الدينية، مع تجنب ربط هذه الحماية بأي شرط ينقص من حق الأفراد في ممارستهم لهذا الحق زمن النزاعات المسلحة.

9- على واضعي القانون الدولي الإنساني إعادة النظر في الحماية المقررة لأماكن العبادة، وبالأخص بالنسبة للشرط الذي يتعلق بضرورة أن يكون هذا المكان يشكل تراثاً عالمياً، إذ من الواجب أن توفر الحماية لكافة أماكن العبادة من غير إستثناء، ذلك أنه ما يعتبره شعباً تراثاً عالمياً قد لا تعتبره باقي الشعوب كذلك.

10- على واضعي القانون الدولي الإنساني الأخذ من المبادئ الشاملة والراقية التي أقرتها الشريعة الإسلامية في هذا المجال باعتبارها صالحة لكل زمان ومكان.

11- على الدول التي لم تصادق بعد على إتفاقيات حماية الممتلكات الثقافية أن تفعل ذلك، ولهذا فإن المرء يثمن قيام الجزائر في 2009/09/03 بالمصادقة عليها.

قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

1- الكتب :

- القرآن الكريم.
- أبو زهرة محمد، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- أبو زيد محمود، الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية، مكتبة غريب، القاهرة (دون معلومات أخرى).
- البياتي منير حميد، النظم الإسلامية، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1994.
- الجبوري إدريس حسن محمد، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، - دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2008.
- الحديثي علي خليل إسماعيل، حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1999.
- الخلف سعود بن عبد العزيز، دراسات في الأديان -اليهودية والنصرانية-، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986.
- الداودي غالب علي، القانون الدولي الخاص، ج1، تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي الدولي وتنفيذ الأحكام الأجنبية - دراسة مقارنة-، دار وائل للنشر، عمان، ط5، 2010.
- الدباس علي محمد صالح و أبو زيد علي عليان محمد، حقوق الإنسان وحرياته ودور شرعية الإجراءات الشرطية في تعزيزها، دار الثقافة، عمان، 2005.
- الدريني محمد فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1987.
- الدستور الأمريكي، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1987.
- الراجحي صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2004.
- الرفاعي أحمد عبد الحميد، المسؤولية الجنائية الدولية للمساس بالمعتقدات والمقدسات الدينية - دراسة في ضوء حرية الرأي والتعبير-، دار النهضة العربية، القاهرة، 2007.
- الزبيدي علي عبد الرزاق و شفيق حسان محمد ، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
- الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

- الزحيلي وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.
- الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1997.
- السعدون حميد حمد، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.
- السماك محمد، موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، دار النفائس، بيروت، ط2، 1999.
- السنهاوري عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، نظرية الإلتزام بوجه عام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.
- الشالدة محمد فهادة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- الشهاوي قدري عبد الفتاح، الاستخبارات والاستدلالات وحقوق الإنسان وحياته الأساسية في التشريع المصري، العربي، الأجنبي -دراسة مقارنة-، دار النهضة العربية، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- الشيمي عبد الحفيظ، القضاء الدستوري – حماية الحريات الأساسية في القانون المصري والفرنسي-، (دون معلومات أخرى).
- الطبري بن جرير، تاريخ الطبري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1979.
- الطماوي سليمان محمد، الوجيز في القانون الإداري، -دراسة مقارنة-، (دون معلومات أخرى).
- الطعيمات هاني سليمان، حقوق الإنسان وحياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003.
- العسيلي محمد حمد، المركز القانوني لأسرى الحرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2005.
- العوجي مصطفى، القانون المدني -العقد مقدمة في الموجبات المدنية-، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
- الغزالي أبوحامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الهناء للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، (دون معلومات أخرى).
- الفتلاوي سهيل حسين، حقوق الإنسان -موسوعة القانون الدولي-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- الفتلاوي سهيل حسين و ربيع عماد محمد، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة للنشر، عمان، 2007.

- الفتلاوي سهيل حسين، القانون الدولي الإنساني، دار الثقافة، عمان، 2009.
- القرضاوي يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1994.
- اللحمي الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الأحكام، المجلد1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون معلومات أخرى).
- المبارك محمد، نظام الإسلام عقيدة وعبادة، دار الفكر، دمشق، 1984.
- النقي يوسف إبراهيم، "التمييز بين الهدف العسكري والهدف المدني وحماية الأهداف المدنية والأماكن التي تحتوي على خطورة خاصة وفقا للقانون الدولي الإنساني"، دليل للتطبيق على الصعيد الوطني، (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- الواعي توفيق، مخططات أعداء الإسلام، دار بدر للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 2006م.
- الزمالي عامر، "الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني"، دراسات في القانون الدولي الإنساني (مؤلف جماعي)، تحت إشراف: مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2005.
- آيت حمودي حليلة، نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دون معلومات أخرى).
- بسج نوال أحمد، القانون الدولي الإنساني وحماية المدنيين والأعيان المدنية في زمن النزاعات المسلحة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010.
- بسيوني محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد 2، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.
- بعلي محمد الصغير، المدخل للعلوم القانونية - نظرية الحق ونظرية القانون-، دار العلوم للنشر والتوزيع، عناية، 2006.
- بن الشيخ العربي، تاريخ الأديان، مطبوعات الكتاب والحكمة، باتنة، 2007.
- بن قدامى موفق الدين و المقدسي شمس الدين بن قدامى، المغني -الشرح الكبير-، ج10، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- بوللوى ياسين فوزي، محاضرات في الفكر السياسي، منشورات قرطبة، الجزائر، ط1، 2008.
- بيرم عيسى، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 1998.
- جاد الله منال عبد المنعم، الاتصال الثقافي -دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب-، منشأة المعارف، الإسكندرية، (دون معلومات أخرى).
- جعفر الهادي، معالم التوحيد في القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1984.
- جويلي سعيد سالم، المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2006.

- حسن مصطفى سلامة، التحلل المشروع من الالتزامات الدولية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- حسنين محمد، الوجيز في نظرية القانون - في القانون الوضعي الجزائري-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- حملي حمود، حقوق الإنسان بين النظم الوضعية والشرعية الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- حمودة منتصر سعيد، القانون الدولي الإنساني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2009.
- حمودة منتصر سعيد، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلام، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2007.
- حنفي حسن، "تقييم تجارب حوار الحضارات"، حوار الحضارات، (مؤلف جماعي)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2007.
- خذوري مجيد، القانون الدولي العام الإسلامي -كتاب السير للشيشاني- الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1975.
- خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، 2005.
- خليفة عبد الكريم عوض، القانون الدولي لحقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- خير الدين شمامة، العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21، دار قرطبة، الجزائر، 2009.
- د خليل محمد حسن، الحريات العامة في ظل الظروف الاستثنائية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2009.
- دراز محمد عبد الله، الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار الكتب، بيروت، 1970.
- راضي مازن ليلو وعبد الهادي حيدر أدهم، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار قنديل للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
- زيا نغم اسحق، القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2009.
- زيدان عبد الكريم، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- زيدان عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1990.
- زيدان فاطمة شحاتة أحمد، مركز الطفل في القانون الدولي العام، دار الخدمات الجامعية، 2004.
- سبيكر هايك، "حماية الأعيان الثقافية وفقا لقانون المعاهدات الدولية"، دراسات في القانون الدولي الإنساني، (مؤلف جماعي)، تحت إشراف مفيد شهاب، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000.

- ستافراكي إيمانويل، "المفهوم الإنساني في القانون الدولي الإنساني"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام (مؤلف جماعي)، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007.
- سرحان عبد العزيز محمد، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي، دار الهناء للطباعة، ط1، 1987.
- سرور أحمد فتحي، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000.
- سعد الله عمر، القانون الدولي الإنساني -وثائق وآراء-، دار المجدلاوي، عمان، 2002.
- سميث جين، الإسلام والمسلمون في أمريكا، ترجمة محمد الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- شحاتة مصطفى كامل، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- شطاب كمال، حقوق الإنسان في الجزائر -بين الحقيقة الدستورية والواقع المفقود-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- صالح سليمان، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2005.
- طاحون أحمد رشاد، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998.
- طيبي مسعود، الجماعية في الحكم عند المسلمين والديمقراطية لدى اليونانيين والرومانيين -دراسة تحليلية مقارنة-، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- عبد الفتاح محمد السعيد، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة -دراسة تأصيلية تحليلية-، بهجات للطباعة (دون معلومات أخرى).
- عبد الله شهاب سليمان، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005.
- عبد الله عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، (دون معلومات أخرى).
- عثمان محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984.
- عدلي عصمت و الدسوقي إبراهيم، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008.
- عطية أبو الخير أحمد، حماية السكان المدنيين والأعيان المدنية إبان النزاعات المسلحة -دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1998.
- علام وائل أحمد، الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، دار النيل للطباعة، المنصورة، 1999.
- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج1، المصادر ووسائل الرقابة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008.

- علوان محمد يوسف و موسى محمد خليل ، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ج2، الحقوق المحمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007.
- عوابدي عمار، القانون الإداري، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي- مقارنا بالقانون الوضعي -، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط13، 1994.
- فؤاد مصطفى أحمد، الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي- دراسة تطبيقية للانتهاكات الإسرائيلية بالأماكن المقدسة في فلسطين-، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، 2001.
- فؤاد مصطفى أحمد، "حماية الأماكن الدينية المقدسة في منظور القانون الدولي الإنساني"، القانون الدولي الإنساني، - آفاق وتحديات- (مؤلف جماعي)، ج2، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2005.
- فهمي خالد مصطفى، حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية وجرائم الرأي والتعبير-، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009.
- فهمي مصطفى أبو زيد، الوسيط في القانون الإداري - تنظيم الإدارة العامة-، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1995.
- قتادة خليل أحمد حسن، شرح النظرية العامة للقانون -في القانون الجزائري-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- كيرة حسن، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط5، (دون معلومات أخرى).
- محمود عبد الغني عبد الحميد، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني، والشرعية الإسلامية، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ط3، 2006.
- منصور محمد حسين ، نظرية القانون -مفهوم وفلسفة وجوهر القانون طبيعة وخصائص القاعدة القانونية مصادر القانون وتطبيقه-، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2009.
- نجم أحمد حافظ، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان، دار الفكر العربي، القاهرة، (دون معلومات أخرى).
- نخبة من أساتذة القانون، حقوق الإنسان-أنواعها وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية-، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 2008.
- نخلة مورييس ، الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999.
- نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شमित، دار الساقى، بيروت، 2005.
- ولد أباه السيد، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001 – الإشكالات الفكرية والإستراتيجية-، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2004.

- يحي أحمد إسماعيل، الإسلام والمعتقدات الدينية القديمة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002.
- يدوي عبد العظيم، الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز، دار ابن رجب للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2003.

- يكن زهدي، القانون الإداري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- يوسف أمير فرج، موسوعة حقوق الإنسان - طبقاً لأحدث الاتفاقيات والمواثيق والعهود والإعلانات والبروتوكولات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة -، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008.

2- القواميس:

- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دون معلومات أخرى).
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية-، (تحقيق: إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طرقي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتحرير وتعليق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990.

3- الرسائل الجامعية :

3-1- رسائل الدكتوراه :

- الهاشمي حمادو، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- رزيق عمار، دور الجزائر في إعداد وتنفيذ القانون الدولي الاتفاقي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 1998.
- عواشيرة رقية، حماية المدنيين والأعيان المدنية زمن النزاعات المسلحة غير الدولية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، القاهرة، 2001.

3-2- رسائل الماجستير:

- بخوش رزيق، الحماية الجزائرية للدين الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007.
- حبوش وهيب، الحقوق الشخصية والدينية بين العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والشرعية الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2004.
- سرار سليم، استنزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2005.
- سلاط قدور، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، جامعة باتنة، 2003.

- عبد العزيز ميلود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي الإنساني – دراسة مقارنة-، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006.

- يحيوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2001.

4- الإتفاقيات الدولية :

- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1899
- اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية لعام 1907
- ميثاق الأمم المتحدة لعام 1945.
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.
- اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 وبروتوكولها الإضافيين لعام 1977.
- الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية لعام 1950.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966.
- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969.
- إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981.
- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب 1981.
- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989.
- إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990.
- الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

5- منشورات الأمم المتحدة :

- اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التعليق العام رقم 29 (72) الصادر في عام 2001 بشأن المادة (04): التحلل في حالة الطوارئ.

6- الدوريات :

- أبو زهرة محمد، "نظرية الحرب في الإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد 14، 1958.
- الراجحي صالح بن عبد الله، "حقوق الإنسان السياسية والمدنية- دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية - حالة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، مجلة الحقوق، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة 27، العدد1، 2003.
- الزحيلي وهبة، "الحرية الفكرية، حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس"، مجلة الصراط كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة 2، العدد5، 2002.

- الشرقاوي سعاد، "التمييز وحماية الأقليات في المواثيق الدولية والإقليمية"، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة ، العدد61، 1991.
- الطعيمات هاني، "مركز الأجانب – دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي-"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، المجلد 25، العدد2، 1998.
- اللبابيدي محمود، " نظام الإسلام السياسي"، مجلة المسلمون، المجلد 5، العدد 8، 1957.
- اليوزبكي توفيق سلطان، "نظرة في التشريع والسياسة الإسلامية تجاه النصارى"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة 13، العدد52، 2006.
- حسين يوسف، "حقوق الإنسان الأساسية"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- خير الدين شمامة، "منع الرموز الدينية الأسباب والحدود"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد11، 2004.
- دراجي محمد، "الإسلام والغرب أسباب المواجهة ووسائل المصالحة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة4، العدد8، 2004.
- دراجي محمد، "عقوبة قتل المرتد بين حرية المعتقد، وإلزامية المحافظة على الدين"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 2، العدد 5، 2002.
- دفرور رايح، "الحرية الدينية لأهل الذمة"، مجلة البحوث والدراسات، السنة5، العدد6، 2008.
- رضوان إسماعيل يحي، "المرجعية الفلسفية للحريات العامة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة2، العدد5، 2002.
- زروق محمد، "المقومات الأساسية لحقوق الإنسان في الإسلام"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.
- زيدان عبد الكريم، "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، مجلة الحقوق، كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة7، العدد 3، 1983.
- سيف أحمد محمد نور، "الاحتفال بالمولد الشريف بين كونه عبادة أو شعيرة من شعائر الإسلام"، نشرة صدى الدار، العدد 17، 2005.
- سيف الدين هبة، "الظاهرة الدينية - الدين والتدين- من منظور الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد3، 2008.
- عرب محمد صابر إبراهيم، "التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس"، بحوث الندوة العالمية حول القدس وتراثها الثقافي - في إطار الحوار الإسلامي- المسيحي-، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، 1995.
- عواشرية رقية، "صورة الإسلام عند الغرب في ظل التحولات الراهنة"، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، السنة 4، العدد8، 2004.

- غالية نعيمة، "حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية - التنصير الوجه الآخر للحرية الدينية"، مجلة المفكر، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة بسكرة، العدد2، 2007.

- فيلالى علي، "الدين والقانون"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد4، 2008.

- لحرش عبد الرحمان، "حالة الطوارئ في الجزائر: هل زالت مبررات استمرارها؟"، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، السنة31، العدد1، 2007.

- ميلود سرير، "الحريات العامة بين الإسلام والغرب من حيث المرجعية والأهداف"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

- هنية أحمد، "الحقوق والحريات في المواثيق الدولية"، مجلة الحقيقة، العدد3، 2003.

7- محاضرات أقيمت في أيام دراسية :

- النجار عبد المجيد عمر، "حقوق الإنسان بين المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، يومي 16 و 17 أفريل 2008.

- بوبشيش صالح، "حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين القانون الدولي الإنساني والفقهاء الإسلاميين"، محاضرة أقيمت خلال الملتقى الدولي الخامس حول حقوق الإنسان في الإسلام والقانون الدولي الإنساني، 16-17 أفريل، 2008.

- خير الدين شامة، "خلفية النظرة الغربية للمسلمين وتأثيرها على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية"، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي بعنوان ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في التشريع الجزائري بين الإطلاق والتقييد، يوم 06-05-2009.

- دوتي وليام، My thography : the study of thy ths andrituals ، محاضرة أقيمت خلال يوم دراسي قسم اللاهوت بجامعة تلبورخ، 22-02-2001.

8- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- أنيس عبد القادر، "قراءة في الميثاق العربي لحقوق الإنسان"، متوفر بالموقع :

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=194996

- بدر أحمد، "تقرير الحريات الدينية 2009 يدين انتهاك حرية الأقليات الدينية في مصر ويؤكد: قانون الطوارئ ساعد النظام على ممارسة القمع"، متوفر بالموقع:

<http://dostor.org/ar/content/view/21439/1>

- سرور أحمد فتحي، "العلاقة بين حرية التعبير وحرية المعتقد"، متوفر بالموقع:

www.Basmagm.wordpress.com

- شفيق عوض، هل للأقباط مجال لحرية ممارسة شعائرهم الدينية؟"، متوفر بالموقع:

<https://www.eucohr.com/articles.php?id=107>

- "حرية الدين أو المعتقد"، منشورات مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منسوتا، متوفر بالموقع:

www1.umn.edu/humanrts/.../SGreligion.html

- " بلجيكا تثبت قرار منع إرتداء الحجاب في المدارس"، وكالة آكي الإيطالية للأنباء بتاريخ 7 أفريل 2009.

ثانيا: باللغة الأجنبية

1- الكتب:

- Le Noble Coran, Nouvelle traduction française du sens de ses versets, Traduit par Mohammed CHIADMI, Tawhid, Lyon, 2007.
- Belanger Michel, Droit international humanitaire, Gualino éditeur, Paris, 2^{ème} édition, 2006.
- Biad Abdewahab, Droit international humanitaire, Ellipses, Paris, 2006.
- Charvin Robert, SUEUR Jean-Jacques, Droits de l'Homme et libertés de la personne, 2^{ème} édition, Litec, 1997.
- Favoreu Louis et autres, Droit des libertés fondamentales, Dalloz, Paris, 4^{ème} édition, 2007.
- Gresh Alain, L'islam, La République et le monde, Edition Casbah, 2005.
- Hyam Maroue, Libertés Publiques, 1^{ère} édition Entreprise universitaire d'étude et de publication, Paris, 1^{ère} Edition, 1992.
- Kissinger Henry, La nouvelle puissance américaine, traduit par Odile Demange, Fayard, Paris, 2003.
- Kolb Robert, Jus in bello, Le droit international des conflits armés, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Lebreton Gilles, Libertés publiques et droits de l'Homme, Armand Colin, Paris, 6^{ème} édition, 2005.
- Robert Jacques, Liberté et Droits Fondamentaux, DALLOZ, Paris, 5^{ème} édition, 1999.
- Sudre Frédéric, Droit européen et international des droit de l'homme, Puf, Paris, 9^{ème} édition
- Sylvie-Stoyanka Junod, YVES Sandoz, CHRISTOPHE Swinarski, Commentaires du Protocole additionnel aux conventions de Genève du 12 Août 1949 relatif à la protection des victimes des conflits armés nom internationaux (protocole II), C.I.C.R, Martinus Nijhoff Puplishers, Genève, 1986.

2- القواميس والموسوعات :

- Encyclopedia universalis, éditeurs, A, Press de S.N Paul Dupont à Chichy, Paris, 1989,
- La grande Encyclopedie des sciences, des lettres et des arts, tome 28, Société anonyme de la grande Encyclopedie, A arrault et cie, Paris, (sans autres détails).
- Le Petit Robert, Discionaire De La Langue Française, Le Robert, Paris, 1992.

3- منشورات الأمم المتحدة:

- " Economic, Social and Cultural rights Civil and Political rights, Situation of detainees at Guantanamo", Commission of Human rights, Sixty-second session, Item 10 and 11, E/CN.4/2006/120, 27 February 2006.
- " Promotion and protection of all human rights, Civil, Political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Sixty session, Item 3,A/HRC/6/5, 20 July 2007.
- "Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance" Report Submitted by Abdelfattah Amor, Commission On Human Rights, Fifty- Eighth Session, Item11, E/Cn.4/2002/73/Add.2,24 April 2009.
- "Civil and political rights, Including the question of religious intolerance", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Commission on human rights, Sixty second session, Item 11, E/CN.4/2006/5, 9 January 2006.
- "Promotion and protection of all human rights, civil, political, Economic, Social and cultural rights, Including the right to development", Report of the special reporter on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, Human rights council, Tenth session, Item 3,A/HRC/10/8, 6 January 2009.
- Rapport Special Sur La Liberte de La Religion ou de Conviction, Resolution N°1986/20 de La Commission des Droits de l'homme, 10 Mars 1986.

4- المقالات المستمدة من الأنترنت :

- Brain J, «The Démographies of Faith» U. S Departement of State/ August 2008/ Volume 13/ 8 November, [http:// www.america. gov/ publications/ ejournalusa. Html](http://www.america.gov/publications/ejournalusa.Html).
- Commentaire de l'article 53 du premier protocole additionnel aux conventions de Genève 1949, www.icrc.org/fr.
- Ligue des Etats Arabes/ Le Caire, 15 Septembre 1994, Bibliothèque Jeanne Hersch, <http://www.droitshumains.Org/biblio/TXTArabdoc>.
- Maamari Nabil, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», [www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/ maamari.pdf](http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drts_fond/maamari.pdf).
- "The complexity of religion and the definition of « Religion » in international law", 5 Julet 2003, www.religion.info .
- www.msh.paris.fr/red&/dhdi/txtuniv/memoir2.htm

الفقه ررسی

4-1	مقدمة
	الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والتطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
6	المبحث الأول: مفهوم الشعائر الدينية
6	المطلب الأول: تعريف الشعائر الدينية
6	الفرع الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي للشعائر الدينية
7-6	أولاً: التعريف اللغوي للشعائر الدينية
12-7	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للشعائر الدينية
12	الفرع الثاني: التعريف اللغوي والاصطلاحي للدين
13	أولاً: التعريف اللغوي للدين
18-13	ثانياً: التعريف الاصطلاحي للدين
19	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته ببعض الحقوق الأخرى
19	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية التعبير
19	أولاً: مفهوم حرية التعبير
22-20	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية التعبير والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
22	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في حرية الاجتماع
23-22	أولاً: مفهوم الحق في حرية الاجتماع وتكريسه في المواثيق الدولية
24-23	ثانياً: الصلة بين الحق في حرية الاجتماع والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
24	الفرع الثالث: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلاقته بالحق في التعليم
26-24	أولاً: أهمية التعليم وتكريسه في المواثيق الدولية
27-26	ثانياً: الصلة بين الحق في التعليم والحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية

27	المبحث الثاني: التطور التاريخي للحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
27	المطلب الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة والوسطى.....
28	الفرع الأول: الحق في ممارسة الشعائر الدينية في العصور القديمة.....
29-28	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة اليونانية.....
32-29	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة الرومانية.....
34-32	ثالثاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الحضارة المصرية.....
35	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصور الوسطى.....
38-35	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة المسيحية.....
42-38	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الديانة الإسلامية.....
42	المطلب الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في العصر الحديث.....
46	الفرع الأول: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية والإقليمية.....
55-46	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق العالمية.....
61-55	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الموائيق الإقليمية.....
61	الفرع الثاني: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الوطنية.....
68-62	أولاً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير العربية والإسلامية.....
76-69	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في بعض الدساتير الأجنبية.....
	الفصل الثاني: حدود تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية
78	المبحث الأول: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف العادية
78	المطلب الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
79	الفرع الأول: أشكال تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
83-79	أولاً: الأشكال الدولية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88-84	ثانياً: الأشكال الوطنية لتقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
88	الفرع الثاني: شروط تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
91-88	أولاً: وجوب النص على القيد في القانون.....
92-91	ثانياً: مشروعية الهدف أو الغاية.....
95-93	ثالثاً: ضرورة التقييد في مجتمع ديمقراطي.....
95	المطلب الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
95	الفرع الأول: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام الشريعة الإسلامية.
101-95	أولاً: حماية النظام العام الإسلامي.....
103-102	ثانياً: احترام مشاعر المسلمين.....

103	الفرع الثاني: مبررات تقييد الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان.....
118-103	أولاً: حماية النظام العام.....
121-118	ثانياً: حماية الآداب العامة.....
123-121	ثالثاً: احترام حقوق الآخرين وحياتهم.....
	المبحث الثاني: الضوابط المفروضة على الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في الظروف الاستثنائية.....
123	المطلب الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وشروطه.....
124	الفرع الأول: أشكال تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
125-124	أولاً: الأشكال العالمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129-125	ثانياً: الأشكال الإقليمية لتعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
129	الفرع الثاني: شروط تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
132-129	أولاً: وجود خطر يهدد حياة الأمة.....
133-132	ثانياً: ضرورة الإجراءات التعطيلية.....
135-133	ثالثاً: عدم المساس بالالتزامات الدولية الناشئة في القانون الدولي.....
135	المطلب الثاني: مبررات تعطيل الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية.....
135	الفرع الأول: حالة الطوارئ.....
137-136	أولاً: تعريف حالة الطوارئ.....
149-137	ثانياً: الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية في حالة الطوارئ.....
149	الفرع الثاني: حالة النزاع المسلح.....
162-149	أولاً: حرية الأفراد في ممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
173-162	ثانياً: الحماية المقررة لأماكن العبادة كضمانة لممارسة الشعائر الدينية زمن النزاعات المسلحة.....
178-175	خاتمة.....
192-180	قائمة المراجع.....
196-194	الفهرس.....

ملخص:

إن الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية من أهم حقوق الإنسان لارتباطه بالناحية الروحية للفرد. و قد لعبت قواعد الشريعة الإسلامية و القانون الدولي لحقوق الإنسان، وكذا القانون الدولي الإنساني دورا هاما في إرساء هذا الحق و حمايته وتعزيزه، غير أنه كون هذا الحق مقيد بضوابط معينة يجعله أمرا لا يخلو من إشكالات فيما يتعلق بتطبيقها ، خاصة إذا علمنا أن الضوابط المفروضة على ممارسته جاءت في مختلف الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وكذا في معظم الدساتير الوطنية عبارة عن مفاهيم عامة، غير محددة، فضفاضة و مرنة - كمصطلح النظام العام و الآداب العامة - ، وهو ما يسهل على الدولة انتهاك هذا الحق ، بحجة الحفاظ على نظامها العام و سلامة كيائها ، فتتوسع بذلك في معنى هذه الضوابط ، مما قد يشكل انتهاكا لهذا الحق . كما يمكن التضييق على ممارسة هذا الحق في الظروف الاستثنائية، سواء في حالة الطوارئ أم في حالة النزاع المسلح، فبالنسبة لحالة الطوارئ التي يحكمها القانون الدولي لحقوق الإنسان قد تقع انتهاكات واسعة لهذا الحق من خلال الإجراءات الاستثنائية التي تتخذها الدول و التي تصل إلى حد التجاوزات التي تجد في الظرف الأمني مبررا ، وفي الحالة الاستثنائية ملجأ . أما في حالة النزاع المسلح، فإنه على الرغم من أن قواعد القانون الدولي الإنساني تحمي هذا الحق إلا ان بعض الدول تقوم بانتهاك هذه القواعد وذلك فضلا عن القصور الذي تتضمنه هاته القواعد والذي بات من الضروري مراجعته لضمان ممارسة هذا الحق و حمايته من الانتهاك. و السؤال المطروح هو إذا : ما هو الحد الفاصل بين تنظيم الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية و انتهاكه أو تضييقه؟

Résumé :

Le droit à la liberté de la pratique religieuse est l'un des droits les plus importants de l'homme, vu sa relation avec le coté spirituel de la personne. Les règles de la charia islamique, du droit international des droits de l'homme et du droit international humanitaire, ont joué leur rôle dans la mise en œuvre de ce droit, son renforcement et son protection. Ce pendant, le droit à la liberté de la pratique religieuse, n'est pas absolu, d'où les limites imposées par les constitutions et les conventions internationales.

Ces limites prennent souvent la forme de notions générales, élastiques, voir larges, ce qui permet aux Etats la restriction ou même la violation dudit droit.

Ce péril s'exacerbe en temps de conflit armé ou d'Etat d'urgence, sous prétexte de mesures sécuritaires ou de la sauvegarde de l'Etat.

La question primordiale qui se pose, alors, est la suivante : qu'elle est la limite entre l'organisation de la pratique religieuse et sa violation ou restriction ?