

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم القانون العام

حقوق الأقليات الدينية في ضوء قواعد القانون الدولي

وأحكام الشريعة الإسلامية

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام

تحت إشراف:

إعداد الطالبة:

الأستاذ الدكتور بن طيفور نصر الدين

بلعيش فاطمة

### لجنة المناقشة

|              |                        |                      |                         |
|--------------|------------------------|----------------------|-------------------------|
| رئيسا        | جامعة تلمسان           | أستاذ التعليم العالي | أ.د/بن سهلة ثاني بن علي |
| مشرفا ومقررا | جامعة تلمسان           | أستاذ التعليم العالي | أ.د/بن طيفور نصر الدين  |
| مناقشا       | المركز الجامعي النعامة | أستاذ التعليم العالي | أ.د/خلواتي صحراوي       |
| مناقشا       | جامعة تيارت            | أستاذ التعليم العالي | أ.د/عليان بوزيان        |
| مناقشا       | جامعة عين تيموشنت      | أستاذ التعليم العالي | أ.د/تروزين بلقاسم       |

الموسم الجامعي: 2021/2020



جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قسم القانون العام

حقوق الأقليات الدينية في ضوء قواعد القانون الدولي

وأحكام الشريعة الإسلامية

رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون العام

تحت إشراف:

إعداد الطالبة:

الأستاذ الدكتور بن طيفور نصر الدين

بلعيش فاطمة

### لجنة المناقشة

|              |                        |                      |                         |
|--------------|------------------------|----------------------|-------------------------|
| رئيسا        | جامعة تلمسان           | أستاذ التعليم العالي | أ.د/بن سهلة ثاني بن علي |
| مشرفا ومقررا | جامعة تلمسان           | أستاذ التعليم العالي | أ.د/بن طيفور نصر الدين  |
| مناقشا       | المركز الجامعي النعامة | أستاذ التعليم العالي | أ.د/خلواتي صحراوي       |
| مناقشا       | جامعة تيارت            | أستاذ التعليم العالي | أ.د/عليان بوزيان        |
| مناقشا       | جامعة عين تيموشنت      | أستاذ التعليم العالي | أ.د/تروزين بلقاسم       |

الموسم الجامعي: 2021/2020

## شكر وتقدير

بسم الله والحمد لله، ثم الصلاة على خير خلق الله محمد بن عبد الله،  
الحمد لله والشكر لله الذي وفقني وحده لإتمام هذا العمل، فله الحمد أولاً  
وآخراً، ظاهراً وباطناً. أما بعد،  
أتقدم بأسمى عبارات التقدير والشكر والعرفان لأستاذي المشرف،  
الأستاذ الدكتور بن طيفور نصر الدين الذي قبل الإشراف على هذا العمل؛  
وكان خير معين وخير مرشد وخير مشجع، فجزاه الله كل خير.  
كما أتوجه بالشكر الجزيل للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على  
جهدهم في قراءة ومناقشة هذه الرسالة وتصويبها.  
وشكراً لكل من ساعدني من قريب أو بعيد.

فاطمة بلعيش

## إهداء

إلى من علماني حب الله ورسوله،  
إلى رمزي التضحية والعطاء،  
إلى والديّ الكريمين، حبا وتقديرا وعرفانا؛  
إلى زوجي الفاضل، الدكتور عيساوي عبد النور، تسليما بفضلته، وجميل  
صنعه، وما له من أثر في إتمام هذا البحث.  
إلى أجمل ما وهبني الله، بناتي: شيماء، عفاف وسارة؛  
إلى الذين تقاسمت معهم حلو الحياة ومرها، إخوتي حفظهم الله جميعا؛ وأخص  
بالذكر أختي العزيزة، وعائلتها.  
إلى عائلتي الثانية، عائلة عيساوي فردا فردا، صغيرا وكبيرا؛  
إلى كل من عرفني وعرفته، وإلى الأسرة الجامعية في الجزائر الأبية.

فاطمة بلعيش

# قائمة أهم المختصرات

أولاً: باللغة العربية

ص ص  
صفحة

ج ج  
جزء

ط ط  
طبعة

د.ط د.ط  
دون طبعة

د.ت.ن د.ت.ن  
دون تاريخ النشر

ثانياً: باللغة الأجنبية

p. page

op. cit Ouvrage précite

Art Article

N° Numéro

مقدمة

احتل الحديث عن حقوق الإنسان وحرياته، ولم يزل يحتل مكانة عالية في الواقع الاجتماعي والقانوني، لأنه يمس خصوصيات الإنسان التي بدونها لا يمكن إصباح الوصف الإنساني عليه، هذا الإنسان الذي تتمايز صفاته، بحيث لكل فرد ما يميزه عن غيره؛ مما يقتضي مراعاة حق كل إنسان في أن يحيى حياته في إطار خصوصياته ولا يفرض عليه نمط معين.

وثبت في الواقع، أن التمايز ليس مقتصرا على الأفراد فقط، بل إن الأمم أيضا تتمايز عن بعضها، وفي المجتمع الواحد قد تظهر بعض الفئات التي تتميز عن غيرها إما في اللغة أو الدين أو شيء آخر، رغم أنه من المتفق عليه أن الوضع المثالي المفترض لنشوء أية دولة هو اتحاد رعاياها بصفة عامة في عديد الأمور المشتركة، كاتحادهم من ناحية الأصل، اللغة والدين...، ومع هذا الإتحاد فإن احتمالية الإستقرار والإنسجام تتزايد، إلا أن وضعا كهذا نادر التحقق. فالواقع يظهر تفاوت أبناء الشعب الواحد في جميع أو أغلب النواحي المشار إليها، وبالتالي ستبقى فئة أو فئات متميزة في صفات معينة عما تتميز به غالبية الشعب.

وإذا كان من المسلم به أن المجتمعات المتعددة الطوائف ينبغي أن تحفظ لكل طائفة حقوقها وتراعي خصوصياتها باعتبار ألا طائفة تشكل أغلبية ولا طائفة تمثل لوحدها ذلك المجتمع الذي توجد فيه، فإنه أحيانا قد توجد فئة معينة تتميز عن البقية وتشكل في الوقت ذاته أقلية.

وإن من الأقليات التي وجدت منذ القدم في المجتمعات: الأقليات الدينية، وهي نوع من أنواع الأقليات تتميز عن بقية أفراد مجتمعها أو الجماعات الأخرى بعنصر الدين،



حيث يشكل هذا الأخير المصدر الرئيسي الذي تتصف به، والأمثلة عن هذا النوع من الأقليات كثيرة، مثل الأقلية المسلمة في أوروبا، الأقلية المسلمة في الصين، الأقلية المسيحية واليهودية في الدول العربية، وغيرها.

إن التباين بين الأقلية والأغلبية في الدولة الواحدة كثيرا ما يؤدي إلى انقسام شعب الدولة الواحدة إلى طوائف أو جماعات سكانية متباينة، وينتج عنه ما اصطلح على تسميته مشكلة الأقليات. ذلك أن الأصل هو وجوب معاملة أفراد الأقلية بذات الطريقة التي تعامل بها الأغلبية، فيكون لأفرادها التمتع بذات الحقوق دونما تمييز بسبب الأصل أو الدين أو اللغة أو اللون، لكن هذا قد لا يحدث بسبب أن الأغلبية تسيطر على الحكم وتهتمش الأقلية.

في العهد الروماني كان هناك اختلاف في طبيعة المسيح بين الكنيسة الشرقية في مصر والغربية في القسطنطينية، مما أدى بالرومان إلى منع المصريين من ممارسة شعائرهم الدينية، وتعرض الكثير منهم للتعذيب خاصة في عهد الإمبراطور دقلديانوس. فقد اعتقد الرومان أن الكوارث التي تحل بهم راجعة إلى عدم احترام المصريين لصور الأباطرة وعدم الإيمان بمذهبهم الديني.

أما الإغريق فاحترموا المصريين، فتركوهم وما يدينون، بل اعتنق الكثير منهم الديانة المصرية، وعبدوا آلهة المصريين.

وتدل الحقائق التاريخية أن المجتمع الإسلامي لم يتجرد بنيانه الإجتماعي وتركيبه البشري في أي عصر من العصور أو إقليم من أقاليمه عن وجود غير المسلمين بأرضه وإنصوائهم تحت رايته.

وإذا كان هذا الوجود أمراً واقعاً وحقيقة ثابتة، فإن الشريعة الإسلامية لم تغفل عن تنظيم علاقات غير المسلمين بالمسلمين وعلاقاتهم بالدولة نفسها، ووضعت القواعد والنظم الكفيلة بتحقيق المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحقوق والواجبات. وكان يصطلح على غير المسلمين في المجتمع الإسلامي بأهل الذمة، حيث كانوا مجبرين على دفع الجزية نظير الحماية التي يتمتعون بها، لقوله تعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"<sup>1</sup>.

وأسس الرسول محمد صلى الله عليه وسلم الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، ورغم اتساع رقعة الإسلام وتعاضم قوة الدولة الإسلامية فيما بعد، إلا أنه صلى الله عليه وسلم أبقى على اليهود داخل المدينة يعيشون جنبا إلى جنب مع المسلمين رغم أنهم أقلية، بل وإن إجلأؤهم من المدينة بعد ذلك لم يكن لأسباب دينية وإنما بسبب نقضهم للعهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما في أوروبا، فقد ظهرت مسألة الأقليات في العصور الوسطى، ولأن أبناء الأقليات كان ينظر إليهم كمصدر تهديد للملوك والرهبان فقد تعرضوا لحملة الإبادة والتهجير بعد أن وصفهم البابا عام 1520 بالكافرين بالمسيحية، وفي هذا الصدد تعرض أنصار المذهب البروتستانتي في فرنسا إلى مذبحه بأوامر من الملك شارل التاسع ووالدته كاترين دي ميديشي؛ وكذلك فعل مثلها ملك إسبانيا فيليب الثاني.

1- سورة التوبة، الآية 29.

ومن جهة أخرى، ظهر في الدولة العثمانية عدد من التنظيمات إعتنت بشؤون الأقليات الدينية الموجودة في إقليم الدولة، كان أهمها نظام الملة<sup>1</sup>، هذا النظام كان يتيح قدرًا من الإستقلال الذاتي والتمتع بجملة من الحقوق الثقافية والدينية للطوائف الدينية غير المسلمة من قبيل المسيحيين واليهود، وغيرهم.

وبدأ الإهتمام بحقوق الأقليات مع إعلان الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية، حيث أعلنت الثورتان في أواخر القرن الثامن عشر حرية ممارسة العقيدة بوصفها حقا أساسيا، واعترف مؤتمر فيينا سنة 1815 إلى حد ما بحقوق الأقليات، وكذلك فعلت معاهدة برلين سنة 1887 حيث اعترفت ببعض الحقوق الخاصة لطائفة جبل آثوس الدينية.

وفي سنة 1919، بموجب معاهدة فرساي "لتعزيز التعاون الدولي، وتحقيق السلام والأمن"، أنشأت عصبة الأمم، حيث وضعت هذه الأخيرة نظاما دوليا لحماية الأقليات الدينية، غير أن الظروف التي رافقت إنشاء هذه المنظمة جعلت النظام المقرر ضعيف ولا يرقى لمستوى تطلعات المجتمع الدولي، حيث فرض تطبيقه على الدول المنهزمة في الحرب العالمية الأولى.

---

1- وهو تنظيم يعنى بشؤون غير المسلمين في الدولة، وذلك بمنحهم حق الإستقلال بانتخاب رؤوسهم الدينيين، وحق ممارسة شؤونهم الخاصة في التعليم والقضاء (الجنائي والمدني)، تحت إشراف هؤلاء الرؤساء الدينيين، وكانت كل مجموعة من غير المسلمين تمثل طائفة مستقلة يتحدد وضعها، ووضع المنتسبين إليها وفقا لانتسابهم الديني، وقد منحتهم الدولة الإسلامية إبان الدولة العثمانية حقهم في الإستقلال بشؤونهم الخاصة، وإدارتها وفقا لقوانينهم وأعرافهم، لكن محمد الفاتح هو الذي جعل من مؤسسة الملة جزءا من بنية الدولة ووضع القواعد والتفاصيل المنظمة لها بشكل لم يحدث من قبل في الممارسة الإسلامية، انظر حول نظام الملة في الدولة العثمانية، كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الفترة الإسلامية ( من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية)، مكتبة مدبولي، مصر، 2002، ص321 وما بعدها.

وخلال القرن الماضي وما شهده من أحداث دامية بسبب الحروب العالمية وغيرها، ظهرت دعوات من عدد من الدول الغربية لإظهار مبادئ السلام العالمي، وعلى إثر ذلك ظهرت هيئة الأمم المتحدة. وتطورت أعمال هذه المنظمة، وتفرّع عنها عدد من المنظمات الرافعة لشعار حقوق الإنسان، مصدرها العديد من الإعلانات والقرارات التي تخص الدول والشعوب.

وعند إنشاء الأمم المتحدة عام 1945 قامت تدريجياً بوضع عدد من القواعد والإجراءات والآليات المتعلقة بالأقليات، كان في مقدمتها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان<sup>1</sup>.

كما تم اعتماد معاهدات هامة على مستوى الأمم المتحدة تعنى بحقوق الأقليات، منها اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها<sup>2</sup> لعام 1948، حين حظرت هذه الأخيرة تدمير أي جماعة دينية.

واعتمدت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونيسكو) اتفاقية مناهضة التمييز في التعليم<sup>3</sup>، والتي تعترف بحق أعضاء جماعة الأقليات في الإضطلاع بأنشطتهم التعليمية الخاصة بما في ذلك إنشاء مدارسهم الخاصة والتدريس بلغتهم.

هذا إضافة إلى اعتماد الإتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري<sup>1</sup>. وكذلك صدر العهدان الدوليان للحقوق المدنية والسياسية والإقتصادية

---

1- اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية للأمم المتحدة 217 الف(د-3) المؤرخ في 10 ديسمبر 1948.  
 2- اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق أو الإنضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 260(د-3) المؤرخ في 9 ديسمبر 1948 ، تاريخ بدأ النفاذ 12 يناير 1951.  
 3- اتفاقية مكافحة التمييز في مجال التعليم، اعتمدها المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، في 14 ديسمبر 1960، تاريخ بدأ النفاذ 22 ماي 1962.

والإجتماعية والثقافية<sup>2</sup>، أين تم النص لأول مرة على حق خاص بالأقليات، بموجب المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

وعلاوة على ما سبق من حقوق مقررة لصالح الأقليات الدينية، اعتمدت الأمم المتحدة إعلاناً بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981<sup>3</sup>.

إنّ هذا التدرج في وضع النصوص القانونية الخاصة بحقوق الأقليات يعكس فعلاً عجز المجتمع الدولي حيال هذه القضية، وهو ما عبرت عنه الجمعية العامة للأمم المتحدة صراحة في أحد قراراتها، حيث أوضحت بقرارها رقم 217 الصادر في نفس يوم صدور الإعلان العالمي بأن الجمعية العامة لا يمكنها أن تكون لا مبالية اتجاه مصير الأقليات، إلاّ أنّه من الصعب على الجمعية العامة أن تعتمد حلاً موحداً لهذه المسألة المعقدة والدقيقة والتي تنجم عن أوضاع خاصة بكل دولة تطرح فيها هذه القضية.

- 
- 1- اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2106 ألف (د-20) المؤرخ في 21 ديسمبر 1965 ، تاريخ بدأ النفاذ: 4 يناير 1969.
  - 2- العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2200 ألف (د- 21) المؤرخ في 16 ديسمبر 1966، تاريخ بدأ النفاذ: 23 مارس 1976.
  - العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2200 ألف(د-21) في 16 ديسمبر 1966، تاريخ بدأ النفاذ: 03 يناير 1976.
  - 3- اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 36/55 المؤرخ في 25 نوفمبر 1981، منشور بموقع الأمم المتحدة - مفوضية حقوق الإنسان، مكتب المفوض السامي - على الرابط: <https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/ReligionOrBelief.aspx>، اطلع عليه بتاريخ 2020/05/26. على الساعة 15:37.

وعليه فإن جهود الأمم المتحدة لتعزيز حقوق الأقليات لم تكلل بالنجاح إلى غاية سنة 1992 عندما اعتمدت الجمعية العامة نص إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، أو أقليات دينية ولغوية<sup>1</sup>. ويعد هذا الإعلان الصك الوحيد الذي تناول الحقوق الخاصة بالأقليات في وثيقة منفصلة. هذا وإن الإعلان قد سكت عن تعريف مصطلح (أقلية) متجاوزاً ذلك إلى تأكيد أهمية الحفاظ على حقوق الأقليات ومساواتها مع الأغلبية.

ومن جهته المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب<sup>2</sup>، أكد أيضا على "عدم التمييز القائم على الدين" بوصفه مبدأ أساسيا من مبادئ حقوق الإنسان.

واليوم، تعد حقوق الإنسان من أكثر المجالات التي تستقطب الإهتمام في العلاقات الدولية، ومن ذلك فإنه بعد أن كان البحث ينصب بأكمله حول الدول وما لها من حقوق وما عليها من إلتزامات، أصبح الإنسان في حد ذاته مجالا للدراسة بالنسبة للحقوق التي يجب أن يتمتع بها كحق الحياة، وحرية التفكير والعقيدة.

إنّ هذا الإهتمام بحقوق الإنسان في القوانين الدولية المعاصرة، يظهر في كثرة الإتفاقيات الدولية حول هذا الموضوع، والتشريعات الداخلية المواكبة لها.

---

1- إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 47/135 المؤرخ في: 18 ديسمبر 1992.

2- انظر، تقرير المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب، وما يتصل بذلك من تعصب، المنعقد في ديربان بجنوب افريقيا من 31 أوت إلى 08 سبتمبر 2001، وفقا لقرار الجمعية العامة 111/52 المؤرخ في 12 ديسمبر 1997. وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/CONF.189/12 ؛ منشور باللغة العربية في الموقع الإلكتروني الرسمي للأمم المتحدة.

وهذا الإهتمام الدولي فيه دلالة قاطعة على مقدار استناد العلاقات الدولية على الإنسان كمحور لها، ويخرجها بذلك من النطاق الضيق الذي يحكم علاقات الدول فيما بينها ليشمل ما تتضمنه أو ما يجب أن تتضمنه هذه العلاقات من الإهتمام بالإنسان الذي هو أساس كل مجتمع.

ويعدّ تعدد الأديان حقيقة واقعة في المجتمعات الأوروبية، فالمشهد الديني الآن يتألف من مجموعات متنوعة، غالبا ما تكوّن أقلية. ومع ذلك، فإن المكان الذي يمكن أن تأخذه هذه المجموعات في الفضاء العام لا يزال موضع نقاش. فأوروبا مثلا شهدت نقاشا حادا حول بعض المسائل الدينية التي تهم فئة المسلمين بالخصوص مثل بناء المآذن، والختان والملابس المميزة والتي اصطلح عليها بالرموز الدينية.

وقد حاولت بعض الدول التغلب على مشكلة الأقليات الدينية الموجودة على أراضيها عن طريق محاولة إلغاء حقوقها والقضاء عليها، باتباع وسيلة التهميش، والتمييز وعدم الاعتراف بلغاتها وثقافتها، بل وصل الأمر إلى حد النفي والتهجير والإبادة الجماعية، ولعل ما يحدث حاليا في بورما بالنسبة لأقلية الروهينجا أفضل دليل على ذلك.

تأت أهمية موضوع حقوق الأقليات الدينية بالموازاة مع مظاهر الإضطهاد الذي تتعرض له هذه المجموعات في واقع الممارسة، أين تعاني التهميش السياسي: من حرمان من حق المشاركة في إدارة شؤون الدولة، وشغل الوظائف العامة، وإبعاد من الترشح وحتى الإنتخابات.

أما التمييز العنصري، فيعد الصفة الملازمة للأقليات الدينية، حيث تفتقد إلى احترام ذاتيتها ومعتقداتها ومقدساتها، وتُحرم من الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية، بل يصل الأمر إلى حد التعدي على أقدس وأقدم حق في الوجود وهو الحق في الحياة.

وهذا الواقع يدفعني للتساؤل عن نوعية الحقوق الممنوحة في إطار الصكوك الدولية، وهل أن مشكلة الأقليات الدينية هي في ضعف القواعد المقررة، أم المشكل هو مشكل عدم التزام الدول بالتطبيق، نظرا لعدم فعالية الجزاء.

إنه رغم التطور الذي عرفه المجتمع الدولي في مجال وضع قواعد قانونية ضامنة لحقوق الأقليات عموما والدينية خصوصا، وفي ظل استمرار معاناة الأقليات في الكثير من الدول، وبالنظر إلى الانتقادات الموجهة للشريعة الإسلامية بالنسبة للأقليات يحق التساؤل عن مدى فعالية القواعد المقررة لحقوق الأقليات الدينية، وهل هناك توافق بين ما قرره الشريعة الإسلامية من حقوق للأقليات الدينية وبين ما قرره قواعد القانون الدولي؟

لأبد من الإشارة هنا إلى أن موضوع حقوق الأقليات قد حظي بالإهتمام من قبل العديد من الباحثين، ومن الدراسات الحديثة التي وقفت عليها أذكر: رسالة دكتوراه لصلاح سعيد ابراهيم الديب بعنوان حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام المعاصر، بكلية الحقوق، جامعة القاهرة سنة 1996، و مذكرة ماجستير لفهد محمد علي المسعود بعنوان حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية و حمايتها الجزائية و تطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، بكلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، بالمملكة العربية السعودية سنة 2003؛ وكذلك مذكرة ماجستير للطاهر بن أحمد بعنوان حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي



الإنساني، بكلية العلوم الإجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، سنة 2010، ودراسات أخرى لا يتسع المقام لذكرها كاملة.

غير أن ما يميز هذه الدراسة عما سبقها هو كونها لا تتطرق لحماية الأقليات مباشرة وإنما تبحث الحقوق المقررة للأقليات، ثم أنها تختص بالأقليات الدينية دون سواها، وفضلا عن كل ذلك تدرس هذه الحقوق وفق نظامين مختلفين، نظام القانون الدولي ونظام الشريعة الإسلامية.

وللإحاطة بالموضوع سأعتمد المنهج الوصفي من أجل سرد الحقوق المدرجة في ثنايا الصكوك الدولية والشريعة الإسلامية، وكذلك سأتبع المنهج التحليلي وذلك للتعليق على ما جاءت به الإتفاقيات والإعلانات العالمية المتضمنة لنصوص لها علاقة بالبحث، وكذا ما جاءت به النصوص الشرعية، هذا إضافة إلى التقارير الدولية والآراء الفقهية التي قيلت في الموضوع.

أما المنهج التاريخي فسأعتمده لنتبع تطور الحقوق عبر التاريخ، ويبقى المنهج المقارن كأهم منهج سأعتمده للمقارنة بين النظامين: القانون الدولي وأحكام الشريعة الإسلامية.

فمن خلال هذه المناهج سأحاول البحث عن إجابة للإشكالية المطروحة أعلاه، وذلك من خلال بابين، يسبقهما فصل تمهيدي يتناول مختلف التعريفات المرتبطة بالأقليات.

الباب الأول: الحقوق الفردية للأقليات الدينية

الباب الثاني: الحقوق الجماعية للأقليات الدينية

الفصل التمهيدي

مفهوم الأقليات

الدينية

أهدف من خلال هذا الفصل إلى تحديد المقصود بالأقلية الدينية وهذا ببيان التطور التاريخي لهذه الظاهرة، وموقف المجتمع الدولي منها، حيث أوضح مدى تعاطي الدول مع مشكلة الأقليات الدينية عبر التاريخ، كما أفق على تحديد ماهية الأقلية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، وكذا تعريف الدين، وأنواع الديانات الموجودة على الساحة الدولية، نظرا لعلاقتها المباشرة بالأقلية الدينية، إضافة إلى أن الدين يثير هو الآخر إشكالات عديدة من حيث الدين المعتدّ به لتشكيل الأقلية الدينية، نظرا لاختلاف الديانات بين السماوية وغير السماوية، ولهذا سأتطرق لموقف كل من الشريعة الإسلامية والقانون الدولي بهذا الخصوص، ثم الموازنة بين كلا الموقفين وهذا في إطار مبحثين أتناول في الأول ضبط مفهوم الأقلية، وفي المبحث الثاني: مفهوم الدين.

### المبحث الأول: ضبط مفهوم الأقلية

إن المنتبِع لمختلف الدراسات القانونية سواء كانت دراسات اختصت بالقواعد القانونية الداخلية أو الدولية، يجد أن الفقهاء لم يولوا على الإطلاق اهتماما بتحديد مفهوم الأقليات الدينية، حيث اكتفت الدراسات ببيان مفهوم الأقليات عموما وتحديد أنواعها بصورة مجملّة وغير مفصّلة، لا تتم عن كنه وتحديد دقيق لهذه الأنواع عموما، وعلى الأقليات الدينية على وجه الخصوص، هذا مع الإشارة إلى أن مفهوم الأقليات قد ثار حوله جدل كبير، سواء على مستوى الفقه الدولي أو على مستوى الهيئات العالمية الدولية التي أسندت إليها مهمة تحديد هذا المصطلح.

ويرجع سبب عدم تحديد مفهوم الأقلية والجدل الكبير الذي ثار حوله إلى تعدد زوايا النظر إلى هذا المصطلح، حيث يمكن النظر إليه من وجهة سياسية، أو اجتماعية،

أو قانونية<sup>1</sup>، ذلك أن مفهوم الأقلية ليس مفهوماً حقوقياً أو بالأحرى قانونياً بحتاً، وإنما هو مفهوم سوسولوجي سياسي معقد، ومن جهة أخرى من النادر أن تجد دولة جميع أفرادها متجانسون من حيث الجنس، أو الدين أو اللغة، تجانسا تاماً. لذلك تحاول كل دولة أن يكون هناك تعريف ينأى بها بعيداً عن القول بوجود أقليات بها، أي تسعى جاهدة ألا يكون هناك تحديد ينطبق على الجماعات الموجودة بها، وبالتالي تدعي عدم وجود أقليات بها بناء على معايير تضعها الدول نفسها<sup>2</sup>.

إن قبول الدول بتعريف معين قد يؤدي في حال إقرارها له إلى انطباقه على الأقليات الموجودة لديها، فمثلاً ترفض فرنسا فكرة حقوق الأقليات، والإعتراف بوجود مجموعات من الأقليات فوق الأراضي الفرنسية، فهي ترى أن ذلك لا يتوافق مع الدستور الفرنسي ومبادئ الجمهورية الفرنسية، وكذلك ترفض اليونان، وبولندا- والتي يمثل الأوكرانيون والألمان لديها أكبر الأقليات عدداً- الإعتراف بوجود أقليات في بلديهما<sup>3</sup>.

بيد أنه ورغم هذه الصعوبات، وعدم وجود تعريف للأقلية، فإنه طبقاً لما جاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، تتعهد الدول الأطراف فيه بتقديم تقارير عن التقدم الذي أحرزته في تطبيق أحكام العهد، وهنا نخص بالذكر ما جاء في نص المادة 27 التي تتناول حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات، ومن ثم يلزم تحديد ماهية هذه الأقليات التي ينبغي أن تشملها هذه التقارير.

1- السيد محمد جبر، المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشرعية الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2005، ص 72.

2- مني يوخنا ياقو، الأقليات القومية في القانون الدولي العام، دار الكتب القانونية، القاهرة، مصر، 2010، ص 128.

3- أنظر: تقرير الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت عنوان: تقرير حماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، بما في ذلك الحق في التنمية، وثيقة الأمم المتحدة رقم: 2007/A/HRC/7/23/AD/2، ص 3.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن غياب تعريف مقبول عموماً للأقلية ليس ظاهرة فريدة أو منعزلة في القانون الدولي العام، ولا يعدّ سبباً لحرمان الأقليات من حقوقها، فهناك حالات مشابهة تماماً لحالة الأقليات، فمصطلح الشعب، إلى غاية الاعتراف بالحق في تقرير مصير الشعوب المستعمرة ليس له تعريف جامع مانع في القانون الدولي، لكن هذا لم يمنع المنتفعين بهذا الحق من التمتع به وممارسته.

ولقد شهد الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية تطوراً ملحوظاً (المطلب الأول)، وصاحب هذا التطور إشكالية تحديد مفهوم الأقلية في القانون الدولي (المطلب الثاني) أما التشريع الإسلامي فكان متميزاً في تعريف الأقليات (المطلب الثالث).

### المطلب الأول: تطور الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية

لم يعط القانون الدولي أهمية كبيرة لفكرة حماية الأقليات الدينية كنظرية متكاملة تفرض نفسها على الصعيد الدولي، وذلك لصعوبات كان أهمها: صعوبة تحديد مفهوم الأقلية، إضافة إلى أن القانون الدولي كان يعتبر إلى وقت قريب أن تنظيم العلاقات بين الدول ومواطنيها من الشؤون التي تندرج في إطار الإختصاص الداخلي للدولة<sup>1</sup>.

وفي المقابل، ما كان يحصل للأقليات الدينية من اضطهاد وخصوصاً في أوروبا، أفضى إلى نوع من الإلتزام في ضرورة فرض قواعد قانونية على الدول لمعالجة مسألة حقوق الأقليات، ومن هنا شهدت المحاولات الدولية لحماية حقوق الأقليات مراحل متعددة. ترجع جذور تلك المحاولات إلى الحروب الدينية المسلحة التي اندلعت في أوروبا خلال

1- محمد سامي عبد الحميد، أصول القانون العام، الجزء الأول، الجماعة الدولية، الطبعة الثالثة، الدار الجامعية الجديدة، مصر، دون تاريخ نشر، ص 115.

القرنين 16 و17م، وقيام الكاثوليك بارتكاب الجرائم والمذابح ضد البروتستانت والتي أودت بأرواح الآلاف منهم<sup>1</sup>.

وقد أسفرت تلك المحاولات عن إبرام العديد من الإتفاقيات التي تنص على حقوق الأقليات الدينية في أوربا، ومن ثم إعلان حرية العقيدة الدينية، غير أن الإعتراف بهذه الحقوق لم يعرف منهجية منظمة إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، بإنشاء عصبة الأمم<sup>2</sup>.

وعندما خرجت هيئة الأمم المتحدة إلى حيز الوجود بعد الحرب العالمية الثانية، لم ينص ميثاقها على حقوق معينة للأقليات الدينية، وإن أورد بعض النصوص التي تتعلق بحماية حقوق الإنسان وحياته الأساسية<sup>3</sup>.

وعليه، فمسألة الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية مرت بمراحل ثلاث هي: مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى (الفرع الأول)، ومرحلة ما بين الحربين (الفرع الثاني)، ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية (الفرع الثالث).

1- حسام محمد أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، دار النهضة العربية، مصر، 1997، ص23.

2- راجع لمزيد من التفصيل: ناصر أحمد بخيت السيد، الحماية الدولية لحرية اعتناق الديان وممارسة شعائرها، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، مصر، 2012، ص 119 وما بعدها.

3- السيد إبراهيم السيد الحمراوي، الحماية القانونية للأقليات في آسيا، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة بنها، مصر، 2010، ص 40.

## الفرع الأول: الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية قبل الحرب العالمية الأولى

تبدأ هذه المرحلة من القرن الثالث عشر ميلادي وتستمر حتى قيام الحرب العالمية الأولى عام 1914، وقد اتسمت هذه المرحلة بأن الحماية الدولية لحقوق الأقليات كانت ذات صبغة دينية في المقام الأول، لأن الأقليات الدينية تعدّ في الأصل السبب التاريخي في بسط الحماية على باقي الأقليات خاصة وحقوق الإنسان عامة، وبالتالي حظيت الأقليات الدينية بأولى مراحل الحماية الدولية للأقليات<sup>1</sup>.

وقد ظهر الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية في صورة عدد من الإتفاقيات الثنائية المبرمة بين الدول الأوروبية وبعض الإمبراطوريات، وعلى وجه الخصوص الإمبراطورية العثمانية، وهذا بغرض حماية الأقليات المسيحية الموجودة فيها، ذلك أن الإمبراطورية العثمانية كانت تسيطر منذ نهاية القرن 17 وحتى منتصف القرن 18 الميلادي على معظم أوروبا وخاصة دول أوروبا الشرقية، ومن ثم حاولت الدول الأوروبية وضع حدود لمعاملة المسيحيين في فترة النفوذ الإسلامي المتزايد، هذا إضافة إلى ظهور حركة الإصلاح الديني في أوروبا منذ القرن 16م والصراع الطويل بين البروتستانت والكاثوليك<sup>2</sup>.

1- يشير سالم برقوق إلى أن الأستاذ Hurst Hannum أعد مقالا في هذا الشأن سنة 1991 ربط فيه تاريخ الأقليات بتاريخ الصراعات الدينية في أوروبا، قال فيه: "كان الدين الخاصية الأساسية المفرقة للمجموعات البشرية إلى غاية القرن 18 على الأقل، فكانت القواعد الخاصة بحماية الأقليات مهتمة بما يمكن أن يسمى الحرية الدينية فقط"، أنظر: سالم برقوق، (الأقليات المسلمة وآليات حمايتها)، مجلة دراسات إستراتيجية، العدد 10، دار الخلدونية، الجزائر، 2006، ص13.

2- خالد حسين العنزي، حماية الأقليات في القانون الدولي العام مع التطبيق على حماية الأقليات في كوسوفو والعراق، رسالة دكتوراه في القانون، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2004، ص.ص.128.129.

وكننتيجة لما تقدم شهد القرنان 17 و 18م جملة من المعاهدات لصالح حماية الأقليات الدينية، وقد أكدت هذه المعاهدات على أهمية التسامح الديني، وضمنت لأعضاء الأقلية الحق في إظهار دينهم بحرية وبدون خوف، كما وضمت لهم حرية ممارسة الشعائر الدينية<sup>1</sup>.

ومن بين هذه المعاهدات نذكر ما يلي:

- ظهرت حركة الإصلاح الديني في النصف الأول من القرن السادس عشر ميلادي، حيث استهدفت الإصلاح والتحرر الاجتماعي من الإقطاع وتحكم الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، والتي أسفرت عن ظهور مذهب مسيحي جديد عرف بمذهب البروتستانتية، والذي كان بمثابة انتصار للحرية الفكرية لأنه كان يرمي إلى الحد من طغيان الكنيسة وإصلاحها، ويؤمن بالحريات، ويسعى للتخلص من الأفكار الرجعية والتي تمثلت في بدع وخرافات مختلفة، أبرزها بدعة صكوك الغفران التي شجعها الباباوات من خلال رجال الدين، والتي كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى استياء جميع المصلحين الدينيين من الكنيسة، ومن أكثرهم شهرة مارتن لوثر.

وعلى الرغم من أن حركة الإصلاح الديني أخذت طابعا دينيا في بداية الأمر، إلا أنها سرعان ما أثرت في الفكر والسياسة على حد سواء، إذ أنها لم تكتف بإحداث انقلاب مذهبي فقط، بل إنها أوجدت أيضا انقلابا سياسيا واجتماعيا على الإيديولوجيات السياسية القائمة، وبروز مسألة الحريات السياسية والدينية، أنظر: أمين فرج شريف، المواطنة ودورها في تكامل المجتمعات التعددية، دار الكتب القانونية، ودار شتات للنشر، مصر، 2012، ص.ص 53-54، راجع لمزيد من التفصيل: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، من الدولة المدنية إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985، ص.ص 493-543. و كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أربيل، العراق، 2002، ص.ص 62-71.

ولمزيد من التفصيل، راجع أيضا: سعدى الخطيب، حرية المعتقد وأحكامها التشريعية وأحوالها التطبيقية وأهميتها في حوار الأديان، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2011، ص 30.

1- وائل أحمد علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، مصر، 1994، ص38.

- الشعائر الدينية هي عبارة عن مجموعة من الممارسات الفعلية أو القولية التي يؤديها أصحاب الملل الدينية بغية التقرب من الذي يؤمنون به ويعتقدون فيه، لذا فهي وثيقة الارتباط بالشعور الديني كونها تابعة منه و مترجمة لأبعاده، راجع لمزيد من التفصيل: عمار تركي السعدون الحسيني، الجرائم الماسة بالشعور الديني، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2013، ص35.



- ✓ معاهدة وستفاليا بتاريخ: 1648/10/24م والتي أقرت حقوقا دينية للبروتستانت في ألمانيا<sup>1</sup>.
- ✓ معاهدة فيينا بين النمسا وهولندا المبرمة في: 1815/05/31 والتي نصت على حقوق للأقلية الكاثوليكية البلجيكية<sup>2</sup>.
- ✓ بروتوكول لندن بين روسيا والمملكة المتحدة في: 1877/03/31 والذي تضمن بعض مطالب الإصلاح التي ستطلبها روسيا من الدولة العثمانية فيما يخص الشعوب والأقليات المسيحية فيها<sup>3</sup>.
- ✓ معاهدة باريس بين النمسا، المجر، بريطانيا، بروسيا، سردينيا وتركيا في 1856/03/30، والتي نصت على حق المساواة في المعاملة بدون تمييز على أساس الدين في تركيا<sup>4</sup>.

1- معاهدة وستفاليا بتاريخ: 1648/10/24 منشورة في موقع Yale Law School/Lillian Goldman Law Library ، متاحة على الرابط [https://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/westphal.asp](https://avalon.law.yale.edu/17th_century/westphal.asp) تاريخ الإطلاع: 2020/05/23 على الساعة 15:00.

2- جاء في نص المادة 02 من المعاهدة ما يلي: "لن يكون هناك أي تعديل في مواد الدستور الهولندي التي تكفل لكل الطوائف الدينية الحماية والإمتيازات المتساوية، وتضمن لهم الحق في القبول كمواطنين أيا كان معتقدهم الديني بالوظائف والمناصب العامة". أشار إليها: محمد عبد الغني علوان النهاري، المدخل إلى فقه الأقليات، دار الكتب العلمية، لبنان، 2017، ص57.

3- بروتوكول لندن وقع في 1877 لحل المسألة الشرقية، وفيه وافق الروس على ألا ينشئوا دولة عميلة في حال تحقيقهم النصر في الحرب الروسية التركية، وفي مقابل ذلك وافق الإنجليز على أن يبقوا على الحياد في أي صراع بين الدولة العثمانية وروسيا. وقد تضمن هذا البروتوكول حقوقا للأقليات تطلب من الدولة العثمانية في إطار الإصلاح. منشور في موقع المعرفة، أنظر الموقع الإلكتروني: <https://www.marefa.org> تاريخ الإطلاع: 2020/05/23 على الساعة 08:31.

4- في حقيقة الأمر هذه المعاهدة أحدثت تعديلا يتعلق بالمسيحيين المقيمين في تركيا، حيث اضطر السلطان التركي عبد المجيد تحت ضغط القوى الأوربية إلى إصدار دستور في 1856/02/18 -المعروف بإعلان الخط الهمايوني- تضمن عددا من الحقوق المتعلقة بالحرية الدينية لصالح المسيحيين المقيمين هناك، ومما جاء فيه ما يلي:

✓ معاهدة برلين بين بريطانيا، المجر، النمسا، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، روسيا وتركيا في 1878/07/13، والتي نصّت على ضرورة ممارسة الشعائر الدينية لمختلف الجماعات الموجودة على أراضي الدول المتعاقدة<sup>1</sup>.

✓ معاهدة القسطنطينية في 1881/05/24 والمتعلقة بتسوية الحدود بين تركيا واليونان، حيث تضمنت نصوصاً تتعلق بوجود المساواة في الحرية الدينية للمسلمين الذين يعيشون في الإقليم المتنازل عنه لليونان<sup>2</sup>.

كما شهد القرن العشرين عقد بعض الإتفاقيات المستهدفة حماية الأقليات الدينية نذكر منها:

- قبول غير المسلمين على قدم المساواة في الجهاز الإداري للدولة وفي المدارس بحيث يكون الإستعداد والأهلية هو المعيار الحاكم لذلك.

- المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، حيث لا يوجب اختلاف الدين أي تحقير أو تمييز، وتمحى وتزال إلى الأبد من المحررات الرسمية الديوانية كافة التعبيرات والألفاظ المتضمنة تحقير جنس لآخر في اللسان أو الجنسية أو المذهب.

- تنظيم بناء الكنائس وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

أنظر: كمال السعيد حبيب، المرجع السابق، ص 429 وما بعدها.

1- انبثقت عن مؤتمر برلين (1878/07/13 - 06/13)، جاء في نص المادة 46 من المعاهدة ما يلي "يجب أن تكون حرية ممارسة جميع أشكال العبادة لجميع الأشخاص المنتمين للدولة الرومانية ولأجانب مكفولة ويجب أن لا توضع أي عقبة ضد التنظيمات الدينية لمختلف الجماعات ولا ضد رؤسائها الدينيين، ويعامل الأشخاص المنتمين لجميع الطوائف تجارا كانوا أم غيرهم بدون تفرقة بسبب العقيدة وعلى قدم المساواة". أنظر:

A.J.P Taylor, The struggle for mastery in Europe 1848-1918, Oxford AT The Clarendon Press, 1954, p235.

الكتاب متاح إلكترونياً في الموقع <https://archive.org>،

راجع الرابط: <https://archive.org/details/struggleformaste00ajpt/page/253>

2- جاء في نص المادة 08 من الإتفاقية ما يلي: "حرية الدين والعبادة تكون مكفولة للمسلمين في المناطق المتنازل عنها لليونان". منقول من موقع ويكيبيديا الإلكتروني، أطلع عليه بتاريخ 2020/05/23، على الساعة 06:50. رابط التحميل المباشر:

[https://ar.wikipedia.org/wiki/\(1881\)\\_اتفاقية\\_القسطنطينية](https://ar.wikipedia.org/wiki/(1881)_اتفاقية_القسطنطينية)

✓ معاهدة بوخارست في: 1913/08/10، بين كل من رومانيا وبلغاريا واليونان وصربيا والجبل الأسود، وقد أقرت باستقلالية مدارس وكنائس كتروفالاك. وكذلك معاهدة بوخارست المبرمة في سنة 1918 بين ألمانيا ورومانيا المنهزمة وقد تضمنت نصا خاصا بحماية اليهود<sup>1</sup>.

ما يلاحظ على هذه الإتفاقيات أنها كانت في البداية معاهدات ثنائية كمعاهدة فيينا التي جمعت بين النمسا وهولندا، لتصير فيما بعد معاهدات متعددة الأطراف، كما أن هذه الحقوق المعترف بها لم تكن مقتصرة على الدول التي بها أقليات وإنما على باقي الدول الأخرى، كبروتوكول لندن الذي نص على حقوق للأقليات في الدول الجديدة؛ وهذا ما يعكس اهتمام المجتمع الدولي بهذه المسألة.

ثم إنه بالنظر إلى الحقوق الممنوحة لصالح الأقليات الدينية في هذه الفترة يلاحظ أنها لم تكن مقتصرة على حرية ممارسة الشعائر الدينية، والمساواة في المعاملة بين مختلف الطوائف الدينية، وإنما نجد أن دائرة الحقوق كانت موسعة لتشمل حقوقا أخرى كالحق في تولي الوظائف والمناصب العامة والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية، وهو ما تبينه بوضوح النصوص الواردة في الإتفاقيات<sup>2</sup>.

لكن في المقابل نجد أن هذه الإتفاقيات على أهميتها، لم تقرر ضمانات لهذه الحقوق الممنوحة، إذ أن المنتبغ لها يجد أنها لم تحو آليات تسهر على تنفيذ هذه الحقوق،

1- أنظر الموقع الإلكتروني: <https://www.marefa.org> ، تاريخ الإطلاع: 2020/05/23، على الساعة: 10:01.

- الواقع أن معاهدات القرن التاسع عشر فرضت على الدول الصغيرة والضعيفة مثل دول البلقان باعتبارها دولا ضعيفة متخلفة أما الدول القوية على سبيل المثال: "ألمانيا" فلم تفرض عليها أي التزامات بهذا الخصوص، فالصورة العامة آنذاك تتمثل في أن أوروبا الغربية القوية قد فرضت شروطا تتعلق بالأقليات على أوروبا الشرقية، أنظر: وائل أحمد علام، المرجع السابق، ص 40.

2- عبد العزيز سرحان، الدولة الفلسطينية، دار النهضة العربية، مصر، 1989، ص 95.

كما أنها لم توجد جهازا رقابيا يكفل مراقبة تطبيقها على أرض الواقع، وهذا ما أدى إلى بقائها حبرا على ورق، وعليه يمكن القول أن الإتفاقيات خلت من أي التزام دولي بهذا الخصوص.

هذا ويلاحظ، أن البنود الموجودة في الإتفاقيات لم تعمم في التطبيق على كل دول العالم وبصفة خاصة الأوروبية منها كفرنسا وبريطانيا وروسيا لهيمنتها وقوتها في تلك الفترة، حيث لم تستفد من هذه الحقوق إلا بعض الأقليات المسيحية التي تدخلت الدول العظمى لنجدها، واتخذتها ذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، على غرار حماية المسيحيين الكاثوليك الموجدين على أراضي الدولة العثمانية<sup>1</sup>.

وإزاء هذا الأمر يذهب بعض الدارسين إلى القول بأن هذه القواعد الموضوعية كانت قواعد موثقة وخاصة بالعالم المسيحي وأقليته، وليس بالأقليات خارجه، حيث لم تتسع رقعة الإستفادة من هذه الحقوق إلا بعد ظهور المؤسسات الدولية التي أرست مجموعة من القواعد القانونية للحفاظ على الأقليات مهما كانت خصوصيتها لمنع إمكانية إبادتها<sup>2</sup>. وقد تجلى هذا ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية.

### الفرع الثاني: الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية في مرحلة ما بين الحربين

عرفت هذه المرحلة حدثا تاريخيا هاما تمثل في إنشاء عصبة الأمم في سنة 1919 على إثر انتهاء الحرب العالمية الأولى، وما نتج عنها من كوارث ومآسي وخسائر

1- أسماء أبو يوسف، حقوق الأقليات في آسيا بين المواثيق الدولية ومعطيات الواقع، الطبعة الأولى، دار الوفاء القانونية، مصر، 2010، ص 144.

2- سالم برقوق، المرجع السابق، ص 13.

مادية وبشرية<sup>1</sup>. هذه الحرب التي اعتبر البعض أن مشكلة الأقليات كانت من بين أحد الأسباب المهمة في اندلاعها<sup>2</sup>.

ومن هنا اتفقت الدول المنتصرة في الحرب على ضرورة إنشاء مجتمع دولي جديد تحترم فيه حقوق الأقليات، على اعتبار أن ذلك سوف يؤدي إلى القضاء على أحد الأسباب الرئيسية للصراع، ومنع تكرار قيام حرب عالمية جديدة.

إنه وبانتهاء الحرب العالمية الأولى، ونتيجة للتغيرات الإقليمية التي قررها مؤتمر السلام المنعقد في باريس سنة 1919، تغيرت حدود بعض الدول، ونشأت دول جديدة وهذا ما أدى إلى أن دولا كثيرة ضمت أقليات تختلف إما عرقيا أو لغويا أو دينيا عن باقي أفراد الشعب هذا من جهة<sup>3</sup>، ومن جهة أخرى أدت هذه التغيرات إلى الخوف من الأقليات القاطنة على الحدود الجديدة من تهديد استقرار الدول عن طريق اتصالها بشعوب الدول المجاورة التي تماثلها في خصائصها<sup>4</sup>.

إضافة لما سبق، فإنه من العوامل التي ساعدت على ظهور نظام قانوني دولي خاص بحقوق الأقليات في هذه الفترة هو تغير نظرة الدول لحقوق الفرد، حيث كانت هذه الأخيرة قبل قيامها تتدرج ضمن الإختصاص الداخلي المطلق للدول، وبالتالي لا يجوز بحثها على مستوى القانون الدولي.

1- جابر عبد العزيز، حقوق الإنسان، دراسة مقارنة بين العهود والمواثيق في الطرح الإسلامي والطرح الغربي، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2008، ص 97.  
2- خالد حسين العنزي، المرجع السابق، ص 137  
3- عبد العزيز سرحان، المرجع السابق، ص 99.  
4- وائل أحمد علام، المرجع السابق، ص 48.

لكن وكنتيجة للإنتهاكات الجسيمة الواقعة على الأفراد إبان الحرب العالمية، بدأ المجتمع الدولي يولي اهتماما بحقوقهم، وكنتيجة لذلك تم قبول مطالب أفراد الأقليات بإنشاء نظام خاص بهم يضمن حقوقهم<sup>1</sup>.

وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أنه من الأمور التي ساعدت على وضع نظام دولي خاص بالأقليات الضغط الذي مارسته المنظمات اليهودية، حيث لعبت دورا لا يستهان به في نشر فكرة حماية الإنسان والأقليات، إذ كان اليهود يمثلون الأقليات الدينية الأكثر اضطهادا في أوروبا المسيحية آنذاك<sup>2</sup>.

وعليه فقد بذلت جهود من أجل اعتبار حماية حقوق الإنسان مبدأ من مبادئ القانون الدولي، كما وجهت عناية خاصة لحقوق الأقليات، يدل عليه تضمين معاهدات الصلح التي أعقبت انتهاء الحرب العالمية الأولى بنودا خاصة اعترفت فيها بحقوق الأقليات، ناهيك عن وضع معاهدات متفردة وخاصة بحقوق الأقليات<sup>3</sup>.

1- وائل أحمد علام، المرجع نفسه، ص 49.

2- بطرس بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1982، ص11.

3- تم النص على حقوق الأقليات في معاهدات السلام المبرمة بين الحلفاء والدول المنهزمة في الحرب وهي: النمسا، المجر، تركيا، بلغاريا، وتتمثل هذه المعاهدات في:

- معاهدة نيوللي مع بلغاريا في: 1919/11/27.

- معاهدة تريانون مع المجر في: 1920/07/04.

- معاهدة سان جرمان مع النمسا في: 1919/09/10،

- معاهدة لوزان مع تركيا في: أوت 1923، وقد كفلت للمسلمين في تراقيا الغربية الحق في استخدام لغتهم وممارسة شعائهم الدينية.

ولا تعترف تركيا في قوانينها العامة إلا بالأقليات التي تفرض حمايتها المعاهدات الدولية، كالأقلية البلغارية المذكورة في المعاهدة التركية البلغارية لعام 1925، و"الأقليات غير المسلمة" (اليهودية، الأرثوذكسية اليونانية والأرمنية) التي تحميها معاهدة لوزان لعام 1923.

أنظر: لمزيد من التفصيل: محمد الديب، (المشكلة الكردية)، مجلة شؤون الشرق الأوسط، العدد 24، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، مصر، أكتوبر 2007، ص 24 وما بعدها. أنظر أيضا:

وعلى الرغم من أن ميثاق عصبة الأمم قد جاء خالياً من أي نص يختص بحماية الأقليات<sup>1</sup>، بسبب خوف الدول الأعضاء على سيادتها في منح الأقليات حقوقهم، إلا أنه كان السبب الحقيقي في توقيع العديد من المعاهدات والإتفاقيات الصادرة في عهد العصبة، ويظهر ذلك على سبيل المثال في نص المادتين 86 و93 من معاهدة فرساي، حيث نصت على مبدأ عام وهو حماية حقوق الأقليات، أين تم تضمينه لعهد العصبة، حيث اعتبرت هذه الأخيرة ضامناً لتنفيذ هذه الإتفاقية<sup>2</sup>.

أما بالنسبة لحقوق الأقليات الدينية فقد احتوتها تلك المعاهدات<sup>3</sup>، لكن في هذا السياق نشير إلى أن فكرة حماية الأقليات الدينية كانت قد امتدت لتشمل الاعتراف بحقوق

---

=José WOEHLING, (Les trois dimensions de la protection des minorités en droit constitutionnel comparé), La Revue de droit de l'Université de Sherbrooke, Canada, vol 34, (04-2003), p113.

1- ما عدا الفقرة الخامسة من المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم، والتي اعترفت للشعوب الأخرى ولاسيما شعوب وسط أفريقيا بالحق في حرية الضمير والدين. والنص الأصلي كالتالي:

"Other peoples, especially those of Central Africa, are at such a stage that the Mandatory must be responsible for the administration of the territory under conditions which will guarantee freedom of conscience and religion, subject only to the maintenance of public order and morals..."

- ميثاق عصبة الأمم منشور في الموقع: Yale Law School/Lillian Goldman Law- Library ، متاح على الرابط: [https://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/leagcov.asp](https://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp) أطلع عليه بتاريخ 2020/05/23 على الساعة 11:23.

2- بدرية عققاق، تحديد مفهوم الأقليات في القانون الدولي والوسائل الدولية لحمايتها، الطبعة الأولى، دار الفكر والقانون، مصر، 2013، ص 14.

3- أبرمت هذه المعاهدات عند انعقاد مؤتمر السلام بين الحلفاء المنتصرين من جانب، ومن جانب آخر الدول التي تغيرت حدودها والدول التي نشأت حديثاً، حيث صارت تحتوي جماعات تختلف عن بقية السكان، وأهم هذه المعاهدات هي:

- معاهدة فرساي بين الحلفاء وبولندا في: 1919/07/28.

- معاهدة سان جرمان بين الحلفاء وكل من صربيا وكرواتيا وسلوفينيا وتشيكوسلوفاكيا في: 1919/09/10.

الأقليات الأخرى على غرار الأقلية العرقية واللغوية، وهذا نتيجة لتنامي الأفكار القومية بين الجماعات المختلفة<sup>1</sup>.

فصار من حق الأقليات الدينية أن تستفيد من مجمل الحقوق الممنوحة لباقي الأقليات كالحق في المساواة مع الأغلبية أمام القانون، والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية، والمساواة في تولي الوظائف العامة، وإنشاء مؤسسات تعليمية... الخ<sup>2</sup>.

لكن ما يعكس الإهتمام الحقيقي بحقوق الأقليات الدينية تحديداً، هو أنه في كثير من الأحيان تم تضمين المعاهدات المشار إليها حقوقاً خاصة بالأقليات الدينية دون غيرها من الأنواع الأخرى، وفي هذا الصدد نذكر ما تضمنته المعاهدة المبرمة مع بولندا، حيث تضمنت المادة 93 قواعد خاصة بالأقلية اليهودية، كما اشتملت المعاهدة الموقعة مع يوغسلافيا على حقوق خاصة بالمسلمين، وتجلى ذلك في نص المادة 10، أما المعاهدة المبرمة مع اليونان فقد أشارت إلى حقوق اليهود والمسلمين.

لكن في مقابل الحقوق التي كفلتها الإتفاقيات المبرمة للأقليات، تم التأكيد على أن هذه الأخيرة يستوجب أن تتخذ موقفاً نزيهاً إزاء دولها، حيث جاء في القرار الصادر عن

– معاهدة باريس بين الحلفاء ورومانيا في 1919/12/09.

– معاهدة سيفر بين الحلفاء واليونان في: 1920/08/10.

1- عبد العزيز سرحان، المرجع السابق، ص 100.

2- فرقت محكمة العدل الدولية سنة 1935 بين المساواة أمام القانون والمساواة في الواقع، وذلك بمناسبة إبداء رأيها الإستشاري حول مدارس الأقليات في ألبانيا، وأقرت أن المساواة أمام القانون تمنع كل تمييز مهما كان نوعه وشكله، أما المساواة في الواقع فهي تتطوي على ضرورة اختلاف المعاملة للتوصل إلى نتائج تحقق التوازن بين أوضاع مختلفة، أنظر: عمار مساعدي، المرجع السابق، ص 50.



الإجتماع الثالث الذي عقده عصابة الأمم في 21/09/1922، ضرورة تعاون الأفراد المنتمين إلى أقليات كمواطنين صالحين مخلصين للدولة التي ينتمون إليها<sup>1</sup>.

ومما سبق يستخلص أن نظام حماية الأقليات المتضمن في المعاهدات السابقة كان ذا طابع تمييزي، ذلك أن الإتفاقيات وضعت من أجل حماية الأقلية المسيحية الموجودة في الدولة العثمانية والدول التي تفرعت عنها، وفي المناطق التي كانت محكومة من قبل الدول العثمانية مثل بلغاريا ومنطقة البلقان، وبالتالي هذا النظام فرض على الدول المنهزمة في الحرب والدول الحديثة الإستقلال، بينما الدول الأوربية لم يفرض عليها أي التزام.

وما يعضد هذا الرأي هو أنه أثناء انعقاد الدورة 15 لمجلس عصابة الأمم في 13/09/1934 أعلن أحد الأعضاء المشاركين عن توقف حكومته عن التعامل مع الأجهزة الدولية فيما يتعلق بمراقبة تطبيق حقوق الأقليات حتى يتم تطبيق نظام عام وموحد لحماية الأقليات<sup>2</sup>.

ومن جهة أخرى، إنّ هذا النظام أدى ببعض الدول إلى التدخل في شؤون الدول الأخرى وهذا بحجة حماية حقوق الأقليات، على غرار ألمانيا<sup>3</sup> مثلا بتدخلها في اسبانيا وبولندا وغيرها...؛ وهو ما أفرز كثرة النزاعات بين الدول، ثم قيام الحرب العالمية الثانية.

1 -Jesse Omanga Bokatola, L'organisation des nations et la protection des minorités E.Brulyant, Bruxelles , 1992, p45.

2- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، الجزء الثاني، الحقوق المحمية، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الأردن، 2009، ص 470.

3- استخدم الألمان الأقليات الألمانية في كل من اسبانيا وبولندا ورومانيا وإيطاليا والدول الأوربية الأخرى لخلق المناخ المناسب لتدخل ألمانيا في الشؤون الداخلية للدول، كما تم استخدام هؤلاء كجواسيس لديها، فلم يكن ولاء هؤلاء =

إن نظاما كهذا كان مآله الفشل وهو ما حدث فعلا، فبانهيار نظام عصبة الأمم انهار معه النظام الخاص بحقوق الأقليات، وهو ما دفع البعض إلى القول أن نظام عصبة الأمم كان نظاما سياسيا أكثر منه إنسانيا<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: الاهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية بعد الحرب العالمية الثانية

بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، دخلت مرحلة حماية الأقليات مرحلة جديدة في ظل التنظيم الدولي الجديد، حيث أولت منظمة الأمم المتحدة اهتماما بالغا بموضوع حقوق الإنسان، وتجسد ذلك بصفة خاصة في الميثاق<sup>2</sup> الذي أصدرته وما تبعه من موثيق وإعلانات<sup>3</sup>.

والملاحظ أن ميثاق الأمم المتحدة لم يشر إلى حماية الأقليات بصفة خاصة، وإنما إلى تعزيز واحترام حقوق الإنسان، ومبدأ عدم التمييز، ومبدأ المساواة في الحقوق، ليغير بذلك المفاهيم القانونية المتعلقة بحماية الأقليات حيث تنصرف الحماية إلى الشخص الإنساني مباشرة، وهذا معناه أن فكرة الحقوق الممنوحة للأقليات التي كانت سائدة في

=لحكوماتهم وإنما لدولتهم ألمانيا، أنظر: عبد الكريم زيدان، (في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية)، مجلة الحقوق، العدد 23، كلية الحقوق، جامعة الكويت، الكويت، 1999، ص 340.

1- محمد خليل موسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 472.

2- صدر ميثاق الأمم المتحدة بمدينة سان فرانسيسكو في: 26 جوان 1945، ودخل حيز النفاذ في: 24 أكتوبر 1945.

3- صلاح عبد الرحمان الحديثي، سلافة طارق شعلان، حقوق الإنسان بين الإمتثال والإكراه في منظمة الأمم المتحدة، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2009، ص 35.

عهد عصبة الأمم تغيرت من المفهوم الجماعي إلى المفهوم الفردي، وهو ما يمثل نقطة انطلاق جديدة في مجال الإعراف بالفرد في نطاق القانون الدولي<sup>1</sup>.

وقد سارت على نفس النهج معاهدات السلام التي وقعت بعد مؤتمر السلام المنعقد في باريس في عامي 1946-1947، حيث احتوت نصوصا تتعلق بحماية حقوق الفرد بغض النظر عن انتمائه إلى أقلية أو أغلبية<sup>2</sup>.

وعلى مستوى الأمم المتحدة أشار وائل أحمد علام إلى أنه عند إعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أثارت مسألة تضمين الإعلان مادة خاصة بحقوق الأقليات، إلا أنه تم رفض هذا المقترح مع تبرير مفاده بأنه من الأفضل عدم النص في الإعلان على

1- نصت الفقرة الثالثة من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة على أنه من مقاصد الأمم المتحدة تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا، والتشجيع على ذلك إطلاقا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين وبلا تفریق بين النساء والرجال. كما تعهد أعضاء الأمم المتحدة طبقا للمادتين 55-56 من الميثاق باتخاذ كافة الإجراءات المشتركة أو المنفردة بالتعاون مع المنظمة للدعوة إلى الإحترام العالمي ومراعاة الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية للجميع دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين، راجع: معتز محمد أبو زيد، حرية العقيدة بين التقييد والتقدير، دراسة مقارنة وتطبيقية على النظام الدستوري المصري، الطبعة الأولى، دون دار نشر، القاهرة، مصر، 2010، ص 65.

2- عزت سعد السيد، (حماية الأقليات في ظل التنظيم الدولي المعاصر)، المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد 42، جمعية القانون الدولي، القاهرة، مصر، 1986، ص 32.

- على سبيل المثال: معاهدة السلام المبرمة بين النمسا وإيطاليا والتي تضمنت حماية للأقلية المتحدثة باللغة الألمانية بإيطاليا، حيث أعرب المؤتمر المنعقد بباريس عن قناعته بقدرة كل من إيطاليا والنمسا على التعامل مع مشكلة الأقليات باعتبارها لا تقع ضمن مسؤولية الجماعة الدولية، وإنما هي شأن داخلي يتعلق بالدول التي يوجد بها أقليات، أنظر: صلاح سعيد إبراهيم الديب، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، 1996، ص.ص 119-120.

مثل هذه الحقوق حتى يكون الإعلان مقبولاً على نحو عالمي دون أية تمييزات وأنه في حقوق الإنسان عموماً الكفاية<sup>1</sup>.

وإذن، تعاملت الأمم المتحدة مع حقوق الإنسان وتعزيزها دون أي تمييز، وفي رأيها أنه إذا ما توفر لحقوق الإنسان الإحترام الكامل سوف تحل مشكلة الأقليات تلقائياً<sup>2</sup>.

لا شك أن السبب الحقيقي وراء عدم إدراج نصوص خاصة بحماية الأقليات وخاصة الدينية منها، هو رغبة الدول في ترك الأمر منوطاً بالتشريع الداخلي حيث تكيف هذه الحقوق وفق مصالحها واعتباراتها، وتتأى بذلك بعيداً عن الإلزام الدولي الذي يعرضها للمساءلة الدولية، ومن ثم تبقى هذه النصوص القانونية الموجودة في ميثاق الأمم المتحدة نصوصاً فضفاضة تستطيع الدول التنصل منها بدواعي أخرى كحفظ الأمن والنظام داخل الدولة.

وعليه جاءت مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفق نفس المنحى الذي أرادته الدول<sup>3</sup>، حيث نصت المادة 02 منه على أن: " لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دون تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر واللون أو الجنس، أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً كان أو غير سياسي، أو الأصل الوطني أو الإجتماعي أو الثروة أو المولد، أو أي وضع آخر".

1- وائل أحمد علام، المرجع السابق، ص 70.

2- بدرية عقاق، المرجع السابق، ص 18.

3- يوسف حسن يوسف، حقوق المرأة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2013، ص 52.

وتجدر الإشارة إلى أن الإعلان من الناحية القانونية غير ملزم للدول على الرغم من أنه ساعد في صياغة العديد من الإتفاقيات الدولية، والتشريعات الداخلية التي استندت إلى أحكامه أو اقتبست بعضاً من نصوصه.

والجدير بالذكر أيضاً أنه قبل إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بيوم واحد صدر عن الجمعية العامة اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية، وقد جاءت هي الأخرى دونما إشارة صريحة للأقليات، وإن كانت المادة الثانية من الاتفاقية أحييت فكرة المجموعة حيث جاء فيها: في هذه الاتفاقية تعني الإبادة الجماعية أي من الأفعال التالية المرتكبة قصد التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عنصرية أو دينية<sup>1</sup>.

إن الأمم المتحدة وإن عزفت عن النص على حقوق الأقليات الدينية في ميثاقها، إلا أنها لعبت دوراً لا يستهان به في هذا الإطار، حيث أشرفت على إبرام العديد من الإتفاقيات التي وإن لم تكن خاصة ومتفردة بهذا الموضوع إلا أنها ضمنت وضع آليات قانونية لها علاقة بهذا الشأن، كإنشاء اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات سنة 1946<sup>2</sup>، والتي كان لها دور بارز في صياغة المادة 27 من العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية سنة 1966، والتي أكدت على حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات حيث جاء فيها: "لا يجوز في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة

1- محمد الطاهر، الحماية الدولية للأقليات في القانون الدولي المعاصر، د.ط، دار النهضة العربية، مصر، 2009، ص 58.

2- هي إحدى أجهزة الأمم المتحدة التي أنشئت في دورتها الأولى عام 1947، وقد جرى تغيير اسم هذه اللجنة عام 1999 ليصبح اللجنة الفرعية لتشجيع وحماية حقوق الإنسان، أنظر، محمد يوسف علوان، محمد خليل موسى، المرجع السابق، ص 70.

أوالمجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالإشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعاتهم"<sup>1</sup>.

كما كفلت ذات اللجنة في المادة 18 منه، حق الإنسان في حرية العقيدة والعبادة وممارسة شعائرها، إذ جاء فيها: "لكل فرد الحق في حرية التفكير والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق حرিতে في الإنتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره، وفي أن يعبر منفردا أو مع الآخرين بشكل علني أو غير علني عن ديانتة أو عقيدته، سواء أكان ذلك عن طريق العبادة أو التقليد أو الممارسة أو التعليم"<sup>2</sup>.

هذا إضافة إلى جهود معتبرة للجنة في تعريف الأقلية، وكذا إشرافها على التوقيع والتصديق على اتفاقيات لها علاقة بهذا الخصوص أهمها:

- ✓ الإتفاقية الدولية للقضاء على كل أشكال التمييز العنصري 1965<sup>3</sup>.
- ✓ إعلان طهران 1968<sup>4</sup>، وقد جاء فيه أن الهدف الرئيسي للأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان هو أن يتمتع كل إنسان بأقصى درجات الحرية والكرامة. ومن أجل

1 - Article 27. Dans les Etats où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue.

ترجمة المادة 27 إلى العربية مأخوذة من: (حقوق الإنسان)، مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993، رقم المبيع 1-Part 1-XIV-94-A، ص 28.

2 - Article 18. 1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, in dividuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplis sement des rites, les pratiques et l'enseignement.

3- اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2106 ألف(د-20)، المؤرخ في 21 ديسمبر 1965، تاريخ بدأ النفاذ: 4 جانفي 1969.

3- La proclamation de Téhéran, Proclamée par la Conférence internationale des droits de l'homme à Téhéran le 13 mai 1968

La Conférence internationale des droits de l'homme, Réunie à Téhéran, du 22 avril au 13 mai 1968.

تحقيق هذا الهدف ينبغي لقوانين كل بلد أن تمنح كل فرد بغض النظر عن أصله أو لغته أو دينه أو معتقداته السياسية، حرية التعبير والإعلام والضمير والدين. إضافة إلى حقه في المشاركة الكاملة في الحياة السياسية، الإقتصادية، الثقافية والإجتماعية لبلده<sup>1</sup>.

✓ إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981، فقد جاء في المادة 02 فقرة 01 منه أنه: "لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أية دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

هذا ويعتبر إعلان حقوق الأقليات لعام 1992 الصك الوحيد للأمم المتحدة الذي يتناول على سبيل الحصر الحقوق الخاصة للأشخاص المنتمين إلى أقليات، والإعلان هو في الحقيقة مكمل لما جاء في نص المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ويكمل الإلتزامات القانونية المنصوص عليها في تلك المادة، بل إن الإعلان وسع من نطاق هذه الحقوق، وأضاف إليها حقوقاً أخرى.

كما حاول هذا الأخير إعطاء توازن بين اعتبارين أساسيين هما احترام حقوق الأقليات، وحققها في الحفاظ على هويتها وخصائصها وتميمتها، وثانيهما الإلتزام بالمبادئ الأساسية للقانون الدولي، بما في ذلك سيادة الدول وسلامة أراضيها<sup>2</sup>.

1. Dans le domaine des droits de l'homme, l'Organisation des Nations Unies a pour principal objectif de permettre à l'humanité d'atteindre un maximum de liberté et de dignité. Pour que cet idéal devienne réalité, il faut que les lois de chaque pays accordent à chaque citoyen -- quelles que soient sa race, sa langue, sa religion et ses convictions politiques -- la liberté d'expression, d'information, de conscience et de religion, ainsi que le droit de participer pleinement à la vie politique, économique, culturelle et sociale de son pays.

2- السيد إبراهيم السيد الحمراوي، المرجع السابق، ص.ص 67-68.

ويكرس الإعلان حق الأقلية الدينية في المجاهرة بدينها في الفضاء العام، أو الخاص بحرية ودون تدخل أو التعرض لأي شكل من أشكال التمييز. كما يعطي الإعلان للأقلية الدينية حق المشاركة الفعالة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والإقتصادية العامة.

ويطالب الإعلان أيضا من الدول تهيئة الظروف المناسبة لتمكين الأقليات من التعبير عن خصائصهم وتطوير ثقافتهم ولغتهم وديانتهم، لذا لا ينحصر الدور الإيجابي للدول في حماية الأقليات فحسب، بل يمتد إلى قيامها بتهيئة الظروف للأقليات كي تتطور<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: إشكالية تحديد مفهوم الأقلية في القانون الدولي

سبقت الإشارة إلى أن مشكلة الأقليات كظاهرة تثير عديدا من الإشكالات القانونية في كثير من القضايا، ارتبط بعضها بالمعاهدات الشهيرة والمتمثلة على وجه الخصوص في المعاهدات المبرمة عقب الحرب العالمية الأولى تحت مظلة عصبة الأمم والمعروفة بمعاهدات الصلح، حيث تضمنت هذه الأخيرة تعبيرات مثل الأقليات العرقية واللغوية والأقليات الدينية، لكن هذه المعاهدات لم تفصح عن المقصود بالأقلية، واعتبرت فقط أن الأقليات المقصودة في هذه الإتفاقيات هي الأقليات المختلفة من حيث الجنس والدين واللغة، عن باقي أفراد الشعب وأن الحماية المقصودة فيها هي الحفاظ على كيان ووجدان وهوية الأقليات.

1- كاتيا باباجياني، الدساتير والأقليات الدينية، مقال منشور على صفحة الانترنت في الموقع التالي: <http://www.afaegypt.org> أطلع عليه بتاريخ : 2015/6/10، على الساعة 10:21.



وإزاء هذا الغموض في التوصيف القانوني لمصطلح الأقلية بُدلت عدة جهود منذ هذا التاريخ إن على مستوى عصابة الأمم تجسد في التعريف بالموضوع من قبل محكمة العدل الدولية الدائمة، أو حتى على مستوى هيئة الأمم المتحدة، والتي كان أهمها التعريف الذي وضعته اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، إضافة إلى التعريفات الموضوعية من قبل مقررين خاصين تابعين للجنة.

أضف إلى ذلك أن مصطلح الأقلية قد يثير التباساً مع جماعات أخرى، خاصة إذا كانت هذه الجماعات تتوفر على خصائص تجعلها تتقارب مع مصطلح الأقلية، وهنا نخص بالذكر اللاجئين والأجانب والمهاجرين، فهم أيضاً يرتبطون بالدولة عن طريق التوطن والإقامة ويتمتعون بحقوق وامتيازات، وهو ما يطرح تساؤلاً حول إمكانية إطلاق وصف الأقلية على هذه الجماعات من عدمه.

وتأسيساً على ما سبق، يقع لزاماً التعرض إلى الجهود الدولية لتعريف الأقلية (الفرع الأول)، ثم التمييز بين الأقليات وما قد يختلط بها من جماعات بشرية أخرى (الفرع الثاني)، وبحث المعايير المعتمدة في تعريف الأقلية (الفرع الثالث).

### الفرع الأول: الجهود الدولية لتعريف الأقلية

توالت الجهود على المستوى الدولي لتعريف الأقلية بغية ضبط هذا المصطلح، وفي هذا الشأن كان لمحكمة العدل الدولية نصيب من هذه الجهود.

### أولاً: تعريف محكمة العدل الدولية الدائمة للأقلية

تطرقت محكمة العدل الدولية الدائمة على تعريف مصطلح الأقلية وذلك من خلال عدد من آرائها الإستشارية، كان أهمها الرأي الإستشاري الصادر في 1930/07/31 بشأن الإتفاقية اليونانية البلغارية المبرمة في 1919/11/27 والمتعلقة بالهجرة التبادلية للجماعات بين الدولتين، وهذا بناء على طلب مقدم من مجلس عصبة الأمم، حيث طلب من المحكمة تحديد المقصود بالجماعات الواردة في الإتفاقية المذكورة<sup>1</sup>.

وقد جاء في الرأي الإستشاري للمحكمة<sup>2</sup> أن المقصود بالجماعات الواردة في الإتفاقية، مجموعة من الأشخاص تعيش في بلد أو مكان معين ولها أصلها العرقي ودينها ولغتها وتقاليدها الخاصة بها، ولديهم شعور وإحساس بالتضامن والترابط من أجل حماية صفاتهم الخاصة، والرغبة في المحافظة على تقاليدهم وعقيدتهم، وضمان تنشئة وتربية أطفالهم طبقاً لتقاليدهم، وأصلهم العرقي، والعمل بينهم من أجل مساندة بعضهم البعض.

لكن هذا التعريف لم يلق قبولا دوليا، وهذا نظرا لإغفاله الإشارة إلى أهمية العنصر العددي في اكتساب وصف الأقلية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هذا التعريف استند إلى المشاعر والإرادات، حيث استعملت المحكمة عبارة: "...ولديهم شعور بالتضامن والترابط من أجل حماية صفاتهم الخاصة، والرغبة في المحافظة على تقاليدهم"، وهذه

1- مصطلح الجماعات كان واردا في نص المادتين 6-7 من المعاهدة اليونانية البلغارية، كانت المعاهدة قد نصت على إنشاء لجنة مشتركة تتكون من أعضاء معينين من الدولتين، إضافة إلى أعضاء من جنسيات أخرى، وقد عهد إلى هذه اللجنة مهمة تسيير هجرة الأفراد بين الدولتين، أنظر: بدرية عققاق، المرجع السابق، ص 61.

2- محكمة العدل الدولية، فتوى المجموعة ب، رقم 17، بتاريخ 1930/07/31، متاح على الموقع: [www.icj.org/homepag](http://www.icj.org/homepag)، اطلع عليه بتاريخ: 2020/05/26، الساعة 15:50.

مسألة تعتمد في حقيقتها على النوايا الداخلية للإنسان، ومن ثم لا يصلح معياراً قانونياً يمكن الإعتماد عليه في تحديد مفهوم الأقلية<sup>1</sup>.

بل إن هناك رأياً آخر من الفقه اعتبر أن التعريف الذي جاءت به المحكمة إزاء توصيف الأقلية لا يتعدى التعريفات السوسولوجية للأمة، فالأمة كما يعرفها الفقيه أرنست رينان هي: "جماعة يتعين أن يتحقق لها إلى جانب اللغة المشتركة والدين والتاريخ والثقافة الواحدة مشيئة العيش المشترك"، وقد أبرزت المحكمة في تعريفها هذه العناصر بوضوح<sup>2</sup>.

وفي هذا السياق يرى الدكتور محمد عمارة أن مفهوم الأقلية من حيث كونها أقلية لا تستطيع أن تكون بمفردها دولة، ولا أن تقرر مصيرها، فيقول: "إن الأقلية هي الجماعات التي لا تكون أمة لعدم استكمالها خصائص الأمة، ولا تسير في اتجاه استكمال هذه الخصائص"<sup>3</sup>.

في حين يرى الدكتور مجدي الداغر أن الدكتور محمد عمارة خلط هو الآخر بين مفهوم الدولة والأمة، ولعله كان يقصد الدولة في تعريفه وليس مفهوم الأمة، فالأمة تضم في الغالب دولاً عديدة تشترك مع بعضها البعض في العقيدة واللغة والتاريخ المشترك كالدولة الإسلامية<sup>4</sup>.

1- السيد محمد جبر، المرجع السابق، ص.ص 84-85.

2- محمد خليل موسى، (مفهوم الأقلية في القانون الدولي العام)، مجلة الندوة، مجلة إلكترونية متوفرة في الموقع: <https://revuenadwa.jimdo.com>، العدد الأول، نيسان 2000، ص 38. اطلع عليه بتاريخ: 2019/09/23، على الساعة 13:44.

3- محمد عمارة، الأمة العربية وقضية الوحدة، الطبعة الثالثة، دار الوحدة للطباعة والنشر، لبنان، 1981، ص. 162.  
3- أنظر: مجدي الداغر، أوضاع الأقليات والجاليات الإسلامية في العالم، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الأردن، 2006، ص. 36.

وأستشف مما سبق أن الأقلية لا تستطيع أن تكون دولة لأنها تبقى تابعة للأغلبية الموجودة معها داخل نفس الدولة، ولهذا توصف محاولات انفصال الأقليات بأنها مساس بوحدة الدولة ووحدة إقليمها، ولا تمكّن من ذلك. وإذا كانت عاجزة عن تكوين دولة فمن باب أولى لا تكون أمة.

### ثانياً: تعريف اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات

حاولت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات إيجاد تعريف للأقلية، حيث أكدت في كل الدورات التي عقدتها في سنوات 1950، 1951، 1952، 1953، على ضرورة إعداد مشروع قرار يتعلق بتحديد ماهية الأقليات، حتى تتضح إجراءات الحماية التي يجب أن تتخذ اتجاه هذه الجماعات<sup>1</sup>.

وقد أوصت اللجنة في دورتها المنعقدة عام 1953 لجنة حقوق الإنسان أن تتبنى مشروع قرار يستند على العناصر الآتية في تعريف الأقلية<sup>2</sup>:

✓ عدم تطبيق مصطلح الأقلية إلاّ على الجماعات غير المسيطرة، والتي ترغب في المحافظة على التقاليد والخصائص العرقية أو الدينية أو اللغوية الثابتة والتي تختلف تماماً عن تلك المتعلقة بباقي السكان<sup>3</sup>.

1- بدرية عققاق، المرجع السابق، ص64.

2- دراسة حول حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات عرقية ودينية ولغوية، إعداد فرانثيسكو كابوتورتى، سلسلة دراسات حقوق الإنسان، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1991، متوفر في المكتبة الرقمية للأمم المتحدة على الرابط: <https://digitallibrary.un.org/search>، تاريخ التصفح: 2019/12/13، الساعة 08:45.

3- وهنا قد يثور تساؤل عن معنى "غير مسيطرة"، أي أن هذه الأقلية يجب أن تكون في منأى عن السلطة، كما أنه يجب أن يشكل أفرادها الفئة الأقل ثراء في المجتمع، لأنه قد تكون هناك أقلية ولكنها مسيطرة وهي تلك التي تهيمن =

✓ يجب أن تكون هذه الأقليات ذات أعداد كبيرة نسبياً بحيث تكون قادرة على المحافظة على هذه التقاليد والخصائص.

✓ ينبغي أن يدين أفراد الأقليات بالولاء للدولة التي هم مواطنون فيها.

ووفقاً لهذه الشروط فإن السمة البارزة التي يجب أن تميّز تعريف الأقلية هي عدم السيطرة، إضافة إلى ضرورة وجود تقاليد وخصائص عرقية أو دينية أو لغوية مشتركة مع الأغلبية، مع الرغبة القوية في الحفاظ على هذه التقاليد، والإلتزام بالولاء تجاه الدولة التي ينتمون إليها.

إلا أن هذه الشروط المقدمة من قبل اللجنة تم انتقادها من أعضاء لجنة حقوق الإنسان، وهذا على اعتبار أن اللجنة الفرعية لم تحدد موقفاً واضحاً من الأجانب المقيمين على أرض الدولة، أو المجموعات النازحة عن طريق الهجرة والتي تثير إشكالات في تمتعها أو عدم تمتعها بوصف الأقلية إذا استمرت في بقائها في هذه الدول لمدة زمنية طويلة وحملت جنسية الدولة المضيفة لهم<sup>1</sup>.

وإزاء هذا النقد الموجه للجنة تم تكليف بعض المقررين التابعين للجنة من أجل وضع حد لهذا الإشكال.

---

= على مقاليد السلطة في مجتمعها، والتي قد تتربع على الهرم الاجتماعي من حيث القوة والثروة أو الهيمنة، وقد تعد هذه الهيمنة أو السيطرة بمثابة السمة المميزة لها كالأقلية البيضاء مثلاً التي كانت في جنوب إفريقيا، أنظر: سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، دار سعاد الصباح، الكويت، 1991، ص40.

1- Iesse Omanga Bokatola, op. cit, p17.

ثالثاً: تعريف الأقلية من خلال مقررين خاصين تابعين للجنة الفرعية لحماية الأقليات

استعانت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بالعديد من الفقهاء الذين حاولوا تحديد مصطلح الأقلية.

1. تعريف الأستاذ فرانثيسكو كابوتورتى: تم تكليف الأستاذ من قبل اللجنة الفرعية بعمل دراسة حول تعريف الأقليات، وهذا حتى يمكن تطبيق نص المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على هذه الجماعات، وذلك سنة 1971. وبعد سنوات وفي تقريره لعام 1977 أكد الأستاذ كابوتورتى أن التعريف الذي يقترحه محدود في هدفه، إذ تم تكوينه فقط من أجل تنفيذ نص المادة 27 المشار إليها، لذا عرف الأقلية بأنها: "جماعة أقل عدداً عن باقي سكان الدولة، وفي وضع غير مسيطر ويمتلك أفرادها كرعايا في هذه الدولة خصائص إثنية، دينية، لغوية تختلف عن بقية السكان، ويظهر إحساس بالترابط بينهم بأسلوب ضمني بهدف الحفاظ على ثقافتهم أدينتهم أولغتهم"<sup>1</sup>.

إلا أن الحكومات والوكالات المتخصصة جاء ردها منتقداً أيضاً لهذا التعريف وذلك لافتقاره للتحديد، أي أنه لم يشترط كون العناصر المكونة للأقليات تميزهم على نحو واضح عن بقية السكان. كما اعتبروا أن التعريف يجب أن يكون واضحاً في عدم اشتماله على الأجانب والأفراد الذين دفعتهم الهجرة للإقامة في بعض الدول، فالعمال المهاجرون

1- فرانثيسكو كابوتورتى، دراسة حول حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات عرقية ودينية ولغوية، المرجع السابق.

واللاجئون غير المتمتعين بجنسية الدولة التي يعيشون فيها لا يتمتعون بالحقوق ذاتها المقررة لسائر المواطنين<sup>1</sup>.

كما انتقد هذا التعريف أيضا لعدم اشتماله على العنصر الشخصي، وهو كون الأقلية راغبة في الحفاظ على خصائصها<sup>2</sup>، وهذا الأمر سبق أن أشارت إليه محكمة العدل الدولية الدائمة.

**2. تعريف الأستاذ جول ديشينز<sup>3</sup>:** جاء في تعريف ديشينز والذي تمت مناقشته أمام اللجنة الفرعية سنة 1985 ما يلي: "الأقلية مجموعة من المواطنين التابعين لدولة معينة والذين يشكلون أقلية عددية، ويوجدون في وضع غير مسيطر في هذه الدولة، ولهم خصائص إثنية أو دينية أولغوية تختلف عن خصائص أغلبية السكان، ويكون لديهم شعور بالتضامن فيما بينهم يشجعه ولو ضمنا إرادة جماعية في البقاء كجماعة مميزة وهدفهم هو تحقيق المساواة مع الأغلبية في الواقع والقانون"<sup>4</sup>.

هذا التعريف تم انتقاده أيضا بسبب إشارته إلى ضرورة وجود صراع على الحقوق المدنية والسياسية، وهو ما تشير إليه العبارة الأخيرة في النص والتي تقول: تحقيق المساواة مع الأغلبية في الواقع والقانون<sup>5</sup>.

1- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 457.

2- وائل أحمد علام، المرجع السابق، ص 17

3- الأستاذ جول ديشينز (J.Deshenes)، هو أحد أعضاء اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، ووضع هذا التعريف بتكليف من اللجنة الفرعية.

4-Proposal concerning a definition of the term "minority" / submitted by Jules Deschênes. Geneva: UN, 14 May 1985, <https://digitallibrary.un.org/record/88267>; 02/12/2019.

5- بدرية عقاق، المرجع السابق، ص 66.

ومن هنا نفهم أنه إذا لم يكن هناك صراع بين الأقلية والأغلبية فلا داعي أن تتمتع هذه الجماعات بالحقوق المقررة لها بمقتضى قواعد القانون الدولي، لأنها في منأى عن ذلك مادام هناك جو من الإستقرار والمساواة يسود داخل هذه الدول.

وفي ظل هذا الوضع وصعوبة تحديد دقيق لمصطلح الأقلية، وتباين المواقف حولها، بذلت جهود على مستوى الدول، إلا أن الكثير منها رأى أن نص المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية كان مقصده حماية أفراد الأقلية كأشخاص، وأن وجود تعريف عام يشجع على التمرد والإنفصال، واعتبروا أن ما يجسد نظرتهم هو الإعلان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة والخاص بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات الذي جاء خالياً من أي تعريف خاص بالأقلية<sup>1</sup>.

ونخلص إذن إلى نتيجة مفادها أن لا تعريف للأقلية على مستوى القانون الدولي، إلا أننا نلاحظ أن التعاريف المطروحة من قبل المقرررين الخاصين للجنة الفرعية تركز كلها على ضرورة أن يكون الفرد المنتمي للأقلية هو من رعايا الدولة، أي تمتعه بصفة المواطن، وهذا ما يعني أن هناك استبعاداً لفئات أخرى من الدخول في وصف الأقلية، وهو ما سنبيّنه في الفرع الموالي.

### الفرع الثاني: التمييز بين الأقليات وما قد يختلط بها من جماعات بشرية أخرى

إن مفهوم الأقلية يختلط بمفاهيم لجماعات بشرية أخرى، أهمها اللاجئون والمهاجرون والأجانب، لذلك وجب تمييز مصطلح الأقلية عما يشابهه أو يختلط به.

1- وائل احمد علام، المرجع السابق، ص20.



أولاً: الأقليات واللاجئون: تعد الإتفاقية المبرمة سنة 1951<sup>1</sup> بشأن وضع اللاجئين والبرتوكول الخاص بها الصادر في سنة 1967<sup>2</sup> الأساس القانوني الذي يحدد إلى يومنا هذا من هو اللاجئ، والآلية الشاملة على الإطلاق دولياً لحماية الحقوق الأساسية للاجئين، وتنظيم أوضاعهم داخل الدولة التي يستوطنون بها<sup>3</sup>.

ووفقاً لما جاء في الإتفاقية المذكورة أعلاه اللاجئ هو: "كل من وجد بسبب خوف له ما يبرره من التعرض للإضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو انتمائه إلى فئة اجتماعية معينة أو بسبب آرائه السياسية خارج البلد الذي يحمل جنسيته، ولا يستطيع أو لا يرغب في حماية ذلك البلد بسبب هذا الخوف، أو كل من لا جنسية له وهو خارج بلد إقامته السابقة، أو لا يستطيع أو لا يرغب بسبب ذلك الخوف في العودة إلى ذلك البلد"<sup>4</sup>.

أما الدولة التي يلجأ إليها اللاجئ فتسمى بالدولة المضيفة، وهي الدولة التي يقع على عاتقها بصفة أساسية مسؤولية حماية اللاجئين، حيث تلتزم الدول الأطراف في الإتفاقية بعدم التمييز بين اللاجئين، وأن تمنحهم على أراضيها رعاية لا تقل عما تمنحه لمواطنيها، من حيث ممارسة الشعائر الدينية وحرية التنقل، وتوفير الإسكان والتعليم

1- اعتمدها مؤتمر الأمم المتحدة للمفوضين بشأن اللاجئين وعديمي الجنسية، يوم 28 جويلية 1951، بناء على قرار الجمعية العامة رقم: 429 (د-5)، المؤرخ في 14 ديسمبر 1950 المتضمن دعوة المؤتمر للإنعقاد، دخلت حيز النفاذ بتاريخ: 22 أبريل 1954.

2- أحاطت الجمعية العامة علماً به في قرارها 2198 (د-21) المؤرخ في 16 ديسمبر 1966، تاريخ بدء النفاذ: 4 أكتوبر 1971.

3- إيناس محمد البهجي، البعد القانوني للأجانب داخل الدولة، الطبعة الأولى، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2013، ص71.

4- أنظر: الفقرة 2/أ من اتفاقية اللاجئين.

وضرورة إنصافهم في تشريعات العمل والضمان الإجتماعي، هذا فضلا عن التمتع بكل معاملة تفضيلية أخرى تقرها المعاهدات الدولية، إضافة إلى الإلتزام الأساسي الذي يترتب على عاتق الدولة المضيفة وهو التزامها بعدم تسليم اللاجئ إلى دولته الأصلية<sup>1</sup>.

ويرجع سبب هذه الحماية المقررة في القانون الدولي، إلى أنه غالبا ما يتعرض اللاجئون إلى اضطهادات في دولهم الأصلية بسبب بواعث سياسية أو دينية، أو عرقية ناتجة عن الإختلاف في المعتقدات السياسية والإجتماعية والدينية، أو بسبب الإختلاف في الجنس والنوع والإنتماء السياسي<sup>2</sup>.

وبذلك يسعى اللاجئون عادة للهروب من دولتهم الأصلية إلى إقليم دولة أخرى يطمنون فيها للتنظيم السياسي القائم فيها ويثقون في قدرته على حمايتهم، ويسمى طلب الإقامة على إقليم هذه الدولة بحق اللجوء<sup>3</sup>.

لكن ما يجب توضيحه في هذا المقام أن القانون الدولي لا يمنح بصفة تلقائية صفة اللاجئ لأي شخص تعرض لانتهاكات حقوق الإنسان استطاع أن يهاجر أو قدم طلبا للجوء في دولة الملاذ، فالإتفاقية الدولية للاجئين تقصر منح صفة اللاجئ فقط على الذين يستطيعون إثبات خوفهم من الإضطهاد للأسباب الخمسة المذكورة في نص المادة

1- إيناس محمد الدهجي، المرجع السابق، ص72.

2- محمد جلال الأتروشي، (الأجنبي والتزاماته في إقليم الدولة )، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، العدد 4، جامعة تكريت، العراق، 2009 ، ص 336، متاحة على الرابط المباشر التالي:

[www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=20638](http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=20638) ، اطلع عليه بتاريخ: 2019/10/02. الساعة: 14:39.

3- محمد جلال الأتروشي، المرجع نفسه، ص 336.

أعلاه، ومعناه أن يتعلق الخوف من الإضطهاد تعلقاً مباشراً بأحد الأسباب التي ذكرتها الإتفاقية والآ حرم من الحقوق والحماية المكفولة في النصوص القانونية الدولية<sup>1</sup>.

ومن خلال نص المادة المذكورة أعلاه نلاحظ أن هناك تقارباً واضحاً بين مفهوم الأقلية واللجوء، فكل من اللجوء والفرد المنتمي إلى أقلية معينة معرضان للإضطهاد والمعاملة غير الإنسانية، وهذا نظراً للتباين الموجود داخل الدولة الواحدة بين الأفراد بسبب العرق أو الدين أو الإنتماء إلى طائفة سياسية أو إجتماعية معينة، أو بسبب الاختلاف في الجنسية، وهذه الأمور تؤدي إلى التمييز في المعاملة في دولهم الأصلية، وبالتالي اللاجئين مثلهم مثل الأقليات يحتاجون إلى التمتع بحماية خاصة من قبل قواعد القانون الدولي.

أما بالنسبة للفارق بين مفهوم الأقلية واللاجئين، فيبقى متمثلاً في رابطة الجنسية، حيث أن أفراد الأقلية يتمتعون بجنسية تلك البلدان القاطنين فيها في حين يفتقر اللاجئون إلى مثل هذه الرابطة، وتقتصر علاقتهم على رابطة التوطن والإقامة ليس إلا.

**ثانياً: الأقليات والمهاجرون:** يقصد بالهجرة عملية انتقال السكان من مكان لآخر بغرض تغيير مكان الإقامة الدائم، وتتعدد أسباب الهجرة، بحسب الداعي من ورائها فقد يكون سياسياً أو دينياً، لكن أكثرها شيوعاً هو الهجرة لأسباب اقتصادية، حيث غالباً ما يهدف المهاجرون إلى تحقيق العيش المستقر والأكثر أمناً من الواقع الذي تعيشه بلدانهم<sup>2</sup>.

1- جيمس هاثاوي، الأسباب المبررة في القانون الدولي للاجئين، مقال متاح عبر الرابط المباشر التالي:

[www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/.../opendocpdf.pdf?reldoc](http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/.../opendocpdf.pdf?reldoc)

اطلع عليه بتاريخ: 2019/10/02، الساعة: 20:22

2- أمين فرج شريف، المرجع السابق، 2012، ص 66.

وتحمي منظمة الأمم المتحدة حق الهجرة لكل فرد دون تمييز من خلال المنظمة الدولية للهجرة<sup>1</sup>، هذا مع الإشارة إلى أن الدول لها الحق في تقييد حرية الهجرة أو إتاحتها حسب الظروف التي تمر بها.

أما بالنسبة للخلط الذي قد يثور بين الأقليات والمهاجرين، فإنه من الثابت أن المهاجر لا يفقد جنسيته بمجرد رحيله عن بلده الأصلي، بل يبقى متمتعاً بها، وعليه فإنه إزاء بلد الإستقبال يبقى في حكم الأجنبي، وتقرر له الحقوق المقررة للأجانب.

بيد أن المهاجرين غالباً ما يرغبون في الحصول على جنسية بلد الإستقبال من أجل ضمان استقرارهم، وتغيير وصفهم القانوني من أجنبي إلى مواطنين، وعليه إذا حصل هؤلاء على جنسية بلد الإستقبال مع بقائهم محافظين على خصائصهم سواء كانت لغوية أو دينية أو عرقية، فإنهم قد يشكلون نواة لأقلية قد تسعى في وقت من الأوقات للمطالبة بحقوقها<sup>2</sup>.

وقد أثبت التاريخ أن الهجرة سواء كانت تلقائية أو قسرية تعد من بين الأسباب المهمة في نشوء الأقليات، من ذلك هجرة أبناء المستعمرات الآسيوية والإفريقية سابقاً إلى بلدان أخرى كأمريكا، وفرنسا وهولندا وبريطانيا، وكذلك تهجير الأرمن من شرقي

1- المنظمة الدولية للهجرة هي المنظمة الدولية الرائدة في مجال الهجرة والتي أنشئت في عام 1951. وتعمل المنظمة الدولية للهجرة للمساعدة في ضمان إدارة الهجرة بشكل منظم وإنساني وتعزيز التعاون الدولي بشأن قضايا الهجرة والمساعدة في البحث عن حلول عملية لمشاكل الهجرة وتقديم المساعدة الإنسانية للمهاجرين المحتاجين من اللاجئين والنازحين. وأبرمت المنظمة الدولية للهجرة في عام 2016 اتفاقاً مع الأمم المتحدة لتصبح إحدى الوكالات المتخصصة التابعة لها. أنظر وثيقة الأمم المتحدة رقم: (A / 70/976).

2- محمد خالد برع، حقوق الأقليات وحمايتها في ظل أحكام القانون الدولي العام، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2012، ص.ص 56-57.

الأناضول، والشركس من القوقاز الشمالي على يد روسيا في القرن 19م، وكذا تهجير المسلمين من شعب الروهينغا وطردهم إلى بنغلادش من قبل السلطة البوذية الحاكمة في ميانمار، والتي هجرت أيضا شعب أركان المسيحي من ميانمار في العقد الأخير من القرن العشرين<sup>1</sup>.

وفي هذا السياق، مما يؤكد أن المهاجرين لا يمكن أن يتمتعوا بمركز الأقليات إلا في حال استقرارهم في الدول المهاجر إليها، وكذا حملهم لجنسيتها، هو ما جاء في نص المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، حيث عبرت عن ذلك بالقول: "أقليات قائمة في دولة ما"، وهذا معناه أن من يحمل وصف الأقلية هم الأفراد الموجودون سلفا وعلى وجه الدوام في دولة معينة، فالإنتماء لجماعة معينة دينية أولغوية أو إثنية لا يكفي وحده لتشكيل الأقلية.

**ثالثا: الأجانب والأقليات:** لتمييز الأقليات عن الأجانب يجب بداية إعطاء تعريف للأجنبي، فالأجنبي هو ذلك الشخص الذي لا يتمتع بحق في جنسية الدولة التي يقيم فيها، بصرف النظر عما إذا كان وجوده فيها بقصد عبورها والممرور فيها فقط، أو بقصد التوطن والإقامة، وسواء دخل فيها بحريته أو كان لاجئا، فقانون الجنسية هو من يحدد من هو الوطني ومن هو الأجنبي<sup>2</sup>.

إذن فالأجنبي الذي يقيم في دولة معينة لا يعد من مواطنيها ما لم يكتسب جنسيتها سواء أكان الأجنبي عديم الجنسية أو متمتعا بجنسية دولة أجنبية، وسواء كان وجوده في

1- عادل عبدالسلام وأمل يازجي، الأقليات، مقال منشور في موقع الموسوعة العربية على الموقع التالي: <http://www.arab-ency.com/index.php> اطلع عليه بتاريخ: 2019/10/03 الساعة: 17:20.

2- محمد خليل الموسى، يوسف علوان، المرجع السابق، ص 471.

تلك الدولة بصورة دائمة أو مؤقتة وسواء كان مضطرا للدخول أو دخل بإرادته، ونفس الحال بالنسبة للأجنبي الذي يحمل عدة جنسيات ولم تكن إحداها جنسية الدولة التي يقيم فيها<sup>1</sup>.

هذا مع العلم أن القانون الدولي قد أقرّ مبدأ حرية الدول في تعيين رعاياها، بمقتضى تشريعاتها الداخلية التي تضعها لتحقيق هذه الغاية، حيث تضع كل دولة تشريعا خاصا في هذا الإطار يعرف بقانون الجنسية، تحدد فيه الشروط المطلوبة لاعتبار الشخص متمتعا بجنسيتها، وكذا القواعد التي يتم بواسطتها التمييز بين الوطني والأجنبي<sup>2</sup>.

ويتمتع الأجانب بطائفة من الحقوق في الدولة التي يقيمون فيها بصفة مؤقتة هذه الحقوق، وأوردها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وهي تمثل الحد الأدنى الذي يجب الإعتراف به للأجانب كالحق في الحياة والسلامة الجسدية والمساواة أمام القانون وكذا حرية الرأي والتعبير والعقيدة وغيرها من الحقوق<sup>3</sup>.

وفي المقابل، الأقليات هم جزء من شعب دولة معينة على اعتبار تمتعهم برابطة الجنسية، لذا فإن لهم حقوقا وعليهم إلتزامات. ففيما يتعلق بالحقوق التي يفرضها القانون الدولي والداخلي للأقليات أن تلتزم الدولة بالسماح لأبناء الأقليات بالدخول إلى إقليمها والخروج منه متى أرادوا، ومنع إبعادهم عن أراضيها، كما يجب مساواتهم مع أبناء

1- محمد جلال الأتروشي، المرجع السابق، ص 354.

2- أحمد عبد الحميد عشوش، القانون الدولي الخاص، كتاب منشور على صفحة الأنترنت في الموقع الإلكتروني التالي: [www.pdfactory.com](http://www.pdfactory.com) ، اطلع عليه بتاريخ: 2019/10/03، الساعة: 13:02.

3- ايناس محمد البهجي، المرجع السابق، ص 72.

الأغلبية من خلال السماح لهم بتولي الوظائف العامة، والتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية الممنوحة للشعب<sup>1</sup>.

بيد أن الأمر يختلف عندما يتعلق الموضوع بالأجانب، حيث يحق للدولة أن تمنعهم من دخول أراضيها وإبعادهم عنها إذا كانت هناك ضرورة معينة. وعلى العموم فالتعامل مع الأجانب يخضع عادة لمبدأ المعاملة بالمثل<sup>2</sup>.

كما أنه لا يحق للأجنبي التمتع بالحقوق المدنية والسياسية الممنوحة لأبناء الأقليات وليس له الحق في أن يكن ناخبا أو منتخبا، ولا يمكنه شغل الوظائف العامة إلا إذا قررت الدولة ذلك وفقا لسلطتها التقديرية ومقتضيات المصلحة العامة، هذا فضلا عن عدم التزام الأجنبي بالواجبات المقررة على المواطنين الأصليين ومنهم الأقليات وخاصة فيما يتعلق بالخدمة العسكرية الإلزامية والدفاع عن الدولة في حالة دخولها في نزاع دولي<sup>3</sup>.

نخلص إذن إلى أن رابطة الجنسية وما يترتب عنها من حقوق والتزامات هي الفيصل الرئيس للتمييز بين الأقليات والأجانب؛ هذا على الرغم من أنه قد يحدث إلتباس بهذا الخصوص عندما يبقون متمسكين بخصائصهم والرغبة في الحفاظ عليها وهم خارج بلدهم الأم مما يؤدي إلى ظهور الأجانب وكأنهم أقلية. لذلك وجب البحث عن معايير محددة لتعريف الأقلية.

1- محمد خالد برع، المرجع السابق، ص 53

2- محمد جلال الأتروشي، المرجع السابق، ص 337.

3- محمد خالد برع، المرجع نفسه، ص 54.

## الفرع الثالث: المعايير المعتمدة في تعريف الأقلية

سبق القول أنه لا يوجد تعريف للأقلية متفق عليه دولياً، ومن هنا سأنتقل إلى تحديد مفهوم الأقلية من خلال الإستناد إلى مسألتين هما: المعايير المعتمدة في تحديد الأقلية، وهذا بالنظر إلى كون الأقلية جماعة تقيم في إقليم الدولة، وقد يعاني أفرادها من الإضطهاد والتمييز داخلها، والأمر الثاني هو أن أسقط هذه المعايير على الأقلية الدينية على وجه الخصوص بالنظر إلى أن هذه الأقلية تدين بدين معين، أو لها معتقداتها الخاصة بها التي تسعى للحفاظ عليها داخل الدول، وهو ما سأنتقل إليه فيما يلي:

**أولاً: المعيار العددي:** يعتبر البعض أن معيار العدد هو الأساس في تحديد وضع الجماعة داخل إطار الدولة، حيث إن كلمة الأقلية يظهر من معناها أنها الجماعة الأقل عدداً داخل الدولة. وفي هذا السياق يعرفها الدكتور صلاح سعد بقوله: "الأقلية جماعة من الناس تشكل عددياً أقلية بالمقارنة مع جماعة أخرى تعيش معها في وطن مشترك تشكل الأغلبية"<sup>1</sup>.

كما اعتمدت الموسوعات العربية بشكل واضح على معيار العدد، من ذلك ما جاء في القاموس السياسي<sup>2</sup> من أن الأقليات هي فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث الجنس أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه غالبية رعاياها. وكذلك ما جاء في

1- صلاح سعد، المسألة الكردية في العراق، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2006، ص 14.

2- راجع، أحمد عطية الله، القاموس السياسي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1986، ص 97.



معجم الدبلوماسية<sup>1</sup> من أن الأقلية هي مجموعة من رعايا دولة ما تنتمي من حيث الجنس أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه غالبية السكان<sup>2</sup>.

ويضيف أنصار هذا المعيار أن الأقلية هي مجموعة من السكان تكون أصغر عددا إذا ما قورنت بالأغلبية العامة من السكان، كما أنهم يختلفون عن تلك الأغلبية من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة<sup>3</sup>. هذا مع العلم أن الأقلية تعتبر كذلك إذا كانت أقل من نصف السكان، على أن تكون في وضع غير مسيطر من الناحية السياسية، أو الإقتصادية أو الإجتماعية.

إنه لا يمكن أبدا إهمال العدد في وصف الأقلية، ذلك أن قلة العدد هي التي كانت دائما محفزا لاضطهاد الأقليات، وأن السيطرة في معظم الدول عبر التاريخ كانت للأغلبية، بحكم القوة أو بحكم الديمقراطية.

وما تجدر الإشارة إليه أن مسألة الأقلية العديدة لم تكن قبل عصبة الأمم وأثناء عملها تشكل أساسا لادعاء جماعة ما بأنها يجب أن تحصل على المركز القانوني المعترف به للأقليات في مواجهة الدولة التي تخضع لولايتها، وتنتمي إليها<sup>4</sup>، إذ أن الجماعات التي كانت تحظى بالمركز القانوني المتاح للأقليات آنذاك كانت تتحدد استنادا إلى معاهدة أو اتفاقية دولية.

1- معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية (انجليزي- فرنسي-عربي) للدكتور سموي فوق العادة، معجم صدر عن مكتبة لبنان سنة 1974.

2- عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1993، ص 80.

3- محمد خالد برع، المرجع السابق، ص 31.

4- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 459.

وقد ظهرت الحاجة إلى المعيار العددي نتيجة عدم التحديد الذي شاب نص المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فهذه المادة لم تحدد ما إذا كان المعيار العددي أساسيا وضروريا للتمتع بصفة أقلية أو غير أساسي، وبالنتيجة طبعا تتمتع الجماعة المعنية بالحقوق المنصوص عليها فيها<sup>1</sup>.

ورغم عدم الوضوح على مستوى النصوص القانونية الدولية، إلا أن المعيار العددي لا يمكن تجاهله، لكن دون أن يكون العدد هو الضابط الوحيد، إذ أن علاقة الهيمنة والخضوع القائمة بين الأغلبية والأقلية لا يكون منشؤها بالضرورة الكم والعدد.

ولعل سياسة التمييز العنصري التي كانت سائدة في أفريقيا في وقت من الأوقات لخير دليل على ذلك، حيث كانت هناك أقلية عددية بيضاء هي المسيطرة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا في جنوب إفريقيا على الأغلبية العرقية السوداء<sup>2</sup>.

ويبدو أن اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، قد أخذت بهذا الرأي، حيث أوصت إلى لجنة حقوق الإنسان أن تتبنى تعريفا محددًا للأقليات يقتصر على الأقليات غير المسيطرة.

وعليه، أستنتج أنه - وفقا لهذا المعيار - تعتبر الأقلية أقلية دينية إذا كانت أقل عددا من أغلبية السكان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن تدين بدين يخالف دين الأغلبية، وإضافة إلى هذا كله هو أن تكون في وضع غير مسيطر.

1- السيد محمد جبر، المرجع السابق، ص 74.

2- نعيم قدام، سياسة التمييز وحركة التحرر في إفريقيا الجنوبية، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص 152.

لكن هذا المعيار تعرض لعديد الإنتقادات من قبل الفقه من ذلك أنه أهمل التفاعلات السياسية بين أفراد الجماعة وركز فقط على الحجم العددي، ويقصد بذلك أنه أهمل الشعور بالتضامن بين أفراد الأقلية والذي يظهرهم كأشخاص متحدين وتميزين عن الأغلبية<sup>1</sup>.

كما أن هذا المعيار جاء على نحو غير جامع، إذ أخرج بعض الأقليات التي لها الهيمنة والسيطرة على الأغلبية، في الوقت الذي قد تتاضل الأقلية غير المسيطرة حتى تصبح هي المسيطرة، ومن ثم تفقد الأغلبية سيطرتها. فالمتغيرات داخل الدولة ليست على وتيرة واحدة، وإنما تتغير من حين لآخر<sup>2</sup>.

**ثانياً: المعيار الموضوعي:** يستند أنصار هذا الإتجاه في تحديدهم للأقلية، إلى أحد المتغيرات البيولوجية أو الإجتماعية، مثل الجنس، اللغة، الدين، واستناداً إلى هذا المعيار يعرف الدكتور الشافعي محمد بشير الأقلية بقوله: "هم مجموعة أفراد داخل الدولة تختلف عن الأغلبية من حيث الجنس، أو العقيدة، أو اللغة اختلافاً تاماً"<sup>3</sup>.

ووفق هذا الإتجاه تنقسم الأقلية إلى أنواع، تتمايز فيما بينها، نذكر منها على وجه الخصوص:

1- السيد محمد جبر، المرجع السابق، ص 75.

2- مجدي الداغر، المرجع السابق، ص 42.

3- الشافعي محمد بشير، القانون الدولي العام في السلم والحرب، الطبعة السادسة، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، مصر، د.ت.ن، ص 108.

الأقلية السلافية<sup>1</sup>، والأقلية اللغوية، والأقلية الدينية<sup>2</sup>.

وإذن، وفق هذا المعيار كي نكون بصدد أقلية دينية، يجب أن يكون هناك انتماء من قبل أعضائها إلى دين معين، لكن هناك من الفقهاء من يعتبر أن الدين وحده غير كافٍ لتشكيل الأقلية الدينية وذلك بالنظر إلى أن دور الدين صار يتضاءل اليوم أكثر فأكثر كمصدر للهوية. وعلى سبيل المثال يقول الدكتور جورج قرقم<sup>3</sup> أن الدين ما عاد يمثل عنصر هوية كاف لتأمين تلاحم مجتمع من المجتمعات، ويرى أنه يجب إضافة محددات أخرى إليه كاللغة مثلا حتى تصبح هذه الجماعة متميزة عن أفراد الأغلبية.

وفي نفس السياق أيضا تذكر الموسوعة البريطانية أن غياب بعض الخصائص يجعل من الصعب اعتبار بعض المجموعات أقليات، ففي أمريكا مثلا لا يصلح الدين كمعيار للأقلية بسبب علمانية الدولة، التي لا تجعل الدين مؤثرا في أي تمايز أو تصنيف،

1- الأقلية السلافية: وهي الأقلية التي يرتبط أفرادها فيما بينهم من خلال رابطة الأصل المشترك، أو وحدة السمات البيولوجية. وقد ظهر هذا النوع من الأقلية نتيجة الأفكار الأوروبية في عصر النهضة، أين ظهر بعض المفكرين الذين قسموا البشر إلى ثلاثة أجناس هي القوقازية، المغولية، الزنجية، وهذا استنادا إلى عدة معايير كالوجه، لون الشعر، وقد كان هذا النوع محل العديد من حملات التطهير العرقي، من ذلك قبيلة التوتسي في رواندا. أنظر: رياض عزيز، المشكلات السياسية في العالم الثالث، منشورات جامعة بغداد، العراق، 1989، ص429.

2- التعدد الديني أصبح ظاهرة عالمية، إذ يصعب بل يستحيل على حسب رأي الدكتور رياض الصمد أن تجد دولة في العالم سكانها من دين واحد أو مذهب واحد باستثناء دولة الفاتيكان. أنظر: رياض الصمد، مؤسسات الدولة الحديثة، الطبعة الأولى، الدار الجامعية، بيروت، 1997، ص 254

3- جورج قرقم، (انتاج الايديولوجيات وصراعات الهوية في المجتمع اللبناني)، مجلة دراسات قانونية، العدد 11، كلية الحقوق، جامعة أسيوط، مصر، 1978، ص11.

فالماسونيون في الغرب رغم اشتراكهم في معتقدات تختلف عن الآخرين، ولكنهم يفتقرون إلى خصائص مميزة تجعل منهم أقلية متماسكة<sup>1</sup>.

**ثالثاً: المعيار الذاتي (الشخصي):** اعتمد أنصار هذا الإتجاه على أساس داخلي ونفسي لتكوين الأقلية، ويتجلى ذلك في شعور أبناء أقلية معينة بضرورة تقاربهم الوحدوي والشعور بضرورة ذلك التقارب<sup>2</sup>. ووفقاً لهذا المعيار لا يمكن اعتبار مجموعة معينة أقلية تحظى بالحماية الدولية لمجرد وجود خصائص عرقية أو دينية أو لغوية تختلف بها عن تلك التي يتمتع بها بقية السكان، ولكن يتعين أن يكون لدى هؤلاء الأفراد الرغبة في الحفاظ على تراثهم وتقاليدهم، وهم بدون تلك الرغبة لا يمكن لهم الإستمرار أو الوجود ككيان خاص<sup>3</sup>.

وفقاً لهذا المعيار يستلزم لإدخال جماعة ما في وصف الأقلية الدينية، أن يكون هناك تضامن بين عناصرها، إذ لا يكفي الإنتماء فقط لدين معين، وإنما يجب إظهار هويتهم وإبداء الرغبة في الحفاظ عليها باعتبارهم أفراداً متميزين عن الأغلبية بعنصر الدين، فإذا غابت أو اختفت هذه الخاصية فهذا معناه انصهار لأفراد الجماعة في الأغلبية، ومن ثم فلا مجال للقول بوجود أقلية دينية.

وفي رأبي فإن مسألة إقامة الشعائر الدينية تطرح في هذا الإطار بقوة، إذ لا مجال للقول بوجود أقلية دينية مادامت هذه الجماعة تخفي شعائرها، أو لا ترغب في إظهارها،

1- حيدر ابراهيم علي، أزمة الأقليات في الوطن العربي، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، لبنان، 2002، ص22.

2- سعد الدين ابراهيم، (نحو دراسة سوسولوجية لوحدة الأقليات في الوطن العربي)، مجلة قضايا عربية، العدد 1، مصر، 1986، ص66.

3- محمد خالد برع، المرجع السابق، ص 37.

أو أن تنتكر لمبادئ الديانة المنتسب إليها، فيجب أن تظهر الجماعة الدينية في مظهر متميز ومتفرد عن باقي أفراد الشعب، على الرغم من وجودها ضمن الرقعة الجغرافية نفسها التي تتواجد فيها جماعة الأغلبية العديدة كجماعة متحدة أو جماعة مندمجة ضمن إقليم الدولة.

لكن هذا المعيار بدوره لم يسلم من النقد، ذلك لانخفاض درجة الوعي أو الإدراك لدى الجماعة الدينية، أي شعورها بتميزها الديني قد لا يظهر نتيجة التعرض في كثير من المجتمعات إلى الإستيعاب والإنصهار التدريجي في بوتقة المجتمع الأكبر، وهذا ما يلاحظ بوضوح في المجتمع الأمريكي الذي يضم جماعات بشرية من كل الأديان والقوميات والسلالات، ولكنها اندمجت في إطار هوية مشتركة واحدة هي الهوية الأمريكية، وهذا ما أدى بكثير من الباحثين إلى القول إنه من الصعب بما كان الإعتماد على هذا المعيار<sup>1</sup>.

رابعاً: معيار الوزن السياسي: لا ينظر مؤيدو هذا المعيار إلى الأقلية في كونها الأقل عدداً بقدر ما يضعون في الاعتبار الوزن السياسي والاجتماعي والإقتصادي للأقلية داخل المجتمع، وإن كانت في واقع الأمر أقلية قليلة العدد، إذا ما قورنت إحصائياً بالأكثرية<sup>2</sup>. فتعتبر الجماعة داخل الدولة أقلية لأنها غير متمكنة سياسياً.

ومن هذا المعيار يتبين أن الأقلية تجمع بين واقعها العددي كأقلية وواقعها الذي حصلت عليه داخل المجتمع من الفعلية السياسية وقدرتها في أن تحتل مكاناً متميزاً في

1- حيدر ابراهيم علي، المرجع السابق، ص 30.

2- مجدي الداغر، المرجع السابق، ص 45.

السلطة والمشاركة في عملية صنع القرار، دون التركيز على كونها الأقل عددا<sup>1</sup>.

وعلى ضوء ما سبق، وفي ظل الخلاف الكبير بين المعايير السابق بيانها، اتجه جانب من الفقه إلى الجمع بين المعايير المختلفة في محاولة منه لتفادي النقد الموجه لكل معيار<sup>2</sup>.

وأجدني أميل إلى هذا المنحى الذي يجمع بين مختلف المعايير في تعريف الأقليات، إلا أنه ينبغي مراعاة عدة جوانب، أولها تحديد نوع الجماعة، حتى لا يحتمل أن تكون من الأجانب المقيمين في الدولة، لأن الأقلية وصف يطلق فقط على رعايا الدولة. ومن ناحية أخرى أن تكون الأقلية أقل عددا وغير مسيطرة وليست معرضة للإضطهاد.

### المطلب الثالث: تعريف الأقليات في التشريع الإسلامي

لا يعرف الإسلام التفرقة بسبب اللون أو الجنس أو اللغة كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الأقليات في القانون الدولي، فمفهوم الأقليات يقوم على أساس ديني بحت<sup>3</sup>.

1- مجدي الداغر، المرجع نفسه، ص 46.

2- من ذلك ما أورده الدكتور أحمد وهبان من أن الأقلية هي: "الجماعة أو الجماعات العرقية ذات الكم البشري الأقل في مجتمعها، والتي تتميز عن غيرها من السكان من حيث السلالة أو السمات الفيزيائية أو اللغة، أو الدين أو الثقافة، ويكون أفرادها مدركين لمقومات ذاتيتهم وتمايزهم، ساعين على الدوام إلى الحفاظ عليها، وغالبا ما تكون هذه الجماعات في وضع غير مسيطر في ذلك المجتمع، كما يعاني كثير منها بدرجات متفاوتة من التمييز والإضطهاد والإستبعاد في شتى قطاعات المجتمع السياسية والاجتماعية والإقتصادية". أنظر: أحمد وهبان، الصراعات العرقية المعاصرة واستقرار العالم المعاصر - دراسة في الأقليات والجماعات والحركات العرقية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، 2001، ص 113.

3- السيد محمد جبر، المرجع السابق، ص 90.

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن الأقلية كمصطلح معاصر لم تعرفه الحضارة الإسلامية بدلالاته الحديثة كما هو معروف اليوم، ولكن كلمة الأقلية تضمنتها مفردات اللغة واستخدمها مفكروها كتعبير عن الإستثناء والجزئية<sup>1</sup>.

أما المتأمل في السياق القرآني فسيلاحظ أنها استخدمت عدة مرات منها لتدل على تعبير كمي في سياق كفي في قوله تعالى: "ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ"<sup>2</sup>، فالقلة هنا لا تعني النقص وإنما تعني التميز والإرتقاء والسبق، بل إن القرآن الكريم ألحق بها ما يزيد بيانها بحالة اجتماعية وسياسية تعبر عن الإستضعاف<sup>3</sup> كما في قوله تعالى: "وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ"<sup>4</sup>.

وقد عرفت الدولة الإسلامية منذ نشأتها وجود الأقليات، وزادت هذه الأخيرة وتعددت بتعدد الفتوحات الإسلامية<sup>5</sup>.

ولتوضيح معنى الأقلية في التشريع الإسلامي عمدت أولاً إلى بيان التقسيم الذي اعتمده الفقه الإسلامي للعالم، أو ما كان يعرف بالديار<sup>6</sup>، وهذا لعلاقته بموضوع البحث، إذ يختلف عنصر السكان ويتنوع باختلاف هذه الديار. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى

1- الشاطبي يقول: الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم فلا تتقضه الأفراد الجزئية (الأقلية)، أنظر: الموافقات، ج2، الطبعة الأولى، دار ابن عفا، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997، ص 64.

2- سورة الواقعة، الآيتان 13 و14.

3- كمال السعيد حبيب، المرجع السابق، ص 54.

4- سورة الأنفال، الآية 26.

5- محمد حسن فتح الباب محمد، الحقوق السياسية للأقليات في الفقه الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، دار النهضة العربية، مصر، 2007، ص 91.

6- أنظر: صبحي محمساني، القانون والعلاقات الدولية في الاسلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1974، ص85.



أن أحكام الإسلام لا تطبق خارج الرقعة الإسلامية إعمالاً لمبدأ السيادة، فالمكان الذي تكون فيه السيادة للمسلمين يختلف فيه مركز الفرد عن المكان الذي تتعدم فيه هذه السيادة<sup>1</sup>، وهو ما سنفصله في الفروع الآتية:

### الفرع الأول: تقسيم الديار في الفقه الإسلامي

يقسم الفقه الإسلامي الديار إلى دار الإسلام، ودار الحرب ودار العهد، فدار الإسلام هي الدار التي تكون محكومة من قبل المسلمين وتحت سيادتهم، وعلامة ذلك أن يأمن فيها المسلمون.

فدار الإسلام هي الدولة التي تحكم بسلطان المسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين<sup>2</sup>.

وتعرف أيضاً بأنها الدار التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام. وما لم تجر عليه أحكام الإسلام، لم يكن دار إسلام، ولا يشترط أن يكون في هذه الدار المسلمون فقط، بل يكفي كونها في يد الإمام، وعلى هذا فدار الإسلام فيها المسلمون وغير المسلمين وهم أهل الذمة أو أهل الأمان<sup>3</sup>.

1- محمد حسن فتح الباب، المرجع السابق، ص 94.

2- محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، 1995، ص 56.

3- أنظر، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، الكويت، 1988، ص 79.

أما دار الحرب وتسمى أيضا دار الكفر، وهي تلك الدار التي ظهرت أحكام الكفر فيها<sup>1</sup>.

كما تعرف دار الحرب أيضا بأنها الدار التي لا تجر فيها أحكام الإسلام، ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين<sup>2</sup> لظهور أحكام الكفر فيها<sup>3</sup>.

ووفق هذين التعريفين نلاحظ أن دار الإسلام لا تكون دار حرب بمجرد سيطرة دولة كافرة عليها، ما دامت تسري فيها أحكام الإسلام، بل حتى تتقطع إقامة شعائر الإسلام أو غالبيتها فيها<sup>4</sup>، واستنادا إلى القواعد الفقهية التي تقرر أن بقاء شيء من العلة يبقى الحكم<sup>5</sup>.

1 - أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 7، الطبعة 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص 131.

2- عبد الوهاب خالف، المرجع السابق، ص 69.

3- الكاساني، المرجع نفسه، ص 130.

4- محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت، د.ت.ن، ص 188.

- واشترط أبو حنيفة لدار الإسلام حتى تصير دار كفر ثلاثة شروط : ظهور أحكام الكفر فيها، وأن تكون متاخمة لدار الكفر، وأن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنا بالأمان الأول وهو أمان المسلمين. انظر: الكاساني، المرجع نفسه، ص 130.

5- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، دار الرسالة ودار القدس، سوريا، العراق، 1982، ص 21

أما دار العهد، وتسمى أيضا دار الصلح والموادعة والمعاهدة والمسالمة، وهي تلك البلاد التي تدين بشيء من صلة الولاء للدولة الإسلامية، وإن كانت مستقلة عنها تماما، وتترك حرة في دينها وعباداتها وتقاليدها<sup>1</sup>.

إن العهد بين المسلمين وغيرهم قد يكون دائما وهو عقد الذمة، وتكون الأرض فيه تحت حكم الإسلام، وليس هذا هو المقصود بدار العهد، وإنما أن يكون العقد بين المسلمين وغيرهم عقدا مؤقتا مع بقاء الأرض تحت حكم غير المسلمين، وتوقف القتال بينهم وبين المسلمين<sup>2</sup>.

وتأسيسا على هذا فلا تعتبر دار العهد من دار الإسلام إذا لم يستول عليها المسلمون ويتمكنوا من إقامة شعائر دينهم فيها، سواء كان الإستيلاء قد تم عنوة أم صلحا، وسواء كان الصلح على أن تبقى الأرض للمسلمين أم لغيرهم مقابل خراج أوجزية، وتبقى إذن هذه الدار دار كفر لعدم تطبيق أحكام الإسلام فيها<sup>3</sup>.

مما سبق تتضح فكرة هامة مفادها أن الفقهاء صنفوا السكان بحسب تنوع الديار، فشعوب دار الحرب يعتبرون أجنبيا بالنسبة للدولة الإسلامية، والأمر ذاته بالنسبة لسكان دار العهد، وكذلك بالنسبة للمعاهد أو المستأمن الذي يقيم في دار الإسلام إقامة مؤقتة بسبب التجارة أو العلم مثلا فإنه يعتبر أجنبيا أيضا، وذلك إسقاطا على المفاهيم القانونية في وقتنا الحاضر التي تقسم أفراد الدولة إلى مواطنين وأجانب، أما إذا أقام هؤلاء إقامة

1- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 6، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1985، ص437.

2- وهبة الزحيلي، المرجع نفسه، ص 440.

3- انظر، محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، ج 5، الطبعة الأولى، دار بن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، سوريا، ص462.

دائمة وقبلت الدولة الإسلامية منهم ذلك فإنهم يصبحون من رعاياها غير المسلمين، وهذه الحالة بحسب الفقه شبيهة إلى حد كبير بحالة اكتساب الجنسية عن طريق التجنس<sup>1</sup>.

وإذن، نستنتج أن دار الإسلام تحوي على المواطنين وهؤلاء ينقسمون إلى مسلمين وغير مسلمين. وغير المسلمين إما أن تكون إقامتهم إقامة مؤقتة في دار الإسلام أو إقامة على سبيل التأييد. وهذا التقسيم يفيد في إلزام المسلمين بأحكام الإسلام وعقائده، كأحكام الزكاة والزواج والميراث، وغير ذلك من مسائل الأحوال الشخصية، وحتى لا يلتزم بها غير المسلمين المقيمون على رقعة الدولة الإسلامية، حيث يخضعون في ذلك لأحكام دينهم دون أحكام الإسلام<sup>2</sup>. وغير المسلمين المقيمين إقامة دائمة في الدولة الإسلامية هم من يطلق عليهم تسمية أهل الذمة، وهم من يندرجون ضمن مفهوم الأقلية الدينية وهو ما سنفصله في النقطة الموالية.

### الفرع الثاني: التعريف بأهل الذمة

في الدولة الإسلامية ثلاثة أصناف من غير المسلمين وهم أهل الذمة، وأهل الأمان وأهل الهدنة. ويجمع الفقه الإسلامي على أن وصف الأقلية ينطبق على أهل الذمة دون غيرهم من غير المسلمين، وهو ما سيتم بيانه من خلال ما يلي:

1- عبد المنعم بركة، الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، 1987، ص 255.

2- عبد المنعم بركة، المرجع السابق، ص 260.

**أولاً: تعريف الذمة:** يعرف الدكتور محمد الزحيلي الذمة بقوله<sup>1</sup>: "الذمة بمعنى العهد والأمان، وتشمل فئتين من الناس، الأولى: أصحاب العهد المؤقت الذي يعطى للحريين أثناء إقامتهم في دار الإسلام، وتسمى هذه الفئة المستأمنين، ولهم أحكام خاصة وشروط معينة.

أما الفئة الثانية وهم أصحاب العهد والأمان الدائم، وتمنحهم حق الرعية والجنسية في البلاد الإسلامية. وإذا ما أطلق اصطلاح الذمة شرعا فيراد به الفئة الثانية فقط وتسمى هذه الفئة أهل الذمة أو الذميين".

**ثانياً: تعريف عقد الذمة :** عقد الذمة هو عقد يتمتع بموجبه الذمي بالأمان المؤبد، إذ هو عقد يكتسب بموجبه غير المسلم من أهل الكتاب حق الإقامة الدائمة في دار الإسلام مع حماية الدولة الإسلامية، وذلك مقابل دفع ضريبة تسمى الجزية والقيام ببعض الواجبات العقدية والعرفية. وقد أجمع الفقهاء على مشروعية عقد الذمة بين المسلمين وغيرهم، وعلى هذا كان عمل الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من ولاة المسلمين<sup>2</sup>.

ويشترط في عقد الذمة شروط ثلاثة تتمثل فيما يلي<sup>3</sup>:

**1/** ألا يكون الذمي من مشركي العرب: فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتال لقوله تعالى: **تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ**<sup>4</sup> وإنما يعقد عقد الذمة مع أهل الكتاب، لقوله سبحانه

1- محمد الزحيلي، الإسلام وغير المسلمين، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1998، ص122.

2- رابح دفرور، (الحرية الدينية لأهل الذمة، التعايش بين المسلمين والمعاهدين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة)، مجلة البحوث والدراسات، العدد 6، جوان 2008، ص 13.

3- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج6، المرجع السابق، ص442 وما بعدها.

4- سورة الفتح، الآية 16.

وتعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"<sup>1</sup>، ويعقد هذا العقد أيضا مع المجوس.

2/ ألا يكون المعاهد مرتدا: لأن حكمه القتل وهذا استنادا لقوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"<sup>2</sup>.

3/ أن يكون العقد مؤبدا: فإن أقت للصلح لم يصح العقد.

### الفرع الثالث: مدى تمتع غير المسلم (الذمي) بالجنسية في الدولة الإسلامية

لقد أثبت التاريخ أن الجنسية قد ارتبطت في العصور القديمة بالدين، وانتماء الفرد إلى أمة معينة كان يقوم على عدة عوامل من بينها وحدة العقيدة، بل تؤكد الدراسات أن الدين كان الأساس الأول للجماعة الإنسانية، وفي ضوءه تتحدد الصفة الوطنية للفرد، حيث يصبح الأجنبي هو من لا يتمتع بحق الدخول في هذا الدين، وقد بدا هذا ظاهرا في عدد من الدول، ولا أدل على ذلك من تأثر الملكيات الأوربية القديمة بهذه الأفكار.

وقد بدا ذلك في فرنسا، بالنسبة للبروتستانت واليهود من الفرنسيين والذين لم تعتبرهم القوانين السائدة آنذاك من الوطنيين ما دام أنهم لم يعتنقوا الديانة الكاثوليكية إلى أن قامت الثورة الفرنسية، وساد الفكر التحرري في أوروبا الذي كان من مقتضياته أن

1- سورة التوبة، الآية 29.

2- رواه البخاري في صحيحه، باب حكم المرتد والمرتدة، حديث رقم: 6922، ص 3042.

تحررت رابطة الجنسية من تأثير الديانة والعقيدة لتصبح مجرد رابطة سياسية وقانونية ينتمي الفرد على أساسها إلى دولة معينة<sup>1</sup>.

ومن هنا يثور التساؤل حول موقف الإسلام من الجنسية بالنسبة لأهل الذمة.

يذهب جانب من الفقه إلى أن الجنسية ليست معروفة عند المسلمين، وليس لها أحكام تجري عليهم في خاصتهم وفي عامتهم، وإنما الجنسية تشبه ما كان يسمى عند العرب قديماً عصبية، ثم جاء الإسلام وألغى تلك العصبية وسوى بين الناس في الحقوق والأحكام.

وإذن الجنسية وفقاً لهذا الرأي لا أثر لها عند المسلمين، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد أذهب عنكم عصبية الجاهلية"، وقوله أيضاً: "ليس منا من دعى إلى عصبية"<sup>2</sup>.

ويؤكد جانب آخر من الفقه أن رابطة الجنسية لم تظهر إلا مع نشوء الدولة الحديثة واستقرارها واجتماع أركانها، أما الروابط التي كانت معلومة ومستقرة في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام فأهمها رابطة العشيرة أو القبيلة، ولما جاء الإسلام أنشأ رابطة جديدة لها قوتها الروحية هي رابطة الأخوة الإسلامية، وهي الرابطة التي تكتسب بواسطة الإشتراك في العقيدة الدينية الواحدة، وهي العقيدة الإسلامية، فالرابط هنا هو رابط ديني، ورابط اجتماعي<sup>3</sup>.

1- عبد المنعم بركة، المرجع السابق، ص 251

2- رمضان بن زير، العلاقات الدولية في السلم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 1986، ص 47.

3- محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط6، دار الشرق، بيروت، 1974، ص 451 وما بعدها.

ويذهب جانب آخر من الفقه إلى أن الذميين من أهل دار الإسلام مرتبطون مع الدولة الإسلامية برابطة الجنسية ومن ثم هم يتمتعون بالحقوق والواجبات العامة للمواطن المسلم، إلا ما استثنته الدولة لعدم توفر شرط العقيدة الإسلامية في الشخص.

فالدولة عندما تفرق بين المواطنين في بعض الحقوق، تقيم هذه التفرقة على أساس اختلافهم في بعض الأوصاف التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة وعدم تمتع فريق من رعايا الدولة ببعض الحقوق ليس دليلاً على أنهم أجنبيون.

والدولة الإسلامية تجعل من الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين المواطنين في بعض الحقوق والواجبات، فالزكاة مثلاً يلتزم بها المسلم، والجزية يلتزم بها الذمي والجهاد يلتزم به المسلم<sup>1</sup>.

وهذا الرأي ذهب إليه العلامة أبو الأعلى المودودي حيث قال: لا نجد في أقوال الفقهاء، ولا في أفعال الخلفاء والولاة ما يشير من قريب أو بعيد إلى اعتبار غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية (دار الإسلام) من الأجنبي بالمفهوم المعاصر<sup>2</sup>.

أضف إلى ذلك أن هناك من يستند إلى دليل آخر في اعتبار الذمي مواطناً وهو وثيقة المدينة التي حدد فيها الرسول صلى الله عليه وسلم الأساس الذي تقوم فيه العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في مجتمع المدينة، فأهل الكتاب من اليهود وفقاً لهذه

1- كمال السعيد حبيب، المرجع السابق، ص 79.

2- أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة، دار كتاب المختار، القاهرة، د.ت.ن، ص 08.



الصحيحة كانت لهم حقوق المواطنة الكاملة يمارسون عباداتهم بكل حرية، ويناصحون المسلمين ويتناصرون في حماية المدينة ويتعاونون على حمل أعباء ذلك<sup>1</sup>.

ولأن هذا الفقه يعتبر الذميين جزءاً من أهل دار الإسلام، وإنهم يشتركون مع المسلمين في الحقوق والواجبات، فقد عدد الفقهاء مالهم من حقوق وأفاضوا في ذكرها.

واستناداً لما سبق أجدني أتوافق مع الرأي الثاني القائل بأن الذمي يتمتع بالجنسية الإسلامية وذلك للأسباب التالية:

**01- الإقامة الفعلية:** فقد سبق الحديث أن الديار تنقسم في الفقه الإسلامي إلى ثلاث: دار الإسلام ودار الحرب، ودار العهد، وإن الفقهاء قد جعلوا هذا التقسيم أساساً ومناطاً للحقوق والواجبات، وأساساً لتطبيق الأحكام الشرعية من عدمه بين المسلمين وغيرهم من غير المسلمين، وأهل الذمة من أهل دار الإسلام<sup>2</sup>.

وعليه أهل الذمة يُعتبرون من أفراد شعب دار الإسلام، فكما أن قول الفقهاء أن المسلمين من أهل دار الإسلام يفيد أن الذميين من تبعه هذه الدار ويحملون جنسيتها، كما تلحق هذه الجنسية كل من يولد للذميين من أهل دار الإسلام من أبناء وكذلك زوجاتهم<sup>3</sup>.

1- رمضان بن زير، المرجع السابق، ص 48.

2- أنظر: الكاساني، المرجع السابق، ص 131؛ وانظر أيضاً: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص140.

3- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص63 وما بعدها.

**02- الإقامة المستمرة في دار الإسلام:** إن منح جنسية دار الإسلام للذميين إنما يتقرر على أساس الإقامة التآبيدية المستمرة لهم في دار الإسلام والتي يستلزمها عقد الذمة لهم، وبالتالي نجد أن هذه الجنسية لا تلحق المستأمنين بالنظر إلى أن إقامتهم بدار الإسلام مؤقتة وبأجل معلوم، ثم يعودون بعدها لدار الحرب، وفي هذا الشأن يقول الفقهاء: "إن المستأمن لم يصير من أهل دارنا لأنه من أهل دار الحرب، وإذا دخل دار الإسلام، فإن ذلك لا يقصد الإقامة بل لعارض حاجة ثم يعود إلى وطنه"<sup>1</sup>.

**03- إرادة الدولة الإسلامية نفسها<sup>2</sup>:** حيث يدخل في الذمة عن طريق القرائن الدالة على رضاه أو التبعية أو بالغبلة أو الفتح، ومن القرائن الدالة على الرضا أن يعتبر ذميا غير المسلم المقيم في دار الإسلام إقامة دائمة، أما الذمة بالتبعية فمثالها حالة الأولاد الصغار الذين يدخلون في الذمة تبعا لأبيهم.

أما بالنسبة للذمة بالغبلة والفتح فهذا النوع يكون إذا فتح المسلمون بلادا غير إسلامية ورأى إمام المسلمين ترك أهل هذه البلاد أحرارا بالذمة ودفع الجزية على أراضيهم كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما فتح العراق<sup>3</sup>.

1- رشاد حسن خليل، نظرية المساواة في الشريعة الإسلامية، ج2، ط01، دار الفاروق، القاهرة، 2007، ص259.  
- لقد تعددت الآراء الفقهية حول مدة هذه الإقامة، فذهب الحنفية إلى أنها تكون مدة يسيرة وقدرها أقل من سنة، وذهب الشافعية إلى أنها تزيد على 4 أشهر، بالنسبة للرجال، أما بالنسبة للنساء فلا تقدر لهن مدة معلومة لأنهن لا يلزمن بأداء الجزية، وذهب الحنابلة إلى جواز أن تكون أكثر من سنة ولكن لا تزيد على 10 سنوات، أنظر: رشاد حسن خليل، المرجع نفسه، ص259.

2- فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، ط03، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1999، ص 118.

3- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الأسلام، المرجع السابق، ص 37 وما بعدها.

ومن هنا نجد أن هناك اتفاقاً بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية في كون أن أفراد الأقلية هم من يحملون جنسية الدولة، أما الأجانب فلا يمكن أن يتمتعوا بوصف الأقلية، ويقول في هذا الشأن يوسف القرضاوي: إن عقد الذمة يشبه التجنيس الذي تمنحه الدولة في وقتنا الحاضر<sup>1</sup>.

ولئن كان بالإمكان تمييز أهل الذمة عن غيرهم، فإن الدين الذي هو جزء مهم في تحديد الأقلية الدينية، لا يزال مفهومه يثير إشكالات عديدة، فما المقصود بالدين وما الذي يعتبر ديناً؟

### المبحث الثاني: مفهوم الدين

يعد الدين من أهم العوامل المؤثرة في حياة الأفراد طالما أنه يشعر الفرد بقوة عظمى يخضع لها وتؤثر في وجدانه وأفكاره وآرائه وسلوكه وأعماله. ويعترف الفقه أنه من الصعب وضع تعريف للدين نظراً لتباين تأويله لدى البدائيين وأصحاب الديانات السماوية، وكذلك لاختلاف فهم الأشخاص له خاصة أن له علاقة بالجانب الروحي للإنسان الذي يدفع به للوصول نحو الكمال<sup>2</sup>. لكن هذا لا يمنع من إعطاء مفهوم للدين من خلال بيان التعريف اللغوي والاصطلاحي له، ثم تعريفه لدى كل من الفقه الغربي والإسلامي وهو ما سيتم توضيحه في المطالب الآتية:

1- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط01، دار وهبة، القاهرة، 1992، ص27.  
2- علي فيلاي، (الدين والقانون)، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية والاقتصادية، العدد4، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2008، ص.ص 49-50.

### المطلب الأول: تعريف الدين

يختلف تعريف الدين بحسب اللغة والإصطلاح، فضلا على أن فقهاء القانون قد اجتهدوا لوضع تعريف للدين، غير أنهم لم يتوصلوا لتعريف متفق عليه؛ وإن عدم التوصل لتعريف محدد يضبط المصطلح يعتبر من العوامل التي تغذي الإختلاف حول حقوق الأقليات، ومدى تمتعها بها.

### الفرع الأول: التعريف اللغوي والإصطلاحي للدين

أولاً: **التعريف اللغوي:** قال الزبيدي: "والدين: الطاعة وهو أصل المعنى وقد دنته ودنت له أي أطعته"<sup>1</sup>.

وقد ذكر الزبيدي، عدة معان لكلمة الدين في اللغة منها: الجزاء، والمكافأة والإسلام، والعادة والشأن، والعبادة، والطاعة والذل، والإنقياد، والحساب والقهر، والغلبة، والإستعلاء، والسلطان، والملك والحكم والسيرة والتوحيد والدين اسم لما يتعبد به، والدين الملة، والدين الورع، والمعصية، والإكراه، والحال، والقضاء.

والقول أن الدين اسم لما يتعبد به، يجعل التعريف اللغوي شاملا لكل الأديان السماوية وغير السماوية، فالذي يعبد الأصنام يعتقد أن ذلك دينا صحيحا، والذي يعبد الشمس يعتقد كذلك أن ذلك دينا صحيحا.

1- محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، 2001، ص208.

كما ورد في القاموس المحيط أن لكلمة الدين<sup>1</sup> صلة وثيقة بعدد من المعاني مثل الجزاء، العادة، العبادة، الطاعة، الذل والحساب، القهر والغلبة والإستعلاء، والسلطان والحكم، اسم لجميع ما يعبد به الله عز وجل<sup>2</sup>.

والملاحظ من هذا التعريف أنه يقصر مفهوم الدين على الدين الإسلامي فقط، وأعلى الديانات السماوية التي تقر بوجود الله، وتقرده بالعبادة. وبالتالي تستبعد الديانات التي لا تؤمن بالله، ولا تعبده.

وقد وردت كلمة الدين في القرآن الكريم بعدة معان في أكثر من تسعين آية، أشهر هذه المعاني أربعة هي<sup>3</sup>:

1- الحاكمية والسلطة العليا.

2- الطاعة والإذعان لتلك السلطة الحاكمة، وقد ضم هذين الجزئين قوله

تعالى: "قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ"<sup>4</sup>.

1- ويطلق على الدين أيضا مصطلح الملة جمع ملل. كما أن الدين يختلف عن المذهب فالمذهب هو مجموعة الآراء والأفكار التي يعتقدونها أو يراها الإنسان حول جانب من حياته العلمية أو العملية، في الإعتقاد أو النظام والسلوك، وبالتالي فالدين أوسع وأشمل من المذهب لأن الدين يشتمل اعتقاد الإنسان حول الخالق والمخلوقات وأمور الغيب والآخرة، أما المذهب فيكون اعتقادا في بعض الأمور أو المسائل فقط، أنظر: ناصر بن عبد الله الفقاري وناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ط1، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992، ص10.

2- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج4، ط4، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، 2005، ص225.

3- حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الإسلامي الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2003-2004، ص 36.

4- سورة الزمر، الآية 22.

- 3- القانون، والحدود، والشرع، والنظام الفكري والعلمي الذي يتقيد به الإنسان،  
ومنه قوله تعالى: "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" <sup>1</sup>.
- 4- الجزاء والحساب، ومنه قوله عز وجل: "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" <sup>2</sup>، أي مالك الجزاء والحساب.

والدين وفقا لكل هذه المعاني هو علاقة بين طرفين، الطرف الأول يتمتع بالسلطان والقوة والملك والجبروت والحكم، أما الطرف الثاني فيقف في الجانب الآخر ويتميز بالخضوع والطاعة والذل والإستكانة والعبادة والورع. وهذه العلاقة التي تجمع بين الإثنين ويخضع أدناها لأعلاها ويعظمه هي الدين <sup>3</sup>.

**ثانياً: التعريف الإصطلاحي:** اعتمد فريق من العلماء على الدلالة اللفظية للأصل اللاتيني للإصطلاح، لكنهم اختلفوا إلى رأيين، حيث ذهب الرأي الأول إلى أن مصطلح (Religion) الإنجليزي مشتق من الفعل اللاتيني (Reigar) بمعنى جمع أو ربط، لذلك رأوا أن الدين هو ارتباط جماعة إنسانية بإله أو آلهة، أما الفريق الثاني فيعتقد أن كلمة دين ترجع أصلاً إلى الفعل اللاتيني (Religion) بمعنى العبادة المصحوبة بالرهبة والخشية والإقدام <sup>4</sup>.

1- سورة يوسف، الآية 40.

2- سورة الفاتحة، الآية 04.

3- مجموعة باحثين، موسوعة الأديان الميسرة، ط1، دار النفائس، بيروت، لبنان، 2001، ص 254.

4- أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ط3، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، مصر، 1970، ص21.

وعموما يمكن القول أن الدين في الإصطلاح العام يعني ما يعتنقه الإنسان ويعتقده ويدين به من أمور الغيب والشهادة<sup>1</sup>. وتبقى التفرقة بين الدين الصحيح والدين غير الصحيح تختلف بحسب المعايير المعتمدة للإعتداد بالدين.

### الفرع الثاني: تعريف الدين في الفقه الإسلامي وفي الفقه الغربي

يختلف مفهوم الدين في الفقه الإسلامي عنه في الفقه الغربي، وذلك ما سنقف عنده من خلال التطرق لتعريف الدين في الفقه الإسلامي (أولا)، ثم تعريف الدين في الفقه الغربي (ثانيا).

**أولا: تعريف الدين في الفقه الإسلامي:** يقول الأستاذ محمد الزحيلي: اشتهر على لسان علماء المسلمين تعريف الدين بأنه "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الإعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات"، ويقولون في تعريف آخر: "الدين هو وضع إلهي، سائق لنوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل"<sup>2</sup>.

كما يعرف أيضا بأنه: مجموع ما أنزل الله عز وجل على رسوله صلى الله عليه وسلم من أحكام العقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات والإخبارات في القرآن الكريم والسنة النبوية<sup>3</sup>.

1- ناصر بن عبد الله القفاري وناصر بن عبد الكريم العقل، المرجع السابق، ص10.

2- محمد الزحيلي، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، سوريا، 1991، ص 20. وذكر التعريف ذاته الأستاذ محمد عبد الله دراز، أنظر مؤلفه: الدين (بحوث ممهدة لدراسة الأديان)، دار القلم، الكويت، 1990، ص30.

3- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 11.

فالدين عند فقهاء الشريعة يأتي بمعنى الشريعة وتعني ما شرعه الله للمسلمين من أحكام على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم<sup>1</sup>.

### ثانياً: تعريف الدين في الفقه الغربي

اختلف الفقه الغربي في تعريف الدين ونسوق في هذا الشأن ما جاء به كل من فقهاء علم الاجتماع وفقهاء علم النفس. حيث يندرج الدين عند علماء الاجتماع حول علاقة الإنسان بقوى عظمى يخشاها ويرجوها. يقول الفقيه شيشرون<sup>2</sup>: "الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله". ويقول كانط<sup>3</sup>: "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث هي أوامر إلهية"<sup>4</sup>.

كما أن ماكس مولر<sup>5</sup> يرى أن "الدين محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، ومحاولة التعبير عما لا يمكن التعبير عنه، هو التطلع اللانهائي، هو حب الإله"<sup>6</sup>. ويقول إيميل

1- عادل عبد العال خراشي، جريمة التعدي على حرمة الأديان وازدراؤها في التشريعات الجنائية الوطنية والتشريع الجنائي الإسلامي، ط1، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، مصر، 2008، ص 12.

2- ماركوس توليوس شيشرون (Marcus Tullius Cicer)، هو فقيه روماني؛ ولد سنة 106 ق.م، اشتغل بالمحاماة وبالسياسة، وترك مؤلفات عديدة. أهمها كتابه: (عن القوانين).

1- إيمانويل كانط (IMMANUEL KANT) فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (1724 - 1804). أهم كتبه (الدين في حدود مجرد العقل).

4- أشار إليه، عبد الله دراز، المرجع السابق، ص 36.

5- ماكس مولر (Friedrich Max Müller) مستشرق بريطاني وعالم لغوي. ألماني المولد. من أشهر أعماله: "محاضرات في علم اللغة"، و"المدخل إلى علم الدين". ومن مؤلفاته كتابه: "نشأة الدين ونموه".

6- أشار إليه، حمادو الهاشمي، المرجع السابق، ص 42.



برنوف<sup>1</sup> "الدين هو العبادة، والعبادة عمل مزدوج فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية، وعمل قلبي أو انعطاف محبة، يتوجه به إلى رحمة تلك القوى"<sup>2</sup>.

في حين أن علماء النفس يعتبرون أن الدين ظاهرة تنبثق عن مشاعر نفسية عميقة يختلفون في تحديد ينائبعها في أعماق البشرية<sup>3</sup>.

ومما سبق يتبين أن فكرة الدين لا تكف في تحديدها فكرة الاعتقاد أو فكرة الخضوع، وإنما يجب إضافة قيد أو قيود أخرى تحدها بإبراز عناصرها الجوهرية، وهو ما حاول الفقهاء بيانه.

وإزاء تباين الآراء حول مفهوم الدين، نتساءل عن الدين المعتمد به لتكوين أقلية.

**المطلب الثاني: موقف التشريع الإسلامي والقانون الدولي من الدين المعتمد به لتكوين الأقلية الدينية**

إن الإختلاف في تعريف الدين، ينجم عنه حتماً إختلاف في تحديد الدين المعمول به للقول بأن الأقلية دينية أو ليست كذلك، ويترتب على هذا وجود تباين بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

1- إيميل برنوف (Émile-Louis Burnouf) عالم لغوي فرنسي (1821-1907). من مؤلفاته: "الحياة والفكر"، و"علم الديانات".

2- أشار إليه، محمد رزق موسى أبو حسين، المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.ن، ص 17.

3- حمادو الهاشمي، المرجع السابق ص 46.

### الفرع الأول: موقف التشريع الإسلامي من الدين المعتد به لتكوين الأقلية الدينية

سبق بيان أن أهل الذمة هم من يحملون وصف الأقلية الدينية بمعناها الحديث، بالنظر إلى أن الشريعة الإسلامية لا تقيم تمايزا بين الأفراد على أساس اللون أو الجنس أو اللغة، وإنما أساس التمايز هو الديانة التي يحملها الفرد داخل الدولة الإسلامية، وإزاء كل ذلك تطرح إشكالية هامة، هل كل دين يحمله الفرد داخل الدولة الإسلامية يكفي لإدراجه ضمن فئة الأقلية:

إن فقهاء الشريعة الإسلامية قد تعرضوا بالبحث لمن يحق لهم عقد الذمة من فئات غير المسلمين ومن لا يحق لهم ذلك، وصنفوهم كما يلي:

- 01- **أهل الكتاب:** ويقصد بهم اليهود والنصارى فهؤلاء يجوز عقد الذمة لهم بإجماع الفقهاء<sup>1</sup>، وقد جاء النص على ذلك صريحا حيث يقول عز وجل: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"<sup>2</sup>.
- 02- **المجوس:** وبأخذون حكم أهل الكتاب لما روي عن عبد الرحمان بن عوف أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس هجر، وقال سنوا بهم سنة أهل الكتاب، وقال الشافعي تقبل الجزية من أهل الكتاب عربا كانوا أو عجماء ويلحق بهم

1- موفق الدين بن قدامة المقدسي، المغني، ج13، دار عالم الكتب، الرياض، 1997، ص202 وما بعدها.

2- سورة التوبة الآية 29.

المجوس في ذلك. وفي هذا دليل على أن المجوس ليسوا من أهل الكتاب إلا أنهم يأخذون حكمهم في كونهم أهل ذمة<sup>1</sup>.

03- المرتدون: اتفق الفقهاء على عدم جواز عقد الذمة مع المرتد لأن حكمه القتل إذا لم يتب، لقوله عز وجل: "قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ"<sup>2</sup> وقد قيل إنها نزلت في أهل الردة من بني حنيفة وخيرهم سبحانه بين القتال والإسلام. كما أن هناك من اعتبر أن عقد الذمة لا يقع مع المرتد لأن في هذا وسيلة لربطه بدار الإسلام، والظاهر أنه لا ينتقل عن دين الإسلام بعدما عرف محاسنه وشرائعه المحمودة إلا لسوء اختياره<sup>3</sup>.

04- غير أهل الكتاب والمجوس<sup>4</sup>: ولا يدخل فيهم المرتدون، وقد تنوعت مذاهب الفقهاء في جواز عقد الذمة من عدمه إلى ثلاثة آراء فقهية<sup>5</sup>: الرأي الأول، يرى أنصاره عدم

1- محمد علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، ج14، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 2006، ص 389.

2- سورة محمد، الآية 16.

3- وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص444.

4- أنظر لمزيد من التفصيل: عبد الله ناصح علوان، حرية الاعتقاد، دار السلام، القاهرة، د.ت.ن، ص36 وما بعدها.

5- أما الرأي الأول فقال به الشافعي: لا تقبل إلا من أهل الكتاب والمجوس، لكن أهل الكتاب غير اليهود والنصارى مثل أهل صحف إبراهيم وزبور داوود....، وأما الرأي الثاني فقال به الإمام أحمد، فعن الحسن بن ثواب أن الجزية تقبل من جميع الكفار إلا عبدة الأوثان من العرب وهذا لتغلظ كفرهم من وجهين، دينهم، والثاني كونهم من رهط النبي صلى الله عليه وسلم. وقال أبو حنيفة تقبل من جميع الكفار إلا العرب. أنظر: ابن قدامة، المغني، المرجع السابق، ص208.

وأما الرأي الثالث فعن الإمام مالك أن الجزية تقبل من جميع الكفار إلا من كان مسلماً وارتد، وبه قال الأوزاعي وفقهاء الشام، أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، المرجع السابق، ص393.

والمشهور عند المالكية أن عقد الذمة يعقد لكل كافر صح، ولا يخرج عن ذلك إلا المرتد إذ لا يقر على دينه، أنظر لمزيد من التفصيل: تاج الدين بهرام الدميري المالكي، الدرر في شرح المختصر (الشرح الصغير على مختصر خليل في الفقه المالكي)، دار النوادر، لبنان، 2014، ص 848.

جواز عقد الذمة لغير أهل الكتاب والمجوس، والرأي الثاني يذهب إلى أن عقد الذمة يعقد لجميع أصناف غير المسلمين إلا عبدة الأوثان من العرب؛ وأما الرأي الثالث، فيرى جواز عقد الذمة لسائر أصناف غير المسلمين بدون تفرقة بين وثني وعربي وغيره.  
وقد رجح كثير من المتأخرين الرأي الأخير من أمثال الدكتور حسن فتح الباب<sup>1</sup> والدكتور رشاد حسن خليل<sup>2</sup>.

ويبدو أن هذا الرأي الذي قال به المالكية صالح للتطبيق اليوم على فئات الأقليات الدينية من غير المسلمين، بالنظر إلى الظروف الحالية التي لا تسمح بالتفرقة بين دين سماوي وغيره من المعتقدات الأخرى على ضوء المناداة بحقوق الإنسان التي صارت رأياً عاماً دولياً في النظام الدولي المعاصر خصوصاً الحرية الدينية.

### الفرع الثاني: موقف القانون الدولي من الدين المعتد به لتكوين الأقلية الدينية

بالرجوع إلى مختلف الإتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، نجد أنها قد أولت اهتماماً بالغاً بضرورة عدم التمييز بين الأشخاص بسبب الدين أو المعتقد، إلا أنها في الوقت ذاته خلت من أي تعريف للدين وهذا نظراً للصعوبة البالغة التي تعترض تحديد الدين المشمول بالحماية.

ويلاحظ أن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في معرض تعليقها على نص المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي نصت على حرية الدين والمعتقد اعتبرت أن هذا الحق هو حق واسع النطاق عميق الإمتداد ويشمل العقائد التوحيدية وغير

1- حسن فتح الباب، المرجع السابق، ص 91 وما بعدها.

2- رشاد حسن خليل، المرجع السابق، ص 254-255.

التوحيدية والإلحادية، وكذلك الحق في عدم اعتناق أي دين أو عقيدة. كما أضافت اللجنة أنه ينبغي تفسير كلمتي "دين" و"عقيدة" تفسيراً واسعاً. وأن المادة 18 ليست مقصورة في تطبيقها على الديانات التقليدية أو على الأديان والعقائد ذات الخصائص أو الشعائر الشبيهة بخصائص وشعائر الديانات التقليدية. ولذا تنظر اللجنة بقلق إلى أي ميل أو تمييز ضد أية أديان أو عقائد لأي سبب من الأسباب، بما في ذلك كونها حديثة النشأة<sup>1</sup>.

إن المادة 18 المذكورة أعلاه تستند استناداً كبيراً إلى المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، فهي تنص على حرية الدين وعلى حرية تغيير الدين، وإن كان معبراً عنها بصورة أقل وضوحاً مما هو عليه في الإعلان<sup>2</sup>.

ويلاحظ أن العهد راعى هذه الصعوبة عندما أعطى المفهوم معنى واسعاً على غرار الإعلان العالمي، ويفهم من كل هذا أن أي نظام من نظم العقيدة والممارسة يقوم على علاقة بالخالق أو بآله أو بعدة آلهة أو بروحانيات أو بمقدسات أو بالكون بكل بساطة هو نظام يدخل في نطاق انطباق هذه المادة<sup>3</sup>.

1- أنظر، التعليق العام رقم 22، لجنة حقوق الإنسان، الدورة الثامنة والأربعون (1993)، المادة 18 (حرية الفكر والوجدان والدين)؛ منشور في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، (تجميع للتعليقات والتوصيات العامة التي اعتمدها هيئات معاهدات حقوق الإنسان)، المجلد الأول، الأمانة العامة للأمم المتحدة، وثيقة الأمم المتحدة رقم: HRI/GEN/Rev.9 (Vol.1) 27/05/2008، ص 207.

2- أنظر: تقرير عبد الفتاح عمر، (المقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان المعني بمسألة التعصب الديني)، مقدم إلى المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب، الدورة الأولى، جنيف 2000، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/CONF.189/PC.1/7، بتاريخ: 2000/04/13، ص 6.

3- عبد الفتاح عمر، المرجع السابق، ص 6.

إنه ووفقا للقواعد الدولية لا يمكن إيجاد تعريف مرضٍ للدين المحمي بسبب الإختلافات الهامة بين مختلف النظم المعروفة، وهذا يوحي بأن الصكوك الدولية اتجهت عمدا نحو إعطاء مفهوم واسع للدين، وهذا المنحى ظهر في عدد لا بأس به من النصوص القانونية منها أيضا القرار رقم: 10/4 الصادر عن مجلس حقوق الإنسان الذي جاء فيه: إن الدين أو المعتقد يشكل بالنسبة للمجاهرين بهما أحد العناصر الأساسية في تصورهم للحياة وأنه ينبغي احترام وضمان حرية الدين أو المعتقد بشكل تام". حيث علقت المقررة الخاصة بحرية الدين والمعتقد أسماء جاهينيز أن الدين المقصود في هذا القرار لا يقتصر على المعتقدات التقليدية أو ممارسة الشعائر الشبيهة بخصائص الديانات التقليدية، بل إنه ينسجم أيضا مع الأديان والمعتقدات الحديثة<sup>1</sup>.

وقد سايرت جل الصكوك الإقليمية الصكوك الدولية في هذا الشأن حيث عزفت عن وضع تعريف للدين مكتفية بالتنصيص على ضرورة احترام حرية المعتقدات والأديان، وهنا نشير على سبيل المثال إلى أن ميثاق القاهرة الإسلامي قد نص هو الآخر على هذا الحق حيث جاء فيه: يحظر التمييز القائم خاصة على العرق أو اللون أو الدين أو أي اعتبار آخر.

وأضاف أيضا في نص المادة 10 على أن الإسلام هو دين الفطرة، لكنه في الوقت ذاته استطرد في نص المادة 18 أن لكل الحق في حماية دينه؛ وهذا ما أثار الكثير من الغموض، حيث أن القراءة المتقاطعة لهذه الأحكام تشكل مصدر صعوبات في

1- أنظر: تقرير المقررة الخاصة بحرية الدين والمعتقد، أسماء جاهينيز، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، الدورة السادسة، 2007، وثيقة الأمم المتحدة رقم: HRC/ 6/5 A/ المؤرخة في 20/07/2007، ص 2.

التأويل، إذ لا يعرف إن كانت الحماية المنصوص عليها في المادة 18 تتعلق بالإسلام بوصفه دين الفطرة للإنسان أم يجمع الديانات الأخرى<sup>1</sup>.

من كل ماسبق يمكن وضع تعريف للأقلية الدينية: "هم جماعة من مواطني الدولة في وضع غير مهيمن، يجمعهم دين أو معتقد معين، وشعور بالتضامن فيما بينهم".

---

1- عبد الفتاح عمر، المرجع السابق، ص 6.

الباب الأول

الحقوق الفردية

للأقليات الدينية



ترتبط الحقوق الفردية بفئة الحقوق المدنية والسياسية وفئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فالحقوق المدنية والسياسية لها علاقة مباشرة بجسد الإنسان وفكره وآرائه، كالحق في الحياة وحظر التعذيب وحرية التعبير... وقد تم النص على هذه الحقوق في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما نجد النص عليها في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

أما الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فتتعلق بالعدالة الاجتماعية كحق العمل وحق التعليم وحق الملكية<sup>1</sup>.

وبالرغم من أن العهدين هما اتفاقيتان ملزمتان قانوناً إلا أن طبيعة الإلتزام المترتب عن كل منهما يختلف عن الآخر، فالطائفة الأولى من الحقوق يكون التزام الدولة قبلها التزام فوري، حيث يتعين على هذه الأخيرة الإمتناع عن انتهاك هذه الحقوق، إلا أنه بالنسبة للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ينحصر التزام الدولة في أن تقوم بالخطوات اللازمة من أجل التوصل تدريجياً للتحقيق الكامل للحقوق المعترف بها في الاتفاقيات، وذلك في حدود ما تسمح به موارد الدولة المتاحة. إذن هناك إقرار ضمني بالتجزئة بين كلا النوعين من الحقوق<sup>2</sup>.

1- وردت هذه الحقوق في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام 1966.

2- أنظر: نائل جرجس، (الحماية القانونية للأقليات الدينية في إطار الأمم المتحدة)، مجلة الجنان لحقوق الإنسان، عدد مزدوج 4-5، جامعة الجنان، لبنان، ديسمبر 2013، ص 103.

إن هذه الحقوق التي يتمتع بها أفراد الأقلية الدينية هي حقوق عامة يستفيدون منها باعتبارهم مواطنين في الدولة التي يقيمون فيها، وهي لا تؤثر على وجود الأقلية كجماعة متميزة.

### الفصل الأول: الحقوق السياسية والمدنية للأقليات الدينية

كانت الحقوق السياسية والمدنية تعرف في بداية الأمر بالحقوق الطبيعية للإنسان، حيث لم يكن هناك تفريق بين كلا النوعين، ويظهر ذلك من نصوص الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة 1789، حيث لم يكن يوجد أي نوع من التصنيف لحقوق الإنسان بالشكل المعروف اليوم، ولم تطلق تسمية الحقوق المدنية والسياسية على ما كان يعرف بحقوق الإنسان الطبيعية إلا بعد ظهور الجيل الثاني من حقوق الإنسان المتمثل في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وصار من الضروري التمييز بين الطائفتين، خاصة أن كلا منهما تعبر عن قطب أيديولوجي معين: القطب الرأسمالي من جهة، والقطب الاشتراكي سابقا من جهة أخرى<sup>1</sup>.

### المبحث الأول: الحق في المشاركة السياسية

إذا كانت الحقوق المدنية ضرورية لتمتع الفرد بحياته وحقوقه الشخصية والفردية، فإن الحقوق السياسية ضرورية لمساهمة الفرد في المجتمع باعتباره جزءا منه، حيث تخول له المساهمة في حكم الدولة.

1- شاشوا نورالدين، الحقوق السياسية والمدنية وحمايتها في الجزائر، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2006-2007، ص 7.

وتعرف الحقوق السياسية بأنها تلك الحقوق التي تثبت للفرد باعتباره مواطناً وهذه الحقوق قاصرة على المواطنين دون الأجانب، فالجنسية هي معيار ثبوت هذا النوع من الحقوق على اعتبار أن الجنسية هي رابطة سياسية تربط الفرد بدولة ما وتميزه عن غيره من مواطني الدول الأخرى<sup>1</sup>.

إن الحقوق السياسية المقررة للأقليات الدينية هي ما سيتم بيانه، أين يتم التطرق إلى حق المساواة في تولي الوظائف العامة (الفرع الأول)، والحق في الترشح والانتخاب تحت مسمى الحقوق الانتخابية (الفرع الثاني)، هذا مع الإشارة إلى أنه سيتم موازنة هذه الحقوق الواردة في الصكوك الدولية مع ما قرره الشريعة الإسلامية من حقوق للأقليات الدينية.

### المطلب الأول: حق المساواة في تولي الوظائف العامة

إذا كانت حقوق الأقليات يتم احترامها على أساس مبدأ الشرعية، فإن جميع المجموعات، أيا كانت لغتهم أو دينهم أو ثقافتهم أو عرقهم قادرة على ممارسة جميع حقوقها على قدم المساواة مع البقية، ويعبروا بحرية عن تطلعاتهم المشروعة ويحاولون تحقيقها. بيد أن هذا المبدأ بعيد المنال في معظم البلدان وفي كثير من الأحيان، عدم المساواة والتمييز والإستبعاد لها جذور طويلة الأمد، وهي الأسباب الجذرية الحقيقية ولاسيما عندما لا تأخذ الدولة التدابير الملائمة لمعالجة الوضع<sup>2</sup>.

1- محمود جمال الدين زكي، مقدمة للدراسات القانونية، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، 1995، ص 265.  
2 -Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, Nations Unies, 2010. HR/PUB/10/3, p43.

أولت الصكوك الدولية أهمية بالغة لحق المساواة في تولي الوظائف العامة، ويدل على ذلك أن مضمون هذا الحق تكرر في عدد معتبر من الإتفاقيات الدولية والإقليمية، بل إنه في كثير من الدول صار هذا الحق مبدأً دستورياً تلتزم بموجبه الدولة بتوفير العمل لمواطنيها الخاضعين لسلطانها على أساس المساواة ودون تمييز.

### الفرع الأول: التعريف بحق المساواة في تولي الوظائف العامة

يقصد بحق تولي الوظائف العامة في الدولة أمرين:

فالأمر الأول هو تسيير أمور الدولة اليومية على اختلاف مجالاتها المتعددة، سياسية، عسكرية، تعليمية، وقضائية بصفة دائمة ومستمرة ومستقرة، أما الأمر الثاني فهو مشاركة المواطنين في المجتمع في إدارة شؤون البلاد الداخلية والخارجية والتي تعبر عن حسن استخدام عنصر الدولة المتمثل في السكان بطريقة إيجابية مؤكدة ولاء هؤلاء المواطنين للدولة والنظام القائم فيها<sup>1</sup>.

أما حق المساواة في تولي الوظائف العامة فيعني، التسليم لجميع المواطنين بالحق في تولي الوظائف العامة، دون أن يتسبب اختلاف الأصل أو الجنس، أو اللغة، أو الدين أو أي سبب آخر في استبعاد أحد من تقلد وظيفة عامة ما دامت الشروط العامة قد توافرت فيه، كما يعني مبدأ المساواة أيضاً عدم جواز التفرقة بين المواطنين الذين يحتلون

1- عادل الدمرداش، الوظائف العامة وحقوق الأفراد في الدولة، رسالة دكتوراه في القانون، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، 1982، ص83.

نفس المراكز القانونية ويخضعون لذات النظام الوظيفي فيما يحصلون عليه من مزايا وما يقع على عاتقهم من التزامات وظيفية<sup>1</sup>.

ويعتبر مبدأ المساواة من أهم المبادئ التي تستند عليها جميع الحقوق والحريات العامة، والمفتاح الحقيقي لحمايتها، ولا يهدف مبدأ المساواة إلى إزالة مظاهر التمييز بين الأفراد على أساس الأصل والدين واللغة والعقيدة واللون فحسب، وإنما يهدف كذلك إلى تحقيق العدالة بين الجميع وتمتعهم بالحقوق والحريات العامة على قدم المساواة فيما بينهم. وترجع جذور هذا الحق إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن بفرنسا سنة 1789<sup>2</sup>، حيث نصت المادة 6 من الإعلان على أن: "جميع المواطنين متساوون في الإلتحاق بالوظائف العامة، ولا فضل لأحدهم إلا بقدر ما يتمتع به من قدرات ومواهب"<sup>3</sup>.

واستنادا إلى هذا الحق جاءت مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لتؤسس لإجراءات فعالة فيما بعد لحماية الأقليات الدينية<sup>4</sup>، حيث نصت المادة الأولى منه على أنه: يولد جميع الناس أحرارا متساويين في الكرامة والحقوق. أما المادة الثانية فقد جاء في فقرتها الأولى أنه لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين.

1- محمد عبد الله الفلاح، الحقوق الدستورية للإنسان في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دون طبعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2012، ص 146.

2- محمد إبراهيم حسن علي، مبدأ المساواة في تقلد الوظائف العامة، رسالة دكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، 1984-1985، ص 16.

3 - Art. 6: Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

4- ايناس محمد البهجي، يوسف المصري، المواطنة في القانون الدولي والشريعة الاسلامية، ط1، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2013، ص 61.

ثم أكدت المادة السابعة على ضرورة القيام بالمساواة أمام القانون بقولها: "كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة دون أية تفرقة".

والجدير بالذكر أن عدم نص بعض الدساتير والقوانين على هذا المبدأ صراحة لا يعني إهمالها له، لأن هذا المبدأ استقر عليه اليوم كمبدأ عام له قيمته القانونية يطبق دونما حاجة إلى النص عليه صراحة في التشريع الداخلي<sup>1</sup>.

وما تزال الكثير من الدساتير الغربية تنص على حق المساواة بين المواطنين في تولي الوظائف العامة بما في ذلك منصب رئيس الدولة، ومن ذلك الدستور الإيطالي<sup>2</sup> حيث جاء في المادة 51 منه<sup>3</sup> من أن جميع المواطنين من الجنسين على السواء يمكنهم شغل الوظائف العامة والمناصب المنتخبة وفقاً للشروط التي ينص عليها القانون. لهذا الغرض تقوم الجمهورية باعتماد إجراءات من أجل ضمان الفرص المتساوية بين الرجال والنساء.

ويسمح الدستور الإيطالي من خلال المادة 84 بانتخاب أي مواطن ممن أتم سن الخمسين عاماً ويتمتع بالحقوق المدنية والسياسية لمنصب رئيس الجمهورية، مع العلم أنه

1- محمد عبد الله الفلاح، المرجع السابق، ص 144.

2- النص الكامل للدستور الإيطالي لسنة 1947 المعدل والمتمم، مترجم إلى اللغة العربية في الموقع الإلكتروني الخاص بمقارنة الدساتير بمشروعه "الدساتير المقارنة": <https://www.constituteproject.org> ، تاريخ الإطلاع: 2020/06/03 على الساعة 20:15.

3 - Art. 51. Tutti i cittadini dell'uno o dell'altro sesso possono accedere agli uffici pubblici e alle cariche elettive in condizioni di eguaglianza, secondo i requisiti. A tale fine la Repubblica promuove con appositi provvedimenti le pari opportunità tra donne e uomini.

طبقا للمادة 83 يشارك في الإنتخاب ثلاثة ممثلين عن كل إقليم يتم انتخابهم من قبل المجلس الإقليمي بحيث يتم ضمان تمثيل الأقليات<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: الأساس القانوني لحق المساواة في تولي الوظائف العامة

أقرت المواثيق الدولية والإعلانات العالمية حق الفرد بالتساوي مع الآخرين في تولي الوظائف العامة في بلده، وقد أدرجت في نصوصها ضرورة عدم التمييز القائم على أسس دينية في تولي الوظائف العامة، فالمادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصت على أنه: "لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده"<sup>2</sup>.

أما المادة 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية فقد جاء فيها ما يلي: "يكون لأي مواطن دون أي وجه من وجوه التمييز المذكورة في المادة الثانية الحقوق التالية، والتي يجب أن تتاح له فرصة التمتع بها دون قيود غير معقولة، وأن تتاح له على قدم المساواة عموما مع سواه فرصة تقلد الوظائف العامة في بلده".

يلاحظ على هذه المادة أنها قد أحالتنا على المادة 2 من العهد، وبالرجوع إلى هذا النص المذكور نجد أن هذا الأخير تضمن التزاما على الدول بضرورة كفالة الحقوق لكافة الأفراد دونما تمييز على أساس الدين.

1 - Art. 84. Puo` essere eletto Presidente della Repubblica ogni cittadino che abbia compiuto cinquanta anni d'eta` e goda dei diritti civili e politici.

Art. 83. All'elezione partecipano tre delegati per ogni Regione eletti dal Consiglio regionale in modo che sia assicurata la rappresentanza delle minoranze.

2- محمد فريدي، الحق في تولي الوظائف العامة، (حق المرأة في تولي القضاء)، مذكرة ماجستير في حقوق الإنسان، كلية العلوم الانسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2011/2012، ص 16.

كما نصت المادة 5 من الإتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري<sup>1</sup> على أنه: "تتعهد الدول الأطراف بحظر التمييز العنصري والقضاء على كافة أشكاله، وبضمان حق كل إنسان دون تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل القومي أو الإثني لاسيما بصدد التمتع بالحقوق التالية: الإسهام في الحكم وإدارة الشؤون العامة على جميع المستويات، وتولي الوظائف العامة على قدم المساواة...".

وبالرجوع إلى إعلان الأمم المتحدة للقضاء على كافة أشكال التمييز العنصري<sup>2</sup> نجد أن المادة 6 منه نصت على أنه: "لا يقبل أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل الإثني في تمتع أي شخص بالحقوق السياسية وحقوق المواطنة في بلده، ولكل شخص حق تولي الوظائف العامة في بلده على قدم المساواة".

إن المستقرئ لنص المادتين 5 و6 المذكورتين أعلاه يلاحظ أن المادتين ذكرتا التمييز القائم على أساس العرق، اللون والأصل الإثني لكنهما أهملتا التمييز القائم على أساس الدين، وهذا ما يطرح استفهامات عديدة، فلماذا تم التأكيد على الدين في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي وتم إسقاطه في اتفاقية وإعلان عدم التمييز، مع ملاحظة أنه تم استبداله بالتمييز القائم على أساس إثني أو قومي؟

إن هذه التساؤلات ربما تجد لها إجابة بالرجوع إلى الجدل الفقهي الذي أثير حول تحديد المقصود بالإثنية.

1- اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 2106 ألف (د)-20 المؤرخ في 21 ديسمبر 1965، تاريخ بدء النفاذ 4 يناير 1969.  
2- اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة رقم: 1904 (د-18) المؤرخ في 20 نوفمبر 1963.



فالإثنية مجموعة من الناس حيث أن الديانة هي عامل موحّد ومشارك بين أعضاء هذه المجموعة، لكن المجتمعات الإثنية لا تحدد هويتها الإثنية فقط من خلال تراث الأجداد ولا عن طريق الإلتزام الديني فقط، ولكن في كثير من الأحيان من خلال مزيج بين الإثنيين معاً<sup>1</sup>.

كما يستخدم مصطلح الجماعة الإثنية في العلوم الإجتماعية للدلالة على جماعة بشرية يشترك أفرادها في العادات والتقاليد واللغة والدين، أو في سمات أخرى بما فيها الأصل، الملامح الفيزيائية والجسمانية. إذ يرى الأستاذ شفيق الغبرا أن الجماعة الإثنية تركز على الإلتزام القبلي والدين، وهي تتقوى بذلك لخلق جماعات تؤثر في السياسات الداخلية للدولة<sup>2</sup>.

ويذهب بعض الفقه إلى أن الإثنية مصطلح مرادف لمفهوم العرق، غير أن مفهوم العرق حديث الإستعمال في العلوم الإجتماعية، حيث لم يظهر في القواميس والمعاجم إلا في نهاية الستينات وبداية السبعينات. والدليل على ذلك أنه لم يظهر في المنجد الإنجليزي المشهور "أوكسفورد" إلا في سنة 1972<sup>3</sup>.

1 -Kadayifci-Orellana, 'Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution', in The SAGE Handbook of Conflict Resolution, eds., J. Bercovitch, V. Kremenyuk, and I. W. Zartman, SAGE, London, 2009, p 265.  
<https://books.google.co.uk/books?hl=en&lr=&id=1cqjpHmhTZsC&oi=fnd&pg=PA264&dq=Ethno-Religious+Conflicts> , le 05/06/2020, 13:05

2- شفيق الغبرا، (الإثنية المسيية، الأدبيات والمفاهيم)، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد3، المجلد 16، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، الكويت، 1988، ص 48.

3 -Glazer, Nathan. Moynihan, Daniel Patrick, Ethnicity: theory and experience, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1975, p2.

أنظر الموقع الإلكتروني للمكتبة الوطنية الأسترالية <https://www.nla.gov.au/> على الرابط التالي:  
<https://trove.nla.gov.au/work/21730746?selectedversion=NBD450806>  
تاريخ الإطلاع: 2020/06/05، التوقيت: 14:06.

من كل ما سبق يتضح أن الأقلية الإثنية هي جماعة بشرية تجمعها صفات مشتركة، وهذه الصفات إما أن تكون صفات متعلقة بالأصل والملاح الجسمانية أو أن تكون لها علاقة بوحدة اللغة أو الدين أو العادات، هذا مع الشعور بالانتماء والهوية المشتركة التي تميزهم عن غيرهم.

إذن يدخل في الإثنية، الدين كمحدد للتمييز بين مختلف الجماعات، لكن كان من الضروري على واضعي الإعلان واتفاقية عدم التمييز النص على عنصر الدين كمتغير ضروري وهام، وهذا تأسيا بباقي الإتفاقيات والإعلانات التي أكدت على عدم التمييز بسبب الانتماء الديني، وقد لاحظنا أيضا أن الأقلية الإثنية تحمل في طياتها عدة مفاهيم، فلا يوجد إجماع على مصطلح واحد، خاصة في ظل غياب النص القانوني، وأنه مازال في نظر غالبية الفقه يعني اشتراك جماعة معينة مع بعضها البعض في الأصل والملاح الجسمانية فقط، دون غيرها من المحددات الأخرى، أضف إلى ذلك أنه في إعلان الأشخاص المنتمين إلى أقليات لسنة 1992 نجد ذكراً للأقليات القومية والإثنية والأقلية الدينية واللغوية، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أزمة غموض وخط في المصطلحات التي مازالت تتخبط فيها نصوص الإتفاقيات الدولية.

### الفرع الثالث: موقف التشريع الإسلامي من حق المساواة في تولي الوظائف العامة

إن نظام الوظيفة العامة لم يكن موجودا في الجزيرة العربية بالصورة التي هو عليها الآن ومن هنا لا نجد لها تفصيلا وتنظيما في التشريع الإسلامي مثل ما هو عليه الحال في القوانين الحديثة، لكن المبدأ العام الذي يحكم تولية الوظائف العامة في الدولة الإسلامية هو مبدأ المساواة، وهنا لا نقصد المساواة القانونية أي الكل سواسية في تولي

الوظائف العامة، وإنما نقصد المساواة الفعلية في تقلد هاته الوظائف، أي أن يتقلد الوظيفة من توافرت فيه الشروط والضوابط المطلوبة والتي هي محددة سلفاً بأسلوب عام ومجرد، دون تفرقة أو استثناء<sup>1</sup>، وهذا استناداً إلى قوله تعالى: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ"<sup>2</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه فقد خان الله ورسوله"<sup>3</sup>.

أما بالنسبة لغير المسلمين من أهل الذمة فإنهم يتمتعون بالحق في تولي الوظائف العامة كالمسلمين تماماً، إلا في بعض الوظائف القليلة والمتمثلة أساساً في الإمامة (رئاسة الدولة)، والإمارة على الجهاد، وهذا لاتصال هذا النوع من الوظائف بالعقيدة الإسلامية اتصالاً وثيقاً. فرئيس الدولة مكلف بحراسة الدين ورعاية شؤون المسلمين، فمن البديهي أن يشترط فيه الإسلام، أما اشتراط الإسلام في إمارة الجهاد فلأن الجهاد يلتزم به المسلم دون الذمي<sup>4</sup>.

وإن كان لأهل الذمة الحق في تولي الوظائف العامة، فإن منعهم وغيرهم من ذلك له ما يبرره، وفي هذا يقول الشيخ محمد الغزالي: "وليس من المنتظر أن يجعل المسلمون لغير المسلمين في بلاد الإسلام نفس الحقوق التي للمسلمين في كل شيء. فهذه الدول الحديثة في عصر الحضارة الباهرة الذي نحن فيه، لا تمنح الأجانب النازلين في بلادها حق المساواة مع أبناء البلد. فليس لهم حق التوظيف، ولا حق الانتخاب، ولا حق احترام بعض الحرف المخصوصة، ولا حق التنقل الحر، ولا حق التمتع المطلق بحماية القوانين،

1- محمد إبراهيم حسن علي، المرجع السابق، ص 20 وما بعدها.

2- سورة الزمر، الآية 09.

3- رواه الطبراني والحاكم في مسنده، وضعفه الألباني: "ضعيف الترغيب والترهيب" (1339).

4- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص 78-79.

واستثمار الحرية، مثل الرعايا المحليين. وأنت تعلم أن اختلاف الدين في دولة الإسلام هو مثل اختلاف الجنسية في هذا العصر"<sup>1</sup>.

إن بعض الوظائف تقصر في الفقه الإسلامي على المسلمين فقط، وهذا بالإستناد إلى قوله عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ"<sup>2</sup>.

قال ابن كثير<sup>3</sup> في تفسير هذه الآية: "وقوله: ( لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ ) أي: من غيركم من أهل الأديان، وبطانة الرجل: هم خاصّة أهله الذين يطلعون على داخل أمره... . وقيل لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه: إن هاهنا غلاما من أهل الحيرة، حافظ كاتب، فلو اتخذته كاتباً؟ فقال: قد اتخذت إذاً بطانة من دون المؤمنين. ففي هذا الأثر مع هذه الآية دلالة على أن أهل الذمّة لا يجوز استعمالهم في الكتابة، التي فيها استتالة على المسلمين وإطلاع على دواخل أمورهم التي يُخشى أن يُفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب؛ ولهذا قال تعالى: ( لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ )".

1- محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط4، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2005، ص 39-40.

2- سورة آل عمران، الآية 118.

3- اسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن جزم، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص 394.

إن هذا التقييد الوارد في الآية الكريمة ورد في حق من ظهرت عداوته للمسلمين من أهل الذمة، فهؤلاء يمنع على المسلمين أن يتخذوهم بطانة، وأما ما عداهم من أهل الذمة، فإنه يجوز اتخاذهم بطانة يستعينون برأيهم في إدارة شؤون الدولة<sup>1</sup>.

ومن السنة النبوية الشريفة نجد أنه عليه الصلاة والسلام عندما توجه إلى مكة في السنة السادسة للهجرة أرسل أحد المشركين ممن وثق فيهم واطمأن إليهم ليتجسس على قريش<sup>2</sup>.

لقد أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم رجلاً غير مسلم ليقوم بهذه المهمة الخطرة، وهذا دليل على جواز تقلد الوظائف العامة لغير المسلمين شريطة توفر الثقة والكفاءة، ومتى دعت الحاجة إلى ذلك.

واستناداً إلى هذه النصوص الشرعية ذهب فقهاء الشريعة الإسلامية إلى جواز ولاية غير المسلمين من الذميين في الدولة الإسلامية وزارة التنفيذ دون وزارة التقويض<sup>3</sup>، فوزارة التنفيذ تقوم على تنفيذ أوامر رئيس الدولة منذ إمضائها وتوجيهها إلى الجهات المختصة، حيث يعتبر وزير التنفيذ وسيطاً بين رئيس الدولة والشعب، فما هو إلا منفذ لسياسته، ومركز الموظفين فيها شبيه إلى حد كبير بالوزراء في الأنظمة الحديثة.

1- رشاد حسن خليل، المرجع السابق، ص 281.

2- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص 80.

3- يقسم الماوردي الوظائف إلى قسمين: الأول يتولاه المسلمون وحدهم (وزارة التقويض)، والثاني يتولاه غيرهم بالمشاركة (وزارة التنفيذ)، وقد حدد الماوردي أوجه الخلاف بين وزارة التقويض والتنفيذ، حيث يشترط الإسلام والحرية، والعلم والاجتهاد في وزارة التقويض ولا يشترط ذلك في وزارة التنفيذ، أنظر: علي بن محمد البصري الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط1، دارالحديث، مصر، 2006، ص 20 وما بعدها.

أما وزارة التفويض فهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور حسبما يرى وحسب اجتهاده، وهذا راجع لاستحالة تولي الخليفة كل أمور الدولة بنفسه، ومن هنا يعتبر نائباً للخليفة، لأن له مباشرة الحكم والنظر في المظالم وأن يقوم بتقليد الولاية، وله أن يسير الجيوش، وأن يتصرف في بيت مال المسلمين؛ وإذن هذه الوزارة منوطة بالمسلمين دون غيرهم<sup>1</sup>.

وتطبيقاً لهذه الأحكام أنشأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه الدواوين وكان موظفيها من الفرس والروم، وكانت تدون السجلات فيها بغير اللغة العربية. جاء في المقدمة أن ديوان الخراج والجبايات بقي بعد الإسلام، على ما كان عليه من قبل، ديوان العراق بالفارسية، وديوان الشام بالرومية، وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين. وظل الأمر كذلك إلى عهد عبد الملك بن مروان الذي عربها<sup>2</sup>.

كما أن أهل الذمة من النصارى قد شغلوا الوزارة في عهد الفاطميين أكثر من مرة، منهم: عيسى بن نسطورس النصراني، الذي منحه الخليفة العزيز بأمر الله ثقته، وما لبث أن أصبح وزيراً، ثم ألحق بخدمته أبا المنصور، طبيب المعز النصراني، وأعطاه مركزاً ممتازاً<sup>3</sup>.

1- محمد حسن فتح الباب، المرجع السابق، ص 171.

2- ولي الدين عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، دار يعرب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2004، ص 427.

3- وقد لاحظ الخليفة أن الرعايا المسلمين لم يعتادوا رؤية النصارى يشغلون الوظائف الكبرى في الدولة ويتمتعون بشتى الإحترامات، حتى إنهم كانوا ساخطين على هذه التعيينات. وأراد العزيز أن يحدّ من غضب الشعب، فاضطر إلى الإستغناء عن عدد من الموظفين النصارى، ولكنه كان لا يلبث أن يعيدهم إلى مراكزهم، إما تحت ضغط، أو لأنه كان يرى استحالة الإستغناء عن خدماتهم. أنظر، جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام 1922م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013، ص 106.

كما أن الدولة العثمانية إلى عهد قريب كانت قد أسندت الكثير من وظائفها الهامة والحساسة إلى رعاياها من غير المسلمين، بل جعلت جل سفرائها في بلاد الأجنبي من النصارى<sup>1</sup>.

وبالنسبة للحق في تولي القضاء فإنه بإجماع الفقهاء القدامى لا يجوز توليه من قبل غير المسلم، لكن هناك رأي للحنفية يقول بجواز تولي الذمي للقضاء في الدولة الإسلامية بين غير المسلمين، وهذا قياساً على جواز قبول شهادته أمام القضاء، وبالتالي يجوز لغير المسلم القضاء في بني ملته. كما ذهب بعض من الفقه إلى جواز تولية القضاء على المسلمين فيما عدا الأحوال الشخصية والحدود<sup>2</sup>.

إن غالبية الفقه الإسلامي يذهب إلى عدم جواز تولي الذمي للقضاء على المسلمين<sup>3</sup>؛ قال الماوردي "ويشترط في ولاية القضاء: الإسلام لكونه شرط في جواز الشهادة، مع قول الله تعالى: "وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا"<sup>4</sup>. ولا يجوز أن يقلد الكافر القضاء على المسلمين ولا على الكفار، كما يشترط أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية، وعلمه بها يشتمل على علم أصولها والإرتياض بفروعها؛ وأصول

1- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع المسلم، المرجع السابق، ص 23.

2- حامد محمد أبو طالب، التنظيم القضائي الإسلامي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1982، ص 78.

3- لقد كان من نتائج التوسع في تفسير التسامح الديني مع الذميين في الخلافة العثمانية إيجاد المحاكم الدينية (الملية) التي كانت مختصة في مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين، أضف إلى ذلك أنه صار للدول الأجنبية محاكم قنصلية في داخل البلاد الإسلامية، وهذا أدى إلى دخول القوانين الأجنبية إلى البلاد الإسلامية مما سهل انحصار التشريع الإسلامي، وتطبيقه في الأحوال الشخصية للمسلمين فقط بدعوى عدم تقنين التشريع الإسلامي حتى يسهل تطبيقه. أنظر؛ أرزقي العربي أبرباش، مختصر تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دون طبعة، دار الخلدونية، الجزائر، 2006، ص 255.

4- سورة النساء، الآية 141.

الأحكام في الشرع أربعة، أحدها علمه بكتاب الله، والثاني علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثالث علمه بتأويل السلف، والرابع علمه بالقياس<sup>1</sup>.

ويرى نمر محمد الخليل النمر أنه يشترط لمن يتولى منصب القضاء بين المسلمين أن يكون مسلماً، والدليل من المعقول: "أن القضاء في الإسلام يجب أن يكون بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما لا يوجد فيهما من المسائل يرد إليهما بالقياس أو بما يتفق مع عموم آية أو حديث ونحو ذلك، والذي يجتهد في هذه المسائل ويستنبط لها حكماً من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم لا بد أن يكون من المسلمين لأن غير المسلم ليس أهلاً للنظر في نصوص القرآن والسنة واستنباط الأحكام منها ولا يجوز طلب ذلك الإجتهد من غير المسلم"<sup>2</sup>.

إذن الإختلاف في الدين لم يكن أبداً عائقاً في تولي الوظائف العامة والحساسة، ولم يقف حاجزاً أمام المشاركة في إدارة شؤون الدولة الإسلامية.

1- الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص.ص 111، 112.

2- نمر محمد الخليل النمر، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، المكتبة الإسلامية، الأردن، دون سنة النشر، ص 245.



## المطلب الثاني: الحقوق الانتخابية

تعد المشاركة السياسية حقا أساسيا من حقوق الإنسان، ومسألة ضرورية لتحقيق اندماج الأقليات على نطاق واسع في عملية صنع القرار على المستويين: الوطني والمحلي<sup>1</sup>.

وتتسم الانتخابات بأهمية قصوى في ضمان حق المشاركة السياسية، وتنص المادة رقم 21/3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على أن: "إرادة الشعب هي مناط السلطة و يجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى بالإقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين. وأكدت على هذا الحق المنظمات الإقليمية، وهو ما يظهر من خلال نص المادة 3 من البروتوكول الأول الملحق بالإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، وما جاء في المادة 23 من الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والمادة 13 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب.

إضافة إلى ما سبق تنص الإتفاقيات الدولية على أن يطبق الحق في المشاركة في الانتخابات تطبيقا عاما وبدون تمييز، فتبعاً لما جاء في المادة 05 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، تتعهد الدول الأطراف بحظر التمييز

1- ينظم مكتب مفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان (المفوضية) برامج تدريبية سنوية في مجال حقوق الإنسان وبالتحديد للأقليات، وهناك برنامج المنح الدراسية. ويستهدف الأشخاص المنتمون إلى أقليات، من أجل تقديم لممثلي الأقليات معرفة أفضل بنظام وآليات الأمم المتحدة حتى يصبحوا أفضل من أجل تعزيز وحماية حقوق مجتمعاتهم المحلية. وأطلق البرنامج في عام 2005، ويمكن إتباعه حاليا باللغتين الإنجليزية والعربية، أنظر:

Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, op.cit, p 46.

العنصري والقضاء عليه بكافة أشكاله، وبضمان حق كل إنسان دون تمييز، ولاسيما حق الإشتراك في الإنتخابات اقتراعا وترشيحا<sup>1</sup>.

إن الحقوق الإنتخابية للأقلية الدينية تتضمن حق الفرد في أن ينتخب وينتخب (الفرع الأول)، والآليات القانونية للتمثيل النسبي للأقليات (الفرع الثاني).

### الفرع الأول: حق الفرد في أن ينتخب ويُنتخب:

يمثل مبدأ مشاركة المواطنين في الإقتراع العام وعلى قدم المساواة إحدى ركائز الديمقراطية، وتتص المادة 25 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أهمية الشمولية والتعددية السياسية والمساواة، وتقرر بأن لكل مواطن الحق في أن ينتخب وينتخب في انتخابات نزيهة تجرى دوريا بالإقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين.

وتشمل الحقوق الإنتخابية المكفولة بموجب نص المادة 25 المذكورة سابقا، جميع أشكال المشاركة السياسية المباشرة وغير المباشرة، فالمشاركة المباشرة تشمل التصويت في استفتاء أو تجمع شعبي حول اتخاذ قرارات، أو المشاركة في الشؤون العامة كممثل منتخب. أما المشاركة غير المباشرة فتعني انتخاب ممثلين يختارون بحرية في انتخابات

1- محمد الطاهر، الحماية الدولية للأقليات، المرجع السابق، ص 130-131 .

نزيفة تجرى دوريا بالإقتراع العام والتصويت السري، كما تعني التأثير في صنع القرار من خلال النقاشات العامة داخل منظمات المجتمع المدني أو الحوار مع ممثلين منتخبين<sup>1</sup>.

وينص إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات في المادة 2/ف2 على أنه: "يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والإقتصادية والعامة مشاركة فعلية. وقد فسرت عبارة "الحياة العامة" الواردة في الإعلان بمعناها الواسع مثلما ورد في المادة 01 من الإتفاقية الدولية للقضاء على أشكال التمييز العنصري، من قبل اللجنة المعنية بحقوق الإنسان على أنها تشمل حق الفرد في أن ينتخب وينتخب، ويتقلد مناصب عامة، وغير ذلك من المجالات السياسية والإدارية.

كما شددت اللجنة على ضرورة أن تتخذ الحكومات خطوات مناسبة لتعزيز احترام حقوق التصويت دون أي تمييز، ويمكن أن تشمل هذه التدابير تيسير تسجيل المنتخبين، وتوفير المعلومات الانتخابية وأوراق الإقتراع بصيغ ولغات ميسرة، وينبغي إزالة القيود الإدارية مثل شروط إثبات الإقامة أو الهوية التي تحول دون ممارسة حق التصويت<sup>2</sup>.

1- تقرير مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان: "العوامل التي تعيق المشاركة السياسية على قدم المساواة بين الجميع والخطوات اللازم اتخاذها للتغلب على هذه التحديات" تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، الدورة 27، مؤرخ في 2014/06/30، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/H R C /27/29، ص 4-5 .

2- تعليق الفريق العامل المعني بالأقليات على إعلان الأمم المتحدة المتعلق بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، لجنة حقوق الإنسان، الدورة 57، بتاريخ 2005/05/04، وثيقة الأمم المتحدة رقم: E / CN.4/Sub-2/ A C 5/2005/2، ص 08.

## الفرع الثاني: الآليات القانونية لتمثيل الأقليات الدينية:

تتعدد وتختلف النظم الانتخابية المعمول بها في مختلف الدول، ويعرف النظام الانتخابي بأنه: "قواعد فنية، القصد منها الترشح بين المرشحين في الانتخابات"، وبصورة مختصرة: "النظام الانتخابي هو مجموعة الأسس والمبادئ والقوانين والإجراءات التي تحدد العملية الانتخابية، أي عملية تحويل أصوات الناخبين إلى قواعد برلمانية"<sup>1</sup>.

يعتبر الانتخاب حق لكل مواطن مهما كانت ديانتها، فالمنتمين إلى أقليات دينية لديهم الحق في الانتخاب باعتبارهم مواطنين، وكذلك لديهم الحق في الترشح. غير أن العديد من الدول درجت على وضع أنظمة انتخاب خاصة لتمثيل الأقليات، وإن كانت هذه الأنظمة تتعارض مع مبادئ الديمقراطية إلا أنها في الحقيقة مرحب بها من حيث أنها تضمن تمثيلاً حقيقياً ومناسباً لفئة الأقلية الدينية، وهذا ما يعرف بالتمييز الإيجابي.

ويعتبر التمييز الإيجابي إحدى المبادئ المعتمدة من قبل اللجان الحقوقية التابعة للأمم المتحدة لضمان حقوق الفئات الضعيفة كالنساء والأقليات، لذلك يصب هذا التمييز في صالح الأقليات الدينية، غير أنه إذا كان الهدف منه كسر بعض العادات التي تحول دون تمثيل الأقليات فإنه يعتبر أسلوب غير ديمقراطي من حيث أنه تدخل من أجل توجيه إرادة الناخب في اتجاه معين.

وتتعدد طرق تمثيل الأقليات الدينية في الهيئات التشريعية والمحلية باختلاف النظم الانتخابية، وتوجد بعض من هذه النظم في الدول التي تحتوي على أقليات دينية، مثل

1- بوشنافة شميسة، (النظم الانتخابية وعلاقتها بالأنظمة الحزبية) مجلة دفاتر السياسة والقانون، عدد خاص، أبريل 2011، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص 463 .

الأردن ومصر، وسوريا ولبنان ...، ومن ذلك نظام التمثيل النسبي، نظام تخصيص المقاعد، ونظام إعادة تقسيم الدوائر.

أما نظام التمثيل النسبي فأهم ما يتميز به هذا النظام هو أنه يسمح بتمثيل كافة اتجاهات الرأي العام والأحزاب في البرلمان، وهذا النظام يضمن لكل حزب عددا من المقاعد في المجلس النيابي يتناسب وعدد الأصوات التي حصل عليها في الانتخابات، ويشجع هذا النظام الناخب على الإدلاء بصوته لمن يشاء من الأحزاب السياسية، حيث أن الناخب قد يعرض عن المشاركة في الانتخابات عندما يرى أن الأحزاب المشاركة فيها لا تمثل رأيه، أو حينما يخشى إهدار صوته لكونه يدلي به لحزب ليست له إلا شعبية محدودة<sup>1</sup>.

وتخصص في نظام التمثيل النسبي نسبة للأقليات الدينية في المجالس التشريعية تعادل نسبتهم العددية، كما أنه نظام متحرك وفقا لتحرك نسبة الأقليات صعودا وهبوطا في تعداد السكان، وهذا النظام معمول به في مصر، حيث يتم تمثيل الأقباط في مجلس النواب بهذه الطريقة<sup>2</sup>.

1- شليغم غنية، ولد عامر نعيمة، ( أثر النظم الانتخابية على التمثيل السياسي لحالة الجزائر)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، عدد خاص، أفريل 2011، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص06.

2- مجدي خليل، (التجارب الدولية في تمثيل الأقليات و الفئات الهشة)، مقال منشور في موقع مؤسسة الحوار المتمدن، على الرابط الإلكتروني:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=101288&nm=1>

أطلع عليه بتاريخ: 2017/01/03، على الساعة: 09:00.

ويلاحظ أن لنظام التمثيل النسبي أشكال محددة تتحدد على ضوء القوائم المستخدمة لترشيح المترشحين، وهو ما يتجسد في نظام القوائم المغلقة ونظام القوائم التفضيلية، ونظام تخصيص المقاعد.

وهناك نظام غلق دوائر على أعضاء الأقليات، أو ما يسميها البعض بالمناطق الجغرافية الخاصة، وقد أخذت بهذا النظام على سبيل المثال الولايات المتحدة حيث أدخلت الحكومة تعديلات على قانون حق التصويت لعام 1965 وفقا للإحصاء السكاني لعام 1990 بحيث أغلقت عدة ولايات مناطق يشكل فيها الأمريكيون السود والأسبانيون أغلبية إنتخابية. وقد نصت هذه التعديلات على أن الإنتخابات على مستوى الولاية تصبح باطلة ليس فقط إذا كان لها قصد تمييزي بل وأيضا إذا كان مضمونها يؤدي إلى تقليل فرص الناخبين من الأقليات بانتخاب مرشحين يختارونهم، وقد أيدت المحكمة الأمريكية إنشاء مثل هذه الدوائر المغلقة على كافة القوائم، بحيث تكون المحصلة النهائية هي اختيار مؤكد لنسبة معقولة تمثل هذه الأقلية<sup>1</sup>.

وأما نظام القوائم التفضيلية، فيحق للناخب فيه أن يغير في ترتيب أسماء المرشحين الذين شملتهم القائمة التي وقع اختياره عليها، وفقا لوجهة نظره الشخصية إزاء المرشحين، وليس طبقا للترتيب الذي وضعه الحزب صاحب القائمة<sup>2</sup>.

1- مجدي خليل، المرجع السابق منشور في موقع مؤسسة الحوار المتمدن، على الرابط الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=101288&nm=1> تاريخ الإطلاع: 2020/06/15، على الساعة 16:23.

2- شليغم غنية، ولد عامر نعيمة، المرجع السابق، ص 03.

تضمن قانون انتخابات مجلس النواب المصري تطبيق نظام خاص للانتخاب كون الدولة تضم أقليات دينية، حيث يكون انتخاب مجلس النواب بواقع (420) مقعداً بالنظام الفردي، و(120) مقعداً بنظام القوائم المغلقة المطلقة، ويحق للأحزاب والمستقلين الترشح في كل منهما. ويتعين أن تتضمن كل قائمة مخصص لها عدد (15) مقعداً ثلاثة مترشحين من المسيحيين على الأقل. ويتعين أن تتضمن كل قائمة مخصص لها عدد (45) مقعد تسعة مترشحين من المسيحيين على الأقل<sup>1</sup>.

1- المواد 3، 4، و5 من القانون رقم 46 لسنة 2014، والخاص بتنظيم إنتخابات مجلس النواب وإجراءات الترشح وتقسيم الدوائر وغيرها (قانون مجلس النواب)، المنشور في الجريدة الرسمية لجمهورية مصر العربية، العدد 23، الصادرة بتاريخ: 5 يونيو سنة 2014، ص39. وتم طرح مشروع قانون بتاريخ 2020/06/14 على مجلس النواب المصري لتعديل القانون 46 لسنة 2014، حيث حدد المشروع انتخاب مجلس النواب بإجمالي 568 عضواً، بواقع 284 مقعداً على النظام الفردي، و284 مقعداً على نظام القوائم المغلقة المطلقة، على أن تخصص نصف مقاعد القائمة للمرأة، ويحق للأحزاب والمستقلين الترشح في كل منهما، مع تقسيم الجمهورية إلى عدد من الدوائر تخصص للانتخاب بالنظام الفردي، و4 دوائر تخصص للانتخاب بنظام القوائم. ويحدد قانون خاص نطاق ومكونات كل دائرة انتخابية وعدد المقاعد المخصصة لها، ولكل محافظة..، وينتخب عن كل دائرة منها عدد الأعضاء الذي يتناسب وعدد السكان والناخبين فيها، بما يراعي التمثيل العادل للسكان والمحافظات. ويجب أن تتضمن كل قائمة انتخابية عدداً من المترشحين يساوي العدد المطلوب انتخابه في الدائرة وعدداً من الإحتياطيين مساوياً له. ويتعين أن تتضمن كل قائمة مخصص لها عدد (42) مقعداً الأعداد والصفات الآتية على الأقل:

- ثلاثة مترشحين من المسيحيين.
- مترشحين اثنين من العمال والفلاحين.
- مترشحين اثنين من الشباب.
- مترشح من الأشخاص ذوي الإعاقة.
- مترشح من المصريين المقيمين في الخارج.
- على أن تكون من بين أصحاب هذه الصفات أو من غيرهم (21) امرأة على الأقل.
- ويتعين أن تتضمن كل قائمة مخصص لها عدد (100) مقعد الأعداد والصفات الآتية على الأقل:
- تسعة مترشحين من المسيحيين.
- ستة مترشحين من العمال والفلاحين.
- ستة مترشحين من الشباب.

وفي لبنان يتكون مجلس النواب من 128 عضواً، مدة ولايتهم أربع سنوات، ينتخبون على أساس النظام النسبي؛ ويحدد عدد المقاعد النيابية وتوزيعها على الطوائف الموجودة في المجتمع اللبناني بحسب الدوائر الانتخابية ويتم الترشيح لهذه المقاعد على أساسها<sup>1</sup>.

فعلى سبيل المثال دائرة بيروت الثانية بها 11 مقعداً، منها تسعة للمسلمين (تخصص ستة مقاعد للسنة ومقعدان للشيعنة ومقعد واحد للدروز)، وإثنان للمسيحيين (مقعد واحد للروم الأرثوذكس ومقعد واحد للإنجيلي). أما دائرة بيروت الأولى فيها ثمانية مقاعد كلها للمسيحيين (مقعد واحد للماروني، ومقعد واحد للروم كاثوليك ومقعد واحد للروم الأرثوذكس، ومقعد واحد للأرمن كاثوليك، وثلاثة مقاعد للأرمن الأرثوذكس ومقعد واحد للأقليات)<sup>2</sup>.

- 
- ثلاثة مترشحين من الأشخاص ذوي الإعاقة.
- ثلاثة مترشحين من المصريين المقيمين في الخارج.
- على أن تكون من بين أصحاب هذه الصفات أو من غيرهم (50) امرأة على الأقل.
- وفي جميع الأحوال يجب أن تتوفر في المترشحين الإحتياطين ذات الأعداد والصفات المشار إليها، ولا تقبل القائمة غير المستوفية لأي من الشروط والأحكام المشار إليها في هذه المادة.
- ويجوز أن تتضمن القائمة الواحدة مترشحي أكثر من حزب، كما يجوز أن تشكل القائمة من مترشحين مستقلين غير منتمين لأحزاب، أو أن تجمع بينهم.
- وفي جميع الأحوال يتعين إظهار اسم الحزب أو كون المترشح مستقلاً ضمن القائمة الواحدة في أوراق الترشيح.
- 1- أنظر المادتين 01 و02 من القانون رقم 44 والمتعلق بانتخاب أعضاء مجلس النواب اللبناني، الصادر بتاريخ: 2017/06/17، الجريدة الرسمية للجمهورية اللبنانية، رقم 27، الصادرة بتاريخ 2017/06/17، ص 2239.
- 2- أنظر الجدول رقم 01 الملحق بقانون انتخاب أعضاء مجلس النواب اللبناني رقم 44 الصادر بتاريخ: 2017/06/17.



أما نظام إعادة تقسيم الدوائر، فيعاد تغيير الدوائر لصالح تكثيف تواجد الأقليات في دوائر محددة، تضمن نجاح ممثليهم في هذه الدوائر<sup>1</sup>.

أما بالنسبة للشريعة الإسلامية فحق الانتخاب بالنسبة للمسلمين قائم بالإجماع، رغم أن المنصب الوحيد الذي كان بالبيعة أي بالانتخاب في عهد الخلافة الراشدة هو منصب رئيس الدولة أو ما يعرف بالخليفة.

ولكن الخلاف الفقهي الذي ثار يتعلق بمدى أحقية الأقلية الدينية في البلاد الإسلامية بالانتخاب، حيث يرى بعض الفقه، ومنهم المتقدمون على أن حق الانتخاب يقتصر على المسلمين دون غيرهم، ودليلهم في ذلك أنه في عصر الخلفاء الراشدين لم يشترك أحد من غير المسلمين في انتخاب الخليفة، ولم يطالب أحد من غير المسلمين بحقه في الانتخاب. أضف إلى ذلك أن الأشخاص الذين يتم انتخابهم يديرون الدولة وفق تعاليم الإسلام، وعلى ذلك، فالذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يجوز لهم الإشتراك في الانتخاب<sup>2</sup>.

أما الفقه المعاصر، فيرى أنه يجوز لغير المسلمين ممارسة الحق في الانتخاب في الدولة الإسلامية لأن رئاسة الدولة اليوم لم تعد لها الصبغة الدينية المعهودة في أوائل تكوّن الدولة الإسلامية، فالأقلية الدينية غير ممنوعة من المشاركة في الحياة الانتخابية<sup>3</sup>.

1- مجدي خليل، المرجع السابق.

2- نبيل لوقا بباوي، المرجع السابق، ص 324.

3- عبد الكريم زيدان، أحكام النيمين والمستأمنين في دار الاسلام، المرجع السابق، ص 84 .

ويضيف أنصار هذا الرأي أيضا أن المسلمين وغير المسلمين مسؤولون أمام الحاكم، ولهم تقريبا نفس الحقوق والواجبات، حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته"<sup>1</sup>. وبالتالي يحق لهم اختيار الأشخاص الذين تناط بهم رعاية هذه الحقوق والواجبات<sup>2</sup>.

أما بخصوص حق الترشح للمجالس النيابية، فهناك أيضا إجماع على حق المسلمين في الترشح لهذه المجالس. وهناك خلاف فقهي حول أحقية غير المسلمين في الترشح لها. حيث يرى جانب من الفقه عدم جواز ترشح أهل الذمة لمجالس الشورى، لأن وظيفة هذه المجالس تتمثل في مساعدة رئيس الدولة على تنفيذ مبادئ الإسلام، والذين لا يدينون بالإسلام لا يحق لهم تولي رئاسة الدولة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب<sup>3</sup>.

في حين يرى فقهاء آخرون أنه في ظل الدولة الإسلامية الحالية، يجوز لأهل الذمة الترشح للمجالس بكل أنواعها، سواء كانت نيابية أو محلية أو مجلس شورى، ودليلهم في ذلك أن هذه المجالس ليست لديها الصبغة الدينية المطلوبة في رئيس الدولة، وإنما وجدت هذه المجالس من أجل تقديم النصح والمشورة للحكومة، ومعالجة مشاكل المواطنين مسلمين كانوا أو غير مسلمين. إذن لهم أن يقترحوا قوانين جديدة أو يعدلوا قوانين قديمة خاصة فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية وأن يوجهوا أسئلة للحكومة<sup>4</sup>. ونشير بخصوص هذه النقطة، أن هناك بعض الفقهاء نادى بأن تكون للأقلية الدينية مجالس

1- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم 853.

2- نبيل لوقا بباوي، المرجع السابق، ص 326.

3- أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق، ص 32.

4- نبيل لوقا بباوي، المرجع نفسه، ص 328.

نيابية مستقلة، حتى يتمكنوا من خلالها من قضاء مصالحهم الإجتماعية والإقتصادية...، وعرض وجهة نظرهم في إدارة شؤون الدولة، ومنهم الفقيه أبو الأعلى المودودي<sup>1</sup> الذي يرى كذلك جواز أن يعطوا حق العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة.

وقد لاقى القول بالمجالس النيابية المستقلة معارضة شديدة من جهات شتى بدواعٍ عديدة، منها أن في إعمال هذا الرأي دلالة على أن لغير المسلمين كيانا منفصلا عن نسيج الدولة، ثم أن إيجاد برلمان خاص بالمسلمين وآخر لغير المسلمين أمر لا يقره الإسلام وترفضه الممارسة الدولية، ويؤدي إلى اعتبار الأقلية الدينية مواطنين من الدرجة الثانية<sup>2</sup>.

إن الحقوق السياسية وإن كانت مهمة في حياة الأقليات الدينية، فإنها تمارس أحيانا من قبل البعض فقط رغم الإعراف بها، ذلك أنها أقرب للواجبات منها للحقوق، أما الحقوق المدنية فلا يمكن الإستغناء عنها لكونها مرتبطة بالمعاملات اليومية للفرد وبشخصيته القانونية، فما الحقوق المدنية المقررة للأقليات الدينية؟

### المبحث الثاني: الحقوق المدنية

لكل فرد مجموعة من الحقوق المدنية نصت عليها مختلف الصكوك الدولية، وهذه الحقوق ذاتها تثبت للأقليات الدينية، ومنها الحق في الحياة والأمان (المطلب الأول)،

1- أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة، المرجع السابق، ص 33.

2- نبيل لوقا بباوي، المرجع السابق، ص 330.

الحق في حرية الاعتقاد الديني (المطلب الثاني)، الحق في حرية التنقل والإقامة (المطلب الثالث)، الحق في التجمع السلمي وتكوين الجمعيات (المطلب الرابع) .

### المطلب الأول: الحق في الحياة والأمان

جاء في نص المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنه: "لكل فرد الحق في الحياة والحرية، وفي الأمان على شخصه".

إن المستقرى لنص المادة السابقة يلاحظ أنها جمعت بين الحق في الحياة والحق في الحرية والأمان، فالحق في الحياة يعد حجر الزاوية لبقية الحقوق الأخرى، فلا فائدة من الحديث عن باقي الحقوق إذا أهدر الحق في الحياة، وقد وعى واضعوا الإعلان هذا الأمر بأن تم النص على هذا الحق في بداية مواد الإعلان، لتأت باقي الحقوق في المواد الأخرى.

ولم يتوان العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في إيراد هذا الحق ضمن بنوده، وقد ضمنه هو الآخر في المواد الأولى للعهد، حيث أوردت المادة السادسة أن الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمي هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً، لكن الملاحظ أن نص المادة المذكورة جاء طويلاً جداً بالمقارنة بنص المادة الثالثة من الإعلان، حيث تم إفراد عدة فقرات للحديث عن عقوبة الإعدام، وحثّ الدول الأطراف على ضرورة إلغاء هاته العقوبة.

أما على الصعيد الإقليمي فقد تم النص على هذا الحق في جميع الوثائق الإقليمية وبتعبير متشابهة، منها المادة الثانية من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، والمادة الأولى من الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان.

وتأمين حق الحياة لا يتم عبر الإعلان عنها أو النص عليها في التشريعات الوطنية، والقول بأن هذه التشريعات تتطابق مع المواثيق الدولية، بل يجب أن يتبع ذلك عدد من التدابير الكفيلة بحماية حق الحياة فعليا، أي بإزالة كل الأسباب والأفعال التي من شأنها المساس بحياة الإنسان، ويتعين عليها أن تقوم بمعاينة مرتكبي الإنتهاكات والتعديت، واعتماد بعض الإجراءات الوقائية الضرورية لمنع التعدي، دون أن يؤدي ذلك إلى الحد من تأمين الحماية الشخصية الذاتية للأفراد<sup>1</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤسسات الدولية كالأأم المتحدة تعطى لحق الحياة امتدادات تتصل بمجال مادة السلامة الجماعية، فلجنة حقوق الإنسان أشارت إلى وجود علاقة بين المادة السادسة من الميثاق والمادة العشرين منه، التي تنص على أنه تمنع بحكم القانون كل دعاية من أجل الحرب، كما تمنع بحكم القانون كل دعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية من شأنها أن تشكل تحريضا على التمييز أو المعاداة أو العنف. كما اعتمدت اللجنة الفرعية لحماية الأقليات توصيات ملفتة للنظر، مثل احترام حق الحياة وإلغاء الأسلحة الكيميائية، واعتبرت أن السلام والأمن الدوليين شرطان أساسيان لاحترام حقوق الإنسان، وبخاصة الحق في الحياة<sup>2</sup>.

1- رامز محمد عمار، نعمت عبد الله مكي، المرجع السابق، ص 214.

2- المرجع نفسه، ص 215.

ونستطيع القول بصورة عامة أن الصكوك الدولية القديمة والحديثة عالجت هذا الحق، ولم تجعل منه حقا مطلقا، فأجازت الحرمان منه في حالات وبشروط معينة، وفي هذه الحالات يمنح الشخص المسلوب من الحرية ضمانات إجرائية واسعة جدا<sup>1</sup>، ومن أمثلة هذه الضمانات أنه لا يجوز أن يحكم بعقوبة الإعدام إلا جزاء على أشد الجرائم خطورة وفقا للتشريع النافذ وقت ارتكاب الجريمة، ولا يجوز تطبيق هذه العقوبة إلا بمقتضى حكم نهائي صادر من محكمة مختصة. ولأي شخص حكم عليه بالإعدام حق التماس العفو الخاص أو استبدال العقوبة. كما لا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام على جرائم ارتكبها أشخاص دون الثامنة عشر من العمر، ولا تنفذ هذه العقوبة بالحوامل<sup>2</sup>.

أما بالنسبة للحق في الأمان فإنه يشمل على عدة أوجه، من ذلك عدم جواز القبض على أي إنسان وحجزه تعسفيا، وهو الأمر الذي نصت عليه المادة 09 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث جاء فيها أنه لا يجوز اعتقال أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفيا، ثم جاءت المادة 09/ف01 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لتؤكد على نفس الحق بقولها: "لكل فرد حق في الحرية والأمان على شخصه، ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفا ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون، وطبقا للإجراء المقرر فيه، ثم توالى الفقرات: 2، 3، 4 و5، والتي شملت كلها ضمانات المحاكمة العادلة.

1- محمد يوسف علوان و محمد خليل الموسى، المرجع السابق، ص 208.

2- هذه الضمانات جاءت بها المادة 06 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية 1966.

كما نصّت الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على الحق في الحرية والأمان بموجب المادة الخامسة لكنها انتهجت طريقاً آخر، حيث حددت الحالات التي يجوز فيها تجريد الشخص من حريته<sup>1</sup>.

ويتضمن الحق في الأمان الحماية من التعذيب، حيث تنص المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه لا يجوز تعذيب أي إنسان أو معاملته معاملة قاسية أو مهينة، أو محطمة للكرامة. ونصّت المادة الخامسة من العهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية على أنه لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة.

ونصت المادة الأولى من إعلان حماية جميع الأشخاص من التعرض للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة لسنة 1975<sup>2</sup> على أنه: "لأغراض هذا الإعلان، يقصد بالتعذيب أي عمل ينتج عنه ألم أو عناء شديد، جسدياً كان أو عقلياً، يتم إلحاقه عمداً بشخص ما بفعل أحد الموظفين العموميين، أو بتحرير من، لأغراض مثل الحصول من هذا الشخص أو من شخص آخر على معلومات أو اعتراف، أو معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه في أنه ارتكبه، أو تخويله أو تخويل أشخاص آخرين".

1- غازي حسن صباريني، المرجع السابق، ص 151. وبخصوص الحق في الأمان أنظر أيضاً المادة 05 من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، والمادة 07 من الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والمادة 14 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان .

2- اعتمد و نشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 3452 (د-30) المؤرخ في 09 ديسمبر 1975. منشور في الموقع الإلكتروني للأمم المتحدة، ويمكن تحميله مباشرة عبر الرابط التالي:

<https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/DeclarationTorture.aspx>

وجاء في المادة الثالثة من إعلان حماية جميع الأشخاص من التعرض للتعذيب على أنه: "لا يجوز لأي دولة أن تسمح بالتعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة أو أن تتسامح فيه. ولا يسمح باتخاذ الظروف الإستثنائية، مثل حالة الحرب أو خطر الحرب أو عدم الإستقرار السياسي الداخلي أو أية حالة طوارئ عامة أخرى، ذريعة لتبرير التعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة".

ومن جهة أخرى، أيد التشريع الإسلامي حق الحياة للجميع، فمَنع قتل الغير دون حق، قال الله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا"<sup>1</sup>. وكذلك اعتبر الشرع القتل من آفات المجتمع الخطيرة، واعتبر القصاص ضامنا لحياة الأفراد، فجاء في القرآن الكريم، قول الله عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ"<sup>2</sup>، وكذلك قوله تعالى: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"<sup>3</sup>. وقوله تعالى: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ"<sup>4</sup>، ويتمتع بهذا الحق

1- سورة الإسراء، الآية 33 .

2- سورة البقرة، الآية 178 .

3- سورة البقرة، الآية 179 .

4- سورة المائدة، الآية 32.



جميع الناس دون تمييز<sup>1</sup>، فهذا التكريم للحياة الإنسانية يشترك فيه جميع الناس على اختلاف ألوانهم وأهوائهم واتجاهاتهم وأصلهم وعقائدهم<sup>2</sup>، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم لأدم و آدم من تراب"<sup>3</sup>، ومنه لا مكان للعقائد في التمييز بين المسلم وغير المسلم بخصوص الحق في الحياة.

كما جعل القرآن الكريم قتل الإنسان بغير حق مساويا للشرك بالله، قال الله تعالى: "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا"<sup>4</sup>.

وقد دفع احترام الحق في الحياة بعض الفقهاء إلى القول بأنه لا يجوز للدولة أن تقرر عقوبة القتل عن غير جرائم الحدود والقصاص المنصوص عليها، وهي جرائم القتل والزنا والمحاربة والردة والبغي<sup>5</sup>.

نستنتج مما سبق أن الأقلية الدينية في الدولة الإسلامية تتمتع مثلها مثل باقي المسلمين بالحق في الحياة، ولا يجوز الإعتداء على هذا الحق أو انتهاكه إلا إذا كانت هناك أسباب حقيقية وشرعية، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الذمي قد ارتكب فعلا محرما تعاقب عليه قوانين الدولة الإسلامية.

1- غازي حسن صباريني، المرجع السابق، ص 116 .

2- عبد الكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي المعاصر، ط 01، دار الثقافة، الأردن، 2004، ص 35. وانظر لتفصيل أكثر: أبو يوسف، المرجع السابق، ص 194 ومابعدھا.

3- أخرجه أبو داوود في كتاب الأدب- باب التقاخر بالأحساب، حديث رقم 5116.

4- سورة الفرقان، الآية 68 .

5- عبد الكريم علوان، المرجع السابق، ص 35 .

وأعلن علي بن ابي طالب رضي الله عنه مساواة الذميين بالمسلمين في حرمة المال والدم<sup>1</sup>، فقال: "إنما بدلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودمائهم كدمائنا"، لكن اختلف الفقهاء بخصوص تطبيق القصاص في القتل إذا تعدى مسلم على ذمي بالقتل، حيث ذهب الأحناف إلى عصمة دم الذمي، ومن ثم إذا قتله مسلم قتل به، ودليلهم في ذلك عموم الآيات السابقة، أما من السنة فقد احتجوا برواية عبد الرحمن بن البيهقي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقاد مسلماً بدمياً، وقال أنا أحق من أوفى بدمته<sup>2</sup>، وكذلك ما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه أمر بقتل مسلم قتل ذمياً إلا أن ولي القتل عفى عن القاتل.

أما الرأي الثاني فقال به الحنابلة والمالكية والشافعية والظاهرية والزيدية، أين ذهبوا إلى عدم قتل المسلم بالذمي، وهذا يرجع عندهم إلى عدم التساوي، فلا يقاد مسلم بكافر<sup>3</sup>، بل تكون الدية إعمالاً لقوله صل الله عليه وسلم "لا يقتل مسلم بكافر"<sup>4</sup>.

ولعل الحنفية أقوى دليلاً، أين يساؤون بين المسلم والذمي بخصوص القصاص، وهذا راجع لعموم الآيات السابقة ولوجود السنة الفعلية التي تعضد النص القرآني، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى عبد الله بن عمر: "من قتل معاهداً فلا يرح رائحة الجنة"<sup>5</sup>.

1- عبد الكريم علوان، المرجع السابق، ص 35 .

2- أخرجه الدارقطني، سنن الدارقطني، باب المواقيت، حديث رقم 2855.

3- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص 89.

4- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، باب لا يقتل المسلم بالكافر، حديث رقم 6550.

5- أخرجه الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، باب وأما حديث عبد الله بن يزيد الأنصاري، حديث رقم 2533.

إنّ ما قيل عن الحق في الحياة بالنسبة لغير المسلم في الدولة الإسلامية يقال بخصوص الحق في الأمان. وقد ورد في القرآن الكريم المصطلح بمعنى الإجارة، حيث قال الله تعالى: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ"<sup>1</sup>.

فالمقصود بأجره أي أمنه، وعن علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل"<sup>2</sup>، فمصطلح الذمة بمعنى العهد والأمان والحرمة والحق والضمان، فيفيد النص بأن إعطاء الأمان حق لجميع المسلمين، فيعطيه أي شخص مسلم لأي إنسان ولو غير مسلم.

وبمقتضى عقد الذمة يصير الذمي في الدولة الإسلامية آمناً على نفسه ودمه وعرضه بل تلزم الدولة الإسلامية بالمحافظة على أهل الذمة من أي اعتداء داخلي من قبل باقي المواطنين أو من موظفي الدولة أنفسهم، ويمتد إلى حمايتهم من أي اعتداء خارجي قد يتعرضون له<sup>3</sup>.

وقد روى البخاري في صحيحه قال: حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي النضر-مولى عمر بن عبيد الله- أن أبا مرة مولى أم هانئ بنت أبي طالب أخبره أنه سمع أم هانئ بنت أبي طالب تقول ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح،

1- سورة التوبة، الآية 06.

2- أخرجه مسلم، صحيح مسلم، باب فضل المدينة، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها، حديث رقم 2524.

3- علي بن عبد الرحمن الطيار، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ط 2، مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض، المملكة العربية السعودية، 2006، ص 108.

فوجدته يغتسل وفاطمة ابنته تستره، فسلمت عليه فقال: "من هذه؟" فقلت: أنا أم هانئ بنت أبي طالب، فقال: "مرحبا بأم هانئ". فلما فرغ من غسله قام فصلى ثمان ركعات ملتحفا في ثوب واحد، فقلت: يا رسول الله زعم ابن أمي علي أنه قاتل رجل قد أجرته فلان بن هبيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتَ يَا أُمَّ هَانِئٍ"<sup>1</sup>، قالت أم هانئ: وذلك ضحى.

وردّ أبو عبيدة الجراح الجزية التي استوفأها من بعض أهل الذمة في الشام لما غلب على ظنه عدم قدرته على حمايتهم لاحتمال عودة الروم ومهاجمتهم لقرى أهل الذمة. ويذهب الليث بن سعد إلى أبعد من ذلك، حيث يرى أنه إذا وقع أهل الذمة أسرى في يد العدو، فيقع على عاتق الدولة الإسلامية فداؤهم من بيت مال المسلمين<sup>2</sup>.

وكان فيما تكلم به عمر رضي الله عنه عند وفاته أنه قال: "أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفهم فوق طاقتهم"<sup>3</sup>.

ويدخل في حق الأمان، حماية الأموال، فأموال أهل الذمة مصونة لا يعتدى عليها، بل إن يد المسلم تقطع بسرقة مال الذمي، فلا يؤخذ من أموال أهل الذمة إلا ما وجب عليهم من جزية أو خراج، فحرمة مال الذمي تابعة لحرمة نفسه، وحرمة الأصل تتضمن حرمة الفرع، والنهي عن ظلمهم يتضمن حرمة أموالهم<sup>4</sup>.

1- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب أمان النساء وجوارهن، حديث رقم: 3171، ص 1479.

2- علي بن عبد الرحمن الطيار، المرجع السابق، ص 145.

3- نمر محمد الخليل نمر، المرجع السابق، ص 135.

4- أبو يوسف، المرجع السابق، ص 125.

ومن السنة كذلك عهد الرسول صلى الله عليه و سلم لأهل نجران على ألفي حلة، النصف في صفر والبقية في رجب يؤدونها إلى المسلمين، وعارية ثلاثون درعا، وثلاثون فرسا، وثلاثون بعيرا، وثلاثون من كل صنف من أصناف السلاح يغزون عليها، والمسلمون ضامنون لها حتى يردوها عليهم إن كان باليمن كيدا وغدرة على ألا تهدم لهم بيعة، ولا يخرج لهم قس ولا يفتتوا عن دينهم ما لم يحدثوا حدثا أو يأكلوا الربا<sup>1</sup>... .

فمن هذا الحديث يتضح أن المسلم يضمن أموال أهل الذمة إلى حين الوفاء بها وردّها إليهم، ولا يجوز له الإعتداء عليها أو أخذها بغير وجه حق، فما بالك بباقي الأموال الأخرى.

أما حماية الأعراض فما ذكر من أدلة لحماية النفوس والأموال يتناول حماية الأعراض أيضا؛ يقول القرافي: "فيما يجب علينا بمقتضى العقد، هو وجوب الذب عنهم، وصيانة أنفسهم وأموالهم، وترك كنائسهم وخمورهم وخنازيرهم،..."<sup>2</sup>.

يدخل في الأمان أيضا أنه لا يجوز إلقاء القبض على الذمي أو حبسه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون، وبموجب جرم يستوجب مثل هذا الإجراء، فالقاعدة في الشريعة الإسلامية مثلها مثل القوانين الوضعية الجنائية اليوم "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص الشرع"<sup>3</sup>. ويمنع كل ما من شأنه المساس بسلامة النفس كالتعذيب مثلا تحت أي ظرف

1- أخرجه أبو داوود، سنن أبي داوود، باب: باب في أخذ الجزية، حديث رقم 2692.

2- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، ج3، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1994، ص457.

3- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج 1، دار الكاتب العربي، بيروت، د.ت.ن، ص118.

كان وفي ذلك يقول أبو يوسف في كتابه الخراج: "لا ينبغي أن يقرر المتهم بالضرب والتوعد والتخويف،... فمن فعل ذلك به، فليس إقراره بشيء"<sup>1</sup>.

مما سبق نلمس أن هناك تكريماً للنفس البشرية و ذلك بحفظها من كل ما يعرضها للخطر أو الإنتقاص كالجوع والمرض والتشرد أو المهانة والسخرية والإستعباد والتجسس والغيبة وسائر أنواع الظلم.

إن للإنسان كرامة يستحقها بصفته الإنسانية بقطع النظر عن جنسيته ولونه ومعتقداته وسائر الإعتبارات الإجتماعية، وهي كرامة تلازمه حيا وميتا. فذاته مستحقة للتكريم في حياته وبعد موته<sup>2</sup>، جاء في الحديث أن جنازة مرت على النبي صلى الله عليه وسلم، فوقف، فقيل له إنها جنازة يهودي، فقال صلى الله عليه وسلم أليست نفسا<sup>3</sup>.

### المطلب الثاني: الحق في حرية الإعتقاد الديني

إن استخدام حقوق الإنسان لضمان حماية الأقليات الدينية هي تقنية تقليدية. ومن الواضح أن المبادئ الأساسية التي يستشهد بها عادة في هذا المجال هي حرية الدين، والحق في المساواة دون تمييز ديني. وهناك تداخل كبير بين هذين الحقين، اللذين كثيرا ما يستخدمان بطريقة موازية ومتبادلة إلى حد ما<sup>4</sup>.

### الفرع الأول: مفهوم الإعتقاد الديني

1- أبو يوسف، المرجع السابق، ص 151.

2- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1993، ص 52.

3- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، باب من قام لجنازة يهودي، حديث رقم 1263.

4- José WOEHLING, op cit, p 117.

اعترفت الصكوك الدولية المختلفة بالحق في حرية العقيدة من خلال نصوص تتضمن عبارات متماثلة، ويقوم هذا الحق في الواقع على فكرة وجوب احترام السلطات العامة داخل الدولة لتعددية الأفكار والمعتقدات والديانات وتنوعها في المجتمع. ولهذا السبب أشارت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان إلى أن الإعراف بدين ما بأنه الدين الرسمي أو التقليدي يجب ألا يؤدي إلى إعاقة الحقوق الواردة في المادة 18 من العهد التي تتناول حرية الفكر والوجدان والدين، والحقوق الواردة في المادة 27 المتعلقة بالأقليات. فالإعراف بأن دينا ما هو الدين الرسمي لدولة ما يجب ألا يؤدي إلى أي تمييز ضد أتباع الديانات الأخرى أو الأشخاص غير المؤمنين بأي دين<sup>1</sup>.

وإذا بحثنا عن أساس حرية العقيدة في المواثيق الدولية والإقليمية، فإن القانون الدولي يخلو من أي تعريف للدين أو المعتقد، وأن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في تعليقها على نص المادة 18 أوضحت أنه يجب تفسير مصطلح الدين والعقيدة تفسيراً واسعاً بحيث يشمل العقائد التوحيدية وغير التوحيدية والإلحادية.

ومن ثم يقصد بحرية العقيدة أن يكون للفرد الحق في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين فلا يجبر على عقيدة معينة أو على تغيير عقيدته، فالعقيدة هي عبارة عن كل ما يؤمن به الإنسان سواء كان حقاً أم باطلاً، مطابقاً للواقع أو غير مطابق<sup>2</sup>.

1- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 269.

2- محمد السعيد عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 15.

وتعرف العقيدة كذلك بأنها قدرة الإنسان على أن يؤمن بما يشاء من معتقدات دينية وفلسفية دون أن يكون لأحد الحق في الكشف عما يؤمن به قلبه أو عقله، ومن ثم تصبح ملاحقة الإنسان أو تتبع الحقيقة التي يؤمن بها عائقاً يهدد تلك الحرية<sup>1</sup>.

وعرفت المحكمة الدستورية في مصر حرية العقيدة بأنها تعني: "ألا يحمل الشخص على القبول بعقيدة لا يؤمن بها، أو التوصل من عقيدة دخل فيها أو الإعلان عنها أو مما لا إحداهما تحاملاً على غيرها سواء بإنكارها أو التهوين منها أو ازدرائها، بل تتسامح الأديان فيما بينها ويكون احترامها متبادلاً . ولا يجوز كذلك في مفهوم الحق لحرية العقيدة أن يكون صونها لمن يمارسونها إضراراً بغيرها ولا أن تيسر الدولة -سراً أو علانية- الانضمام إلى عقيدة ترعاها إرهاباً لآخرين من الدخول في سواها ولا أن يكون تدخلها بالجزاء عقاباً لمن يلوذون بعقيدة لا تصطفيها، وليس لها بوجه خاص أن يكون إنكاء صراع بين الأديان تمييزاً لبعضها على البعض"<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: حرية الاعتقاد الديني في التشريع الإسلامي

إعتنى الإسلام بحرية العقيدة اعتناءً بالغاً، سالكا في ذلك عدة مسالك أهمها مبدأ عدم الإكراه في الدين، لكن ما تجدر الإشارة له - بداية - هو أن الفقه الإسلامي لم يعرف هذا المصطلح بشكله الحالي ( أي حرية العقيدة)، وهذا لا يعني أن هناك إهمالاً

1- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 18.

2- قرار المحكمة الدستورية العليا المصرية بصدد نظر الطعن رقم 8 سنة 17 قضائية، مكتب فني 7، جلسة 18/05/1996، وهي الدعوى التي أقيمت بشأن عدم دستورية قرار وزير التربية والتعليم رقم 113 لسنة 1994، والقرار المفسر له رقم 208 لسنة 1994 والذي قيد تلاميذ المدارس الرسمية والخاصة بارتداء الزي المبين بالقرار تبعاً لمراحل التعليم المختلفة.



له، بل هناك إعمالاً و تفعيلاً لهذا الحق، يقول بهذا الخصوص محمد أبو زهرة: "احترم الإسلام حرية العقيدة احتراماً كاملاً، فمَنع الإكراه في الدين، ومنع المؤمنين أن يكرهوا أحداً على الدين، وجعل الأساس في الاعتقاد هو أن يختار الإنسان الدين الذي يرتضيه من غير إكراه أو حمل، وأن يجعل أساس اختياره التقدير السليم، وأن يحمي دينه الذي ارتضاه فلا يكره على خلاف ما يقتضيه"<sup>1</sup>.

ويقول عبد القادر عودة: "الإسلام أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد وعملت على صيانة هذه الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود"<sup>2</sup>.

يعد مبدأ عدم الإكراه في الدين مبدأ أصيلاً وراسخاً وأساسياً في الدين الإسلامي طبقاً لأسانيد فقهية شرعية من الكتاب والسنة واجتهاد الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين، بعدد الآيات التي تدل على عدم لجوء الإسلام إلى طريق الإكراه<sup>3</sup>. قال تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"<sup>4</sup>. ويقول أيضاً عز وجل: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"<sup>5</sup>. فهذه الآيات تلزم الناس بأمرين<sup>6</sup>: الأول منهما: احترام حق الغير في أن يعتقد ما يشاء،

1- محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 28.

2- عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص 31.

3- معتز محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 98.

4- سورة يونس، الآية 99.

5- سورة البقرة، الآية 256.

6- زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، دراسة موضوعية وفقهية، ج 01، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008، ص 99.

لأنه لا إكراه في الدين، والثاني على الغير أن يحترم ما أعتقد، فلا يكرهني على التخلي عن ديني وإلا أصبح من حقي أن أدافع عن عقيدتي بكل ما أملك.

اعترفت الشريعة الإسلامية بالحرية الدينية للناس، بمعنى عدم إكراههم على اعتناق الإسلام وإن كانت تدعوهم إلى الدخول فيه. لأن في الإكراه إسقاطا لحرية الاختيار الذي يعني بالتبعية إسقاطا لإنسانية الإنسان<sup>1</sup>. وتقريبا أيضا لقاعدة "لا إكراه في الدين" لم يجز الإسلام لمعتقيه إكراه الغير على الدخول في الإسلام<sup>2</sup>.

بل إن سماحة الإسلام أكبر من ذلك حيث أن الرسول صلى الله عليه و سلم ذهب إلى أبعد من تطبيق مبدأ لا إكراه في الدين، وذلك عندما قبل في صلح الحديبية أن يرجع من جاءه داخلا في الإسلام إلى قريش<sup>3</sup>، وقريش آنذاك كانت تمارس الإكراه عن طريق التعذيب من أجل إرغام المسلمين على العودة إلى عبادة الأصنام التي تعبدها قريش، وكانت دعوة الإسلام آنذاك في أمس الحاجة إلى أولئك الذين أسلموا حديثا كون الدعوة كانت في بداياتها الأولى، ولكن حقنا للدماء قبل صلى الله عليه وسلم بتلك الشروط الجائرة، فكان من نتائجها تمسك أولئك بالإسلام ودخول غيرهم فيه أفواجا أفواجا.

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه في هذا الباب هو: هل يتعارض حد الردة مع حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية؟

1- إدريس محمد الجبوري، المرجع السابق، ص 11.

2- المرجع نفسه، ص 16 .

3- ابن سعد، الطبقات الكبرى، المجلد الثاني، غزوة رسول الله صلى الله عليه وسلم و صلح الحديبية، حديث رقم 1719.

للإجابة على هذا السؤال لابد من الوقوف أولاً على تعريف الردة، حيث تعرف الردة فقها بأنها: "ترك الدين الإسلامي والخروج عنه بعد اعتناقه، فالردة لا تكون إلا من مسلم"<sup>1</sup>، فالردة هي الرجوع عن الإسلام إلى الكفر"<sup>2</sup>. وبهذا المعنى الإصطلاحي جاء ذكر الردة في آيتين كريمتين، قال تعالى: "وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"<sup>3</sup>. وقال تعالى أيضاً: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ"<sup>4</sup>.

ويلاحظ أنه لم يتم ترتيب على الردة في الآيتين أية عقوبة دنيوية محددة من العقوبات الشرعية المعروفة كالقتل، الرجم، الجلد والنفي، غير أنه ورد في السنة النبوية ما يحدد لها عقوبة في قوله صلى الله عليه و سلم "من بدّل دينه فاقتلوه"<sup>5</sup>.

وفي الصحيحين أن النبي صل الله عليه وسلم لما بعث أبا موسى الأشعري إلى اليمن، وأتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه قال: إنزل، وألقى إليه وسادة، وإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا، قال هذا كان يهودياً فأسلم، ثم راجع دينه، دين السوء، فتهود، قال لا

1- عبد القادر عودة، المرجع السابق، ص 662.

2- وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ص 183.

3- سورة البقرة، الآية 217.

4- سورة المائدة، الآية 54. ووردت الردة بمعنى الكفر بعد الإيمان.

5- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، حديث رقم 6557.

أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله. قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث مرات؛ فأمر به حتى قتل<sup>1</sup>.

وقال صلى الله عليه و سلم: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة"<sup>2</sup>.

واستنادا إلى هذه الأدلة اتفق الفقهاء على أن من ارتد عن دين الإسلام إلى غيره يقتل بعد أن يستتاب، سواء أكانت رده بالقول كأن يستهزئ بالله، أو يكذب رسوله، أو ينكر فرضا مجمعا عليه كالصلاة أو يحل مجمعا على تحريمه كالخمر، أو بالفعل كأن يلقي المصحف أو يسجد لصنم، وسواء كان ذكرا أو أنثى<sup>3</sup>.

ويلاحظ أن بعض الفقهاء المحدثين ومنهم الشيخ شلتوت ذهبوا إلى أن عقوبة المرتد ليست القتل دائما، حيث اعتبر أن الكفر ليس مبيحا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنهم عن دينهم، بمعنى يجب أن تقترن الردة مع مناهضة قولية أو فعلية تتخذ طابع التمرد على النظام، مما تبدو معه الردة كموقف سياسي مناهض للنظام في الدولة ويتفق الدكتور سليم العوا مع أصحاب هذا الرأي في أن

1- انظر، شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج7، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003، ص 419.

2- أخرجه مسلم، صحيح مسلم، باب ما يباح به دم المسلم، حديث رقم 3277.

3- زينب عبد السلام أبو الفضل، المرجع السابق، ص 137، ولم يخالف هذا الحكم سوى الحنفية الذين قالوا يقتل الرجل المرتد دون المرأة المرتدة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء، انظر، شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج10، د.ط، دار المعرفة، بيروت، 1989، ص 108-110.

عقوبة المرتد ليست القتل دائماً، فهي عقوبة تعزيرية وليست حدية<sup>1</sup>، تفوض السلطة المختصة في الدولة الإسلامية لتقرر ما تراه ملائماً لحال المرتد من أنواع العقاب، ومقداره، ويجوز أن يكون الحكم بالإعدام كما يجوز أن تكون أي عقوبة أخرى، فهي عقوبة تعزيرية وليست حدية<sup>2</sup>.

وأي كان الأمر فإن الردة قد أقر لها الشارع عقوبة بغض النظر عن تكييفها سواء كانت حدية أو تعزيرية، وهذا ما دفع ببعض المغرضين إلى القول أن عقوبة الردة تنتافي وحرية العقيدة. فاستناداً إلى المواثيق الدولية تشمل حرية العقيدة الحرية في اعتناق أي ديانة صحيحة كانت أو غير صحيحة، وتتطوي على حرية تغيير المعتقد كيفما شاء الفرد وفي الوقت الذي يشاء. فالتشريع الإسلامي في نظرهم فيه إجحاف في حق الإنسان بشأن حرية اعتقاده الديني.

إذا أردنا الحديث عن شبهة عقوبة الردة بالمصطلحات الحديثة، فإن فكرة الخروج عن النظام العام كافية لتوقيع هذه العقوبة، وقد تمت الإشارة في أكثر من موضع في هذه الرسالة أن الدولة الإسلامية دولة عقدية، فقانونها مبني على أحكام شرعية ونصوص

1- هناك بعض من المتأخرين يعطل هذه العقوبة بالكلية، بالنظر إلى عدم وجود حد لها في القرآن الكريم، وأن الدين الإسلامي عندما اعترف بحرية المعتقد فهو يقر بحرية تغيير الدين، وأن ما حصل في التاريخ الإسلامي من حرب على المرتدين كان بسبب خيانة المرتدين عن الإسلام وتأميرهم عليه و تحالفهم مع أعدائهم و محاربتهم لهم. ومن هنا استحققت مقاومتهم ومحاربتهم، وإن العقوبة المقررة للمرتد سوف تكون في الآخرة استناداً لقوله تعالى في الآية 85 من سورة آل عمران: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ". ويرى سعدى محمد الخطيب أن في هذا الاعتقاد تضليل و تعطيل لأحكام الشريعة الإسلامية، حيث أن العقوبة مقررة في السنة النبوية وفي فعل الصحابة، وقد أجمع الفقهاء عليها قديماً وحديثاً. انظر في هذا الشأن: سعدى محمد الخطيب، المرجع السابق، ص 67 وما بعدها.

2- زينب عبد السلام أبو الفضل، المرجع السابق، ص 140-141.

قطعية، ويكون الإنتماء إلى هذه الدولة بقبول أحكامها الشرعية، والحرص على تطبيقها، يقول الله عز وجل: "فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"<sup>1</sup>،

ونلاحظ أن عديد الدول تقرر اليوم العقوبة عن كل خروج عن النظام العام، بل إنها كثيرا ما تقوم بتقويض الحريات متذرعة بنفس المبدأ، فلماذا يلام الإسلام إذا حارب من يقوم بخرق النظام العام وتهديد كيان المجتمع، مع العلم أن الإسلام لا يعاقب على الردة غير المعلنة، فالسراير موكول أمرها إلى الله، فضلا على أنه يمهل المرتد وتمنح له فرصة للتوبة.

إن العقوبة المقررة للردة ضرورية حتى لا يكون الدين مجالا للتلاعب به من قبل العابثين والمستهزئين، وكل من سولت نفسه الإعتداء على أسس ونظام الدولة الإسلامية.

سعى الإسلام من وراء عقوبة الردة إلى جعل الإيمان قائما على أساس ثابت ويقين صادق، لا على قناعة مزيفة ركيكة، وجريمة الردة هدم لعزة الدين وقوة أهله، إن هذه الجريمة فيها ضرب للنظام العام الإسلامي، الأمر الذي تعتبره الدولة الحديثة خيانة عظيمة تواجه من قام بها بالإعدام<sup>2</sup>.

ويقول في هذا الشأن الإمام محمد الغزالي: "إن الإرتداد قلما يكون أمرا قلبيا وحسب، ولو كان كذلك ما أحس به من أحد. إن الإرتداد في أغلب صورته ستار نفسي للتمرد على العبادات والتقاليد والشرائع والقوانين، بل على أساس بناء الدولة نفسها،

1- سورة التغابن، الآية 16.

2- عمار تركي السعدون الحسيني، المرجع السابق، ص 29، 30.

ومواقفها من خصومه الخارجيين. ولذلك كثيرا ما يرادف الإرتداد جريمة الخيانة العظمى، وتكون مقاومته واجبا مقدسا. على أن الإرتداد -في ظل النظام الإسلامي- يمثل شذوذا منكرًا لا يمكن البتة تصور بقاءه مع استقرار الأنظمة العامة وتوفير المهابة والنفاز لها<sup>1</sup>.

أثارت عقوبة الإرتداد عن الإسلام في وقت مضى حفيظة الأقباط في مصر<sup>2</sup>، وقد أجاب الشيخ يوسف القرضاوي بتفصيل دقيق حول هذه المسألة، حيث قال: "إن المرتد عن الإسلام نوعان: إما مسلم جديد دخل الإسلام حديثا ثم أراد أن يعود مرة أخرى إلى دينه القديم، وإما مسلم قديم الإسلام أصيل فيه فأراد أن يخرج منه ليدخل في دين آخر أو يبقى زنديق بغير دين. فأما الأول فلا شك أن الجميع يعلمون أن الإسلام لا يكره أحدا على الدخول فيه بأي حال من الأحوال...، ولكن الإسلام لا يرضى من الناس أن يجعلوا الدين "ملعبة" يدخل أحدهم فيه اليوم ليخرج منه غدا. والعلاج الناجع لهؤلاء وأمثالهم أن يعلموا مقدما أن الإسلام لا يقبل الهزل والتلاعب والتنقل بين الأديان...، وأن من دخله بإرادته الحرة لم يجز له الخروج منه. فمن أراد الإسلام فليؤمن به على هذا الشرط، فإذا آمن بهذا الوصف أصبح واحدا من جماعة المسلمين. ومن حق الجماعة أن

1- محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام...، المرجع السابق، ص 81.

2- وفي الجزائر تسعى الطائفة الأحمديّة لأن تكون أقلية دينية، في حين تم وصفها بأنها طائفة خارجة عن الدين، فهي طائفة كافرة حسب اتفاق الكثير من العلماء لأنها تدعي عدم انقطاع النبوة وأن نبيا سيأتي بعد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، كما أنها تبطل فريضة الجهاد، فهي إذن خارجة عن أهل السنة والجماعة. وقد ردّ رئيس المجلس المستقل لنقابة الأئمة وموظفي الشؤون الدينية على تقرير منظمة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة الذي ورد فيه بأن الطائفة تتعرض للتضييق في الجزائر، ردّ بأن التبرير الوارد في التقرير مرفوض، لأن هذه الطائفة تنتشط خارج القانون حيث أرادوا أن تكون لهم صلاة الجمعة من دون رخصة، وهذا مخالف للقانون، كما أن الأحمدي يجب عليه تطبيق زوجته غير الأحمديّة حتى ولو كانت مسلمة، وهذا يشكل اختراقا للنسيج الاجتماعي. انظر مزيدا من التفصيل في: (الأحمديّة فرقة كافرة و هدفها استخباراتي صهيوني)، مقال لجمال غول، منشور في جريدة الشروق اليومي، العدد 6761، بتاريخ 2017/02/26، ص 04 .

تعاقب من يخونها ويتمرد عليها من أتباعها بعد أن التزم مختاراً شريعته. وأما المسلمون القدماء فإن ارتداد المسلم إلى النصرانية أمر في غاية الندرة بل الشذوذ<sup>1</sup>.

ويرى ابن عاشور أن من حكمة حد الردة هو ألا يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخل عن تجربة فإن وافق أعماله استمر فيه وإلا انخدل عنه، ولئلا يوهم ضعاف العقول أنه جرب هذا الدين فوجده غير مرضي، و لئلا يكون الداخل في الدين من ذرائع التجسس على الأمة<sup>2</sup>.

هذه بعض الحكم التي ساقها الفقه عن عقوبة الردة، لكن تبقى هناك حكم قد لا تتجلى لنا نحن بني البشر، فما وضع الشارع حد الردة إلا لحكم قد لا يعلمها إلا هو، قال تعالى: "وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث : حرية الإعتقاد الديني في القانون الدولي

تعتبر حرية العقيدة من أخطر وأهم الحريات منذ أن بدأ اهتمام المجتمع الدولي بحقوق الإنسان وحياته. لقد ظل الدين واحترام المعتقدات موضع خلاف وجدل، وخاصة في أوروبا، حيث لم تكن فكرة الحرية الدينية دائماً أمراً مفروغاً منه، وكان المجتمع في

1- انظر، يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1996، ص 21 وما بعدها.

2- انظر لمزيد من التفصيل، محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د.ت.ن، ص 172.

3- سورة الإسراء، الآية 85.



العصور الوسطى لا يرحم تماما ضد أي شكل من أشكال الهرطقة -أي محاولة لفساد الإيمان أو تقسيم الوحدة المسيحية- يمكن أن تظهر على أنها خيانة حقيقية<sup>1</sup>.

ووفقا لنص المادتين 55 و 56 من ميثاق الأمم المتحدة تتعهد الدول باتخاذ كافة الإجراءات المشتركة أو المنفردة بالتعاون مع المنظمة للدعوة إلى مراعاة الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية للجميع دون تمييز بسبب الدين.

فالملاحظ أن حرية العقيدة لم تأت صريحة وواضحة على نحو ما تقدم، وإنما أشير إليها ضمن الحريات الأساسية، وأنه لا يمكن استعمالها كوجه من أوجه التمييز بسبب الدين، وهذا راجع إلى أن حرية العقيدة لم تكن قد تبلورت بشكلها الحالي في الوقت الذي أنشأت فيه منظمة الأمم المتحدة<sup>2</sup>.

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد بدى أكثر وضوحا مما جاء في ميثاق الأمم المتحدة حيث نصت المادة 18 منه على حرية العقيدة بشكل صريح، إذ جاء فيها ما يلي: "لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدى".

يتبين من هذا النص أن حرية العقيدة مضمونة لكل شخص حيث وجد، ولا تقتصر هذه الحرية على اعتناق دين أو معتقد محدد، بل تشمل الحق في إظهار هذا الدين

1- Jean-Manuel LARRALDE, (La protection des religions minoritaires en droit international et européen), Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux, N° 04, 2005, Presses universitaires de Caen, France, p 157.

2- معتز محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 67.

أوالمعتقد، والحق في تغييره، فضلا عن الحق في إقامة الشعائر المختلفة المتعلقة بهذا الدين أو المعتقد انفرادا أو مع جماعة، بل إن النص ذهب إلى أبعد من ذلك عندما منح لكل إنسان الحق في تعليم دينه أو معتقده بكل حرية.

ومن جهة أخرى خصّ العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية حرية العقيدة بالمادة 18 حيث أن الفقرة الأولى منها جاءت مطابقة لنص المادة 18 من الإعلان العالمي، حيث جاء فيها أنه: "لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحرية في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدى. ولا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما أو حريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

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 وحياتهم الأساسية.

تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعتهم الخاصة".

يرى بعض الفقه أنه على الرغم من استطراد هذه المادة في الحقوق المنبثقة عن الحرية الدينية، فإن مضمونها في تراجع إذا ما قورن مع نص المادة 18 من الإعلان العالمي، فبينما تنص هذه الأخيرة على أن تشمل الحرية الدينية حق الإنسان في تغيير ديانته أو عقيدته، فإن المادة المذكورة أعلاه تخلو من نص مشابه، وتكتفٍ فقط بإدراج بند

حول حرية الإنسان في أن يدين بدين ما، وحرية في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره. وقد جاء هذا التراجع في صياغة العهد، وحذف النص الصريح المتعلق بتغيير الدين نتيجة للضغوط الممارسة من طرف بعض الدول الإسلامية<sup>1</sup>.

وفي الواقع، إن استبدال عبارة "ويشمل ذلك حرية في تغيير دينه أو معتقده"، بعبارة "ويشمل ذلك حرية في أن يدين بدين ما، وحرية في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره" لم يغير في الأمر شيء، ذلك أن العبارة الثانية التي أعطت للشخص الحرية في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره لا تشترط أن يكون هذا الشخص بدون دين أو بدون معتقد، وبالتالي يمكن لأي شخص أن يغير دينه أو معتقده تبعاً لحرية في الاختيار.

وتجدر الملاحظة أن عدم النص على حرية تغيير الدين كان في جل الإتفاقيات التي جاءت بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فمثلاً في اتفاقية حقوق الطفل تحفظت الدول العربية والإسلامية التي شاركت في صياغة نص الاتفاقية على إدراج بند يتعلق بحرية الطفل في تغيير الدين لما في ذلك من مضادة لأحكام الشريعة الإسلامية. وبالرجوع إلى الاتفاقية نجد أن المادتين 10 و 14 من أهم المواد التي اعتنت بحقوق الأقليات الدينية، حيث نصت المادة 14 على ما يلي: "تحتزم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين، وتحتزم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين كذلك

1- نائل جرجس، الحماية القانونية للأقليات الدينية في إطار الأمم المتحدة، نحو نظام دولي فعال لحماية حقوق الأقليات الدينية، المرجع السابق، ص 107.

تبعاً للحالة والأوصياء القانونيين عليه في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تتسجم مع قدرات الطفل المتطورة"<sup>1</sup>.

أما الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لسنة 1981، فأكد على المبادئ التي جاء بها الإعلان وبتفصيل أكثر بالنسبة لموضوع الحرية الدينية بشكل لم يعرفه الإعلان العالمي<sup>2</sup>، وقد نصت المادة الأولى على ما يلي: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة جهرًا أو سرا.

لا يجوز إخضاع أحد لقيود تحد من حريته في أن يكون له دين أو معتقد يختاره.

1- رغم عدم إدراج البند المتعلق بحرية الطفل في تغيير دينه، فقد تحفظت رسمياً العديد من الدول على المادة 14، كما تحفظت على مضمون المادتين 20 و 21 المتعلقةتين بالتبني، وذلك لنفس السبب، فعلى سبيل المثال تحفظت الجزائر على المادة 14 بزعم أنها تتعارض مع أسس النظام القانوني الجزائري وخاصة الدستور الذي ينص على أن الإسلام هو دين الدولة، وأن تربية الطفل طبقاً للتشريع الأسري تكون على ديانة الأب. أنظر، المرسوم الرئاسي رقم 461/92 المؤرخ في 19 ديسمبر سنة 1992، يتضمن المصادقة مع التصريحات التفسيرية، على اتفاقية حقوق الطفل التي وافقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 20 نوفمبر 1989، الجريدة الرسمية، العدد 91، الصادرة بتاريخ 23 ديسمبر 1992، ص 2318.

كما تحفظت سوريا وعبرت عن رفضها لكل ما يتعارض مع التشريعات العربية السورية النافذة و مبادئ الشريعة الإسلامية ، وخاصة ما ورد في المادة 14 بشأن حق الطفل في حرية الدين وما ورد في المادتين 20-21 بشأن التبني، انظر؛ نائل جرجس، المرجع السابق، ص 111.

2- إدريس محمد الجبوري ، المرجع السابق، ص 99.

لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقداته إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام والنظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحياتهم الأساسية".

ومن جانب آخر كرست الإتفاقيات الإقليمية حرية العقيدة هي الأخرى، فنصت الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950، في مادتها التاسعة على أنه 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 انفراد أو بالإجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص، وتخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته 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 مما سبق التزام الإتفاقية بما جاء من أحكام في الصكوك الدولية، ويتجلى ذلك في تشابه الألفاظ بين النصوص. كما تؤكد النصوص السابقة أن المساحة التي عنيت بها الحرية الدينية مساحة كبيرة، حيث تم تناولها من عدة جوانب.

وعكس ما جاء في الإتفاقية الأوروبية فإن الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981، جاء فيه النص المتضمن لحرية العقيدة نصا محدودا مجملا ومقتضبا، فقد ورد في المادة 08 ما يلي: "حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة، ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام".

ويرجع السبب في هذا الإختصار إلى أن القارة الإفريقية لم تشهد صراعات حادة بسبب حرية العقيدة لتوليها اهتماما أكبر، حيث أن الشغل الشاغل لدول إفريقيا أثناء وضع الميثاق الإفريقي هو تحرير دول القارة من الإستعمار، وهو ما انعكس فعلا على نصوص الميثاق التي نادى بتحرير القارة من جميع أشكال الإستعمار، وإنهاء حالات التمييز العنصري فيها<sup>1</sup>.

أما الميثاق العربي لحقوق الإنسان<sup>2</sup> بتاريخ 2004/5/23، فقد ضمن حرية العقيدة في المادة 30 منه حيث جاء فيها: "لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين، ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ. 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. للآباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً".

### المطلب الثالث: الحق في حرية التنقل والإقامة

إن حرية التنقل والإقامة من الحقوق المطلقة للأفراد، ومنهم الأقليات الدينية، حيث يمكن لجماعة أو فرد أن يتنقل بحرية، ويقوم في أي مكان شاء، لكن مع وجود الحدود الدولية فإن هذه الحرية صارت تخضع للقوانين الخاصة بكل دولة، حيث تحاول كل دولة

1- معتز محمد أبو زيد، المرجع السابق، ص 73 و ما بعدها .

2- الميثاق العربي لحقوق الإنسان وافق عليه مجلس جامعة الدول العربية على مستوى القمة بقراره رقم 270 د.ع (16) بتاريخ 2004/5/23.

تنظيم التنقل والإقامة وفق ما يتلاءم ومصالحها الوطنية، وهو ما أدى إلى تقنين تشريعات على المستوى الدولي لتنفيذ حق حرية التنقل والإقامة.

تنص المادة 12 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بحق كل فرد يوجد بصفة قانونية داخل إقليم دولة ما في حرية التنقل وحرية اختيار مكان إقامته إذ جاء فيها أنه: "لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته. لكل فرد حرية مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده، لا يجوز تقييد الحقوق المذكورة بأية قيود غير تلك التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي، أو النظام العام، أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم، وتكون متماشية مع الحقوق الأخرى المعترف بها في هذا العهد، لا يجوز حرمان أحد ما تعسفاً من حق الدخول إلى بلده".

ما يلاحظ على هذا النص أنه سمح للدول الأطراف بوضع بعض القيود على حرية التنقل والإقامة من خلال قوانينها الداخلية.

إن الحق في حرية التنقل حق يكتسي أهمية قصوى، حيث أنه يتناول مسألة الوصول الفعلي إلى إقليم ما، وبالتالي فرصة ممارسة حقوق إنسانية أخرى. وكانت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان قد قررت أنه لا يجوز اشتراط أن تكون حرية الشخص في مغادرة أي إقليم في دولة ما خاضعة لأي فرض محدد أو متوقفة إلا على المدة التي يختار الشخص أن يبقى خلالها خارج البلد. وفضلاً عن ذلك كله أفادت اللجنة أن حق الإنسان في مغادرة بلد ما يتضمن أيضاً الحق في تحديد دولة المقصد، وأنه ينبغي عدم تقييد هذا

الحق. وأن اللجنة قد ذهبت إلى أبعد من ذلك، حيث أفادت أنه يجب أن يسمح لأي مواطن يطرد من بلده أن يغادر إلى أي بلد يوافق على قبوله<sup>1</sup>.

وفي نفس الإتجاه سارت أيضا الإتفاقية الخاصة بإزالة كافة أنواع التمييز العنصري، فقد ألزمت كل الدول الأطراف بمنع التمييز وضرورة تحقيق المساواة بين الأفراد في مجال إقرار حرية التنقل والإقامة داخل حدود الدولة، والحق في مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده وفي العودة إليه.

واستعمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفس المصطلح في المادة 13، حيث جاء فيها: "لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود الدولة".

ومن جهة أخرى نصت الإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان على حرية التنقل في الملحق الرابع في المادة 02. لكن ما يجدر التنويه إليه هو أن هذا الحق كان محل نقاش في أوروبا وذلك بمناسبة إصدار البروتوكول الرابع للإتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان، وقد نص هذا البروتوكول على رفض أية قيود على هذا الحق إلا القيود المنصوص عليها في القانون فقط<sup>2</sup>.

وبالرجوع إلى المادة 01/03 من البروتوكول الرابع الملحق بالإتفاقية الأوربية والمادة 2/22 من الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، نجد أن هذه النصوص تحم

1- انظر التقرير السنوي لمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، تقرير الأمين العام تحت عنوان: "حقوق الإنسان والحرمان التعسفي من الجنسية، الدورة 19 لمجلس حقوق الإنسان بتاريخ 2011/12/19، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/19/43، ص 07.

2- غازي حسن صباريني، المرجع السابق، ص 167.



المواطنين فقط من الطرد بشكل فردي أو جماعي من بلادهم التي يحملون جنسيتها، وهذا يؤدي من الناحية القانونية إلى حق الدولة في تحديد من هم رعاياها، وبالتالي فإن كل فرد خرج عن هذا المحدد يكون أجنبياً، ويحق إذن للدولة أن تقوم بإبعاده<sup>1</sup>، فالخطورة تظهر إذن عندما تحدد دولة ما من هم رعاياها، وذلك من أجل حرمان بعض العناصر والفئات من العودة إلى بلادهم، ومثال على ذلك أن تقوم الدولة بسحب جنسيتها من الأقليات الموجودة في إقليمها، وذلك بهدف تغيير وضعية هذه الأقلية ليصبحوا أجانب، وطردهم بعد ذلك<sup>2</sup>.

نشير في هذا الإطار، أن المقررة الخاصة المعنية بالحق في السكن اللائق راكيل رويدنيك أعربت عن قلقها في تقريرها المقدم إلى مجلس حقوق الإنسان بشأن بعثتها إلى اندونيسيا، حيث ورد في التقرير أن الأقليات الدينية الشيعية والأحمدية تتعرض للترحيل القسري بتحريض جماهيري وعلى أساس ديني<sup>3</sup>.

وفي أوت 2014 أعرب أيضا كل من المقرر الخاص المعني بحرية الدين والمعتقد، والمقررة الخاصة المعنية بقضايا الأقليات عن قلقهما الشديد إزاء حالة ملتسي

1- تنص المادة 13 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنه يجوز إبعاد الأجنبي المقيم بصفة قانونية في إقليم دولة طرف في الإتفاقية الحالية فقط استنادا إلى قرار صادر طبقاً للقانون. ويسمح له ما لم تتطلب أسباب اضطرارية تتعلق بالأمن الوطني أو غير ذلك، بتقديم أسبابه ضد هذا الإبعاد، وفي أن يعاد النظر في قضيته بواسطة السلطة المختصة، أو أي شخص أو أشخاص معينين خصيصا من السلطة المختصة وأي ممثل لهذا الغرض أمام تلك الجهة.

2- غازي حسن صباريني، المرجع السابق، ص 167.

3- راكيل رويدنيك، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، وثيقة الأمم المتحدة، رقم: A/HRC/25/54/Add/1 متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.org/EN/News Events>

اللجوء الباكستانيين في سيريلانكا الذين يحتجزون ويرحلون قسرا إلى باكستان، وجل هؤلاء من الأقليات الدينية، منها الأقلية الأحمدية، والمسيحية والشيعة<sup>1</sup>.

أما في الشريعة الإسلامية فإن حق التنقل والإقامة يستند إلى جملة من النصوص الشرعية<sup>2</sup>، يقول الله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا"<sup>3</sup>. ويقول عز وجل: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"<sup>4</sup>.

تقرر الشريعة الإسلامية أن الأقليات الدينية في دار الإسلام لها حرية التنقل والإقامة، لكن هذا الحق ترد عليه استثناءات قليلة، حيث يمنعون من قربان المسجد الحرام باتفاق الفقهاء ومنع الشافعية والحنابلة دخولهم إلى مكة مطلقا، وأجاز الحنفية لهم الدخول دون الإقامة، أما ما عدا ذلك من أراضي الحجاز كالمدينة واليمامة والطائف فإنه لا يجوز لهم الإقامة فيها وهو ما ذهب إليه الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، لكن يجوز لهم دخولها للتجارة لمدة لا تتجاوز ثلاثة أيام، وعند الحنابلة يجوز لهم الزيادة على ذلك إذا اقتضى الأمر ذلك<sup>5</sup>.

1- تقرير المقرر الخاص المعني بحرية الدين والمعتقد، هاينير بيلفيت، تقرير مقدم إلى الدورة رقم 28 لمجلس حقوق الإنسان بتاريخ: 2014/12/29، وثيقة الأمم المتحدة رقم A/HRC/28/6، ص 12.

2- الطاهر بن أحمد، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، مذكرة ماجستير في الشريعة والقانون، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009، ص 110.

3- سورة النساء، الآية 97.

4- سورة الملك، الآية 15 .

5- رشاد حسن خليل، المرجع السابق، ص 268 .

إن هذا المنع يطرح التساؤل التالي: لماذا يكفل الإسلام حرية الديانة وممارسة شعائرها ثم يمنع على غير المسلمين التنقل والإقامة في الأراضي المقدسة؟

ينظر الفقه الإسلامي إلى الجزيرة العربية على أنها حرم الإسلام ومعلمه الأول، وقد جاءت الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة الدالة على هذه القدسية<sup>1</sup>، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب<sup>2</sup> حتى لا أدع إلا مسلماً"، وعن عائشة أم المؤمنين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يجتمع دينان في جزيرة العرب".. وعن ابن العباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب".

فالإسلام لا يبيح أن يقام في الجزيرة العربية أماكن للعبادة غير المساجد، ولا أن تمارس فيها الشعائر الدينية علانية لغير المسلمين، ولا أن يجتمع فيها دينان، وليس القصد من تخصيص جزيرة العرب بهذا المنع اتخاذ موقف تمييزي على غير المسلمين، بل إن الإسلام نظراً لقداسة هذه الأماكن "مكة والمدينة" فلا يجيز للمسلمين أنفسهم الإخلال بحرمتها في الإحرام ولو بصيد الحيوان، أو اقتلاع نبات بري وإلا اعتبر المسلم آثماً<sup>3</sup>.

1- علي بن عبد الرحمن الطيار، المرجع السابق، ص 168.

2- المقصود بجزيرة العرب الواردة في الأحاديث هي المنطقة ما بين أقصى عدن إلى ريف العراق طولاً ومن جدة وما ولاها إلى أطراف الشام عرضاً، وسميت بجزيرة العرب لإحاطة البحار بها، والملاحظ أن جزيرة العرب عند الفقهاء تختلف عن التحديد المصطلح عليه جغرافياً. أنظر، ابن حجر العسقلاني، بلوغ المرام من أحاديث الأحكام، كتاب الجهاد، باب حد الشارب وبيان المسكر، حديث رقم 1302.

3- صالح بن حسين العابد، حقوق غير المسلمين في بلاد الشام، ط 4، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، 2008، ص 82.

تضم المملكة العربية السعودية الكثير من الوافدين إليها للعمل في شتى المجالات، ويقدر عددهم بالملايين، وإقامتهم مؤقتة، والسماح لكل منهم بممارسة شعائره علنا، وإقامة كنائس ومعابد سيؤدي حتما إلى إحداث الفوضى داخل المجتمع.

وعليه في ظل هذه الخصوصية الدينية والتاريخية للجزيرة العربية استمر هذا الوضع وبقي معمولا به لغاية كتابة هذه الأسطر، فلم تسمح الدولة السعودية بإقامة معابد أو كنائس أو ممارسة شعائر علنية لغير المسلمين، وليس في هذا التوجه تعارضا مع الإتفاقيات الدولية، ذلك أن التنظيم الدولي يشترط للممارسة أي حق من حقوق الإنسان عدم التعارض بين هذا الحق والنظام العام في الدولة. وهذا الأمر نصت عليه الفقرة 03 من المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية: "لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقداته إلا للقيود التي يفرضها القانون، والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة، أو حقوق الآخرين وحياتهم الأساسية". وقد جاءت كل النصوص الدولية السابق بيانها بشأن حرية التنقل والإقامة مقيدة بفكرة النظام العام والآداب العامة.

#### المطلب الرابع: الحق في التجمع السلمي وتكوين الجمعيات

لا يمكن للأقليات الدينية التمتع بالحياة إلا وسط الجماعة، وداخل هذه الجماعة ينبغي أن يكفل للأقلية الحق في التجمع السلمي (الفرع الأول)، وكذلك الحق في تكوين جمعيات والانضمام إليها (الفرع الثاني).

## الفرع الأول: الحق في التجمع السلمي

يقصد بالتجمع السلمي أن يتمكن الأفراد من عقد الاجتماعات السلمية العامة والخاصة في أي مكان ووقت للتعبير عن آرائهم بأية طريقة، سواء أكانت بالخطب أم المناقشات أم عقد الندوات أم القاء المحاضرات أم المناظرات، وغيرها من الوسائل، واستخلاص النتائج وإصدار المنشورات والبيانات التي تتضمن المقررات والتوصيات مع مراعاة الضوابط التي يحددها القانون<sup>1</sup>.

ولقد كرس الميثاق والعهود الدولية ومعظم دساتير العالم حق الإنسان في التجمعات السلمية، بداية من إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الصادر في عام 1789، فلقد نصت المادة 11 منه ضمناً على احترام حق الأفراد في الاجتماع<sup>2</sup>. كما نصت عليه أيضاً المادة 11 من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، والإتفاقية الأمريكية في المادة 15 منها. أما وفقاً لما جاء في نص المادة 6 من الإعلان العالمي فيقصد بحرية التجمع، التجمع على نحو مؤقت وطوعي في مكان معين، وفقاً لاتفاق سابق بين الأطراف، ويمكن أن يكون التجمع عاماً أو خاصاً، وذا أهداف مختلفة، فقد يكون لأسباب سياسية، أو دينية أو ثقافية، شريطة أن يكون التجمع سلمياً<sup>3</sup>.

1- علي صبيح التميمي، فلسفة الحقوق والحريات وموانع التطبيق، دار أمجد للنشر والتوزيع، الأردن، 2016، ص347.

2- بوطيب بن ناصر، (الحق في التجمع السلمي في النظام القانوني الجزائري)، مجلة دفاثر السياسية والقانون، العدد 15، جامعة ورقلة، 2016، ص 260.

3- انظر تقرير مجلس حقوق الإنسان، الدورة السابعة، من 7 إلى 19 فبراير 2010، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/WG.6/7/SMR/1، ص 21.

ويستفاد من النص المذكور أعلاه أنه يبيح التجمع السلمي مهما كان الدافع من ورائه سواء سياسي أو ديني، أو ثقافي، إذ أن الشرط الوحيد الذي تشترطه المادة هو السلمية وعدم استخدام العنف أثناء التجمعات.

وفي نفس السياق أيضا تعترف المادة 21 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بهذا الحق، لكنها لا تعط أي تعريف له عكس الإعلان العالمي، وتشترط إخضاع ممارسة هذا الحق لجملة من الضوابط أطلقت المادة عليها مسمى القيود القانونية المعتادة الضرورية في مجتمع ديمقراطي، لصيانة الأمن القومي، أو النظام العام والآداب العامة.

أما فيما يتعلق بأحقية الأقليات الدينية في التجمع السلمي، فقد أوضحت المقررة الخاصة بالحق في التجمع السلمي وتكوين الجمعيات مانيا كياي، أن هذا الحق لم يرد بشكل صريح، وإنما بشكل ضمني بموجب نص المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية عندما ذكرت المادة أن الأقليات لهم بالإشتراك مع الآخرين الحق في التمتع بثقافتهم، وإقامة شعائر دينهم واستخدام لغتهم، فهذا دليل على حق أفراد الأقلية في التجمع السلمي<sup>1</sup>.

إن الممارسة الدولية تتعارض تماما مع ما تنص عليه المواثيق الدولية، حيث ينتهك هذا الحق في الكثير من أصقاع العالم حيث ورد في تقرير اللجنة لحقوق الإنسان، أن تجمعات الأقليات الدينية يتم استهدافها على نحو انتقائي، ففي ولاية راخين في ميانمار

1- انظر: تقرير المقرر الخاص المعني بالحق في التجمع السلمي و تكوين الجمعيات، مانيا كياي، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، الدورة 26، بتاريخ 2014/4/14، وثيقة الأمم المتحدة: A/HRC/26/29، ص 14.

بدأ في جوان 2012 تطبيق قانون الطوارئ رقم 144 من أجل منع المجموعات من خمسة أشخاص أو أكثر من التجمع في الأماكن العامة، وقد فرض القانون عقب أعمال شغب شديدة، نشبت بين مسلمي الروهينغا والبوذيين في المنطقة، ولكن التقارير أفادت أن الحظر وقع على التجمعات العامة، ولم ينفذ إلا ضد الروهينغا، وتم تمديد الحظر مرات عديدة، ولا يزال ساريا، بل الروهينغا منعوا أيضا من التجمع في المساجد المحلية للصلاة، وإحياء المناسبات الدينية، في حين أفادت التقارير بأن التجمعات البوذية لم يتم تعطيلها<sup>1</sup>.

وفي نفس السياق أيضا جاء في تقرير لمنظمة "هيومن رايس ووتش" أن الحكومة الجديدة في بورما تصر على فرض قيود على حرية التجمع، حيث أنه في شهر ماي اقترح البرلمان قانونا جديدا للتجمعات والتظاهرات السلمية، ورغم أن هذا القانون تضمن تحسينات طفيفة، إلا أن التعديلات المقترحة مازالت تقمع الإحتجاجات السلمية، وتقرض عقوبات جنائية على أي خرق لأي من بنوده، وبالتالي استمرت المحاكمات المتعلقة بالتجمعات، أين اعتقلت الشرطة 90 ناشطا سياسيا، منهم 90 طالبا في مسيرة سلمية مختلطة الأديان في رانغون، كما تم اعتقال 76 ناشطا نقابيا في مسيرة إلى العاصمة تايبداو احتجاجا على المعاملة التي يلقونها من أصحاب المصانع المحلية، واتهم 51 من النشطاء النقابيين بالتجمع غير المشروع، وتقويض الأمن العام بموجب قانون العقوبات البورمي، وأدين 15 آخرون في شهر أكتوبر، وحكم عليهم بالسجن لفترات تتراوح بين أربع وستة أشهر<sup>2</sup>.

1- تقرير المقرر الخاص المعني بالحقوق في التجمع السلمي و تكوين الجمعيات، ماينا كياي، المرجع السابق، ص 15.

2- انظر تقرير منظمة هيومن رايس ووتش ، لسنة 2017 متاح على الموقع:

<http://www.arhrw.org/ar/wared.report/2017>، بتاريخ 2017/03/10.

أما بالرجوع إلى موقف الشريعة الإسلامية من حق الأقليات الدينية في التجمع السلمي، فيرى الدكتور عبد الكريم زيدان أنه ليس في نصوص الشريعة الإسلامية ما يمنع أهل الذمة من التجمع السلمي في حدود النظام العام للدولة الإسلامية، حيث يجوز لهم التجمع فيما يخص شؤونهم، وفيما ليس له علاقة بالأمور الإسلامية<sup>1</sup>.

وإذن هناك اتفاق مع الإتفاقيات الدولية في هذا النطاق، حيث يجوز للأقلية الدينية داخل الدولة الإسلامية التجمع من أجل المطالبة بحقوقها، سواء كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية أو لأي غرض ما، لكن يجب أن تكون ضمن الأطر المسموح بها داخل الدولة وأن تكون تجمعات سلمية.

هذا ويلاحظ أنه كثيرا ما تعتمد الأقلية الدينية داخل الدولة إلى التجمع بغية لفت نظر السلطات في الدولة، وربما عمدت إلى ممارسة شعائرها الدينية داخل هذه التجمعات، وهذا ينافي أحكام الشريعة الإسلامية، فالأصل أن يترك غير المسلمين وما يدينون، لكن دون أن يتم إظهار شعائهم بين المسلمين، حيث يباح لهم داخل الدولة المسلمة ممارسة شعائهم كضرب النواقيس ضربا خفيفا، وقراءة التوراة والإنجيل فيما بينهم، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، والأكل والشرب في نهار رمضان وغير ذلك في قراهم، وداخل دورهم، أما أن يتم استغلال هذه التجمعات من أجل إظهار هذه الشعائر، بحجة الحرية الدينية، ففي هذا استخفاف بالمسلمين وإيذاء لمشاعرهم، ومؤداه إشاعة الفوضى والبلبلة داخل الدولة<sup>2</sup>.

1- عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص101.

2- حدث أن قامت مجموعة من الشباب بالتجمع في إحدى الولايات الجزائرية في سنة 2014، وتنظيم موائد إفطار جماعي نهارا في شهر رمضان، وهذا ما أحدث فوضى عارمة داخل الولاية، و في تصريحه ردا على هذه الحادثة أكد=



ولعل هذه النقطة لا تختلف فيها الشريعة الإسلامية مع أحكام التشريع الدولي، فهذا الأخير يجيز وضع قيود وضوابط في ممارسة التجمعات حفاظا على الآداب العامة، والنظام العام والأمن القومي داخل الدول.

إن فكرة النظام العام مازالت تصنع الفارق فيما يتعلق بممارسة كل حق من حقوق الإنسان، فالنصوص الدولية تعترف وتنص دائما في صكوكها على النظام العام داخل الدولة، لكن دون وضع محددات وهذا ما أدى إلى سهولة في تقويض الحقوق بالإحتجاج دائما بنفس الفكرة، والتي هي في الأخير فكرة مرنة تستطيع الدولة تفعيلها أو إلغائها كيفما أرادت.

وهذا المنحى هو الذي اعتمدته اللجنة المعنية بحقوق الإنسان حيث أشارت إلى أنه يجب أن تكون الحرية هي القاعدة، والقيود هي الإستثناء، ويجب أن تكون الدوافع وراء أية قيود مفروضة مقتصرة بشكل صارم على الشواغل المحدودة التي يقرها النظام العام، أو لحماية الآداب العامة، أو لحماية الغير وحررياتهم، كما ذكرت اللجنة أن ثمة أهمية بالغة في وجوب أن تقيم الدول عند فرض هذه القيود الدليل على ضرورتها وأن لا تتخذ من التدابير إلا ما يكون متناسبا مع السعي إلى تحقيق الأهداف المشروعة بغية ضمان حماية الحقوق مستمرة وفعالة.

---

=وزير الشؤون الدينية أن الدولة الجزائرية تكفل حرية العقيدة لكل مواطنيها، وأن الدولة لا تعاقب على الفعل في حد ذاته، وإنما نتائجها التي تؤدي إلى إحداث البلبلة، وتفكيك النسيج الاجتماعي من خلال القيام بفعل الإفطار علنا وسط الساحة العمومية، وهذا ما وقع فعلا، أين وقعت صدمات حادة مع هذه الطائفة، واستدعى تدخل القوة العمومية، انظر حوار مع وزير الشؤون الدينية والأوقاف الجزائري، برنامج لقاء الأسبوع، قناة البلاد، متاح على الموقع التالي: <https://www.elbilad.net> تاريخ التصفح: 2017/4/24. الساعة: 10:15.

وتضيف اللجنة أنه في كثير من الأحيان يتم استخدام تشريعات الأمن الوطني لمكافحة الإرهاب لتقييد أو حظر تكوين الجمعيات أو تسجيلها، فلا حق للأقليات في تكوين الجمعيات بحجة مكافحة التطرف، فقد تتعرض الأقليات الدينية لتأخير التسجيل أو رفضه أو للمضايقة أو التدخل، أو قد ينظر إلى تلك الجمعيات على أنها تشجع أو تنتشر آراء أو معتقدات لا تتفق معها أغلبية السكان أو لا تروق السلطات. فعلى الدول واجب مشروع لأن تحمي أمنها الوطني وسلامتها العامة، لكن ينبغي أن لا تستخدم أبدا هذه المصلحة كذريعة لإسكات أصوات منقذة أو مختلفة<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: الحق في تكوين الجمعيات والانضمام إليها

لكل فرد الحق في حرية المشاركة مع الآخرين بما في ذلك حق تشكيل نقابات وأحزاب سياسية وغيرها شريطة أن تكون ممارسة هذه الحقوق في إطار النظام القانوني المعمول به في الدولة.

**01- حق إنشاء الأحزاب السياسية:** إن الأحزاب السياسية تعتبر الواجهة الأساسية للتعبير عن الرأي وللوصول إلى الحكم وتنفيذ البرامج، بل إنها الأداة للمطالبة بالحقوق وممارستها، ولاشك في أن حق إنشاء الأحزاب السياسية يعتبر مهما بالنسبة للأقليات كونها أحوج من غيرها لحماية حقوقها والدفاع عنها، فما نصيب هذا الحق من الصكوك والمواثيق الدولية والإقليمية؟

1- انظر تقرير المقرر الخاص المعني بالحق في التجمع السلمي وتكوين الجمعيات، مانيا كياي، المرجع السابق، ص11 وما بعدها.

نص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 على حق تكوين الجمعيات من خلال المادة 22 التي جاء فيها أن لكل فرد الحق في حرية تكوين جمعيات مع آخرين. ورغم أن هذا النص عام إلا أنه يستفيد منه كذلك الأشخاص المنتمين إلى أقليات دينية، فهو يشملهم أيضاً، ويمكنهم تأسيس أحزاب سياسية على أساس الحق في حرية إنشاء الجمعيات<sup>1</sup>.

وأكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 على حرية تكوين الجمعيات من خلال المادة 20 التي جاء فيها أن لكل شخص الحق في حرية الإشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

ولا يمكن رفض تأسيس حزب سياسي من قبل أقلية بسبب انتمائها الديني، لأن ذلك يشكل خرقاً للمواثيق الدولية وتمييزاً ضد هذه الأقلية، ولعل هذا ما يستشف من المادة 02 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966، والتي أشارت إلى أنه تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها فيه، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز بسبب العرق أو اللون، أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الإجتماعي أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب. وكذلك جاء في المادة 02 الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 أنه لكل إنسان حق التمتع بجميع

1- إن مصطلح الجمعيات في الصكوك الدولية واسع المعنى حيث يشمل: الأحزاب السياسية والجمعيات المدنية والمنظمات النقابية، وإذا كان حق تكوين النقابات قد أشير إليه بهذا المصطلح في بعض المواثيق، فإن حق إنشاء الأحزاب السياسية بقي متضمناً في عبارة الحق في إنشاء جمعيات.

الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين،... .

وجاء في المادة 02 من إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية لعام 1992، أنه يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في إنشاء الرابطة الخاصة بهم والحفاظ على استمرارها.

ولم تغفل الإتفاقيات الإقليمية النص على الحق في حرية إنشاء جمعيات مع اختلافات بسيطة بينها في الصياغة، ونذكر منها: الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات العامة لعام 1950 من خلال المادة 11 منها، والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب لعام 1981 من خلال المادة 10 منه، أما الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان لعام 1969 فالمادة 16 منها جاءت متميزة من حيث أنها نصت على حق تأسيس جمعيات لغرض تحقيق أهداف مختلفة بما في ذلك تحقيق أهداف دينية؛ ونصها كالتالي: "لكل شخص حق التجمع وتكوين جمعيات مع آخرين بحرية لغايات أيديولوجية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو عمالية أو اجتماعية أو ثقافية أو رياضية أو غيرها".

يصح تماما في حرية الجمعيات، بالنسبة لمدى وضوح مضامينها وحسن إعلان مبادئها ومعاييرها وحمايتها في القانون الدولي، صفة "الحرية المهملة" التي أطلقت عليها. فهي بالرغم من أهميتها البالغة، لا تستحوذ على معاهدة دولية خاصة بها أو على إعلان دولي تفصيلي بمعاييرها. وبالرغم من أن هذه الحرية معلنة ومصانة في غالبية المعاهدات الدولية وفي غالبية الدساتير ومنها الدساتير العربية، فإن ما ترتبه هذه الحرية تفصيلا من نتائج ومعايير تفتقر إلى الوضوح، فاتحة بذلك المجال واسعا أمام الحكومات للإنقضاض

عليها و"التنظيم" هذه الحرية في قوانين تقضي عمليا عليها، فتبقي غالبا الجمعيات والمجتمع المدني في قبضة الحكومات وتحت رحمتها<sup>1</sup>.

فعلى المستوى الداخلي، يلاحظ أنه يمنع في الكثير من الدول تأسيس أحزاب سياسية على أساس ديني ويجد هذا المنع ميلا له في الدول الأوروبية القائمة على فصل الدين عن الدولة، لكن هذا لم يمنعها من القبول بتأسيس أحزاب ذات مرجعية دينية، ففي ألمانيا مثلا نجد الإتحاد الديمقراطي المسيحي وفي إيطاليا ينشط الحزب الديمقراطي المسيحي، أما في لبنان التي تشكل نسيجاً يضم مختلف الأقليات الدينية فمن البديهي أن تؤسس غالبية الأحزاب وفق مرجعيات دينية مختلفة<sup>2</sup>.

أما في الجزائر فيمنع بتاتا تأسيس حزب سياسي على أساس ديني، حيث كانت تنص المادة 52/3 من دستور 1996 على أنه: "وفي ظل احترام أحكام هذا الدستور، لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي".

هذا مع ملاحظة أن نص المادة 52/3 السالفة الذكر غير واضحة، فهل الدين المقصود في "منع تأسيس الأحزاب على أساس ديني" هو الدين الإسلامي فقط أم الأديان

1- غسان مخيبر، (حرية الجمعيات في القانون الدولي: بحثاً عن معايير)، موارد، مجلة إلكترونية لمنظمة العفو الدولية، العدد 17، صيف 2011، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، بيروت، ص 46، متوفرة على الموقع الإلكتروني الرسمي لمنظمة العفو الدولية: <http://www.amnestymena.org> تاريخ الإطلاع والتحميل: 2020/06/17، الساعة: 09:10.

2- رحموني محمد، تنظيم ممارسة حرية التجمع في القانون الجزائري، (الجمعيات والأحزاب السياسية أنموذجين)، رسالة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2014/2015، ص 229.

الأخرى، كالمسيحية أو اليهودية مثلاً؟، وهذا الأمر دفع بالبعض إلى المناداة بضرورة مراجعة نص المادة وتوضيحها أكثر<sup>1</sup>.

وفي سنة 2020 تم تعديل المادة 52 لتصبح برقم 57 من دستور 2020<sup>2</sup>، غير أن الفقرة الثالثة التي تغير ترتيبها وأصبحت الثانية، بقي جوهرها كما هو، إذ جاء فيها: "لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي"

أما في الشريعة الإسلامية فمصطلح الحزب بمعناه المعاصر لم يكن معروفاً في تاريخ الإسلام إلا في منتصف القرن الماضي، لذلك كان من البديهي أن لا نجد فيه كلاماً للمتقدمين، وأما المعاصرون فقد تحدثوا عنه واختلفوا فيه اختلافاً كبيراً<sup>3</sup>.

وبغض النظر عن الإختلاف الفقهي بشأن الإشتغال بالسياسة وإنشاء الأحزاب السياسية، فإن غير المسلمين تحول دون تمكنهم من حق إنشاء أحزاب سياسية عقبة أخرى، وهي مدى جواز توليهم الوظائف داخل الدولة الإسلامية، لأن من أهداف الأحزاب اليوم الوصول إلى السلطة، ومعلوم أن بعض الفقهاء يرون عدم جواز تولي غير المسلم بعض الوظائف في المجتمع الإسلامي كأن يكون خليفة على المسلمين.

1- رحموني محمد، المرجع نفسه، ص 230.

2- أنظر، المرسوم الرئاسي رقم 20-442 مؤرخ في 15 جمادى الأولى عام 1442هـ الموافق لـ 30 ديسمبر سنة 2020م، يتعلق بإصدار التعديل الدستوري، المصادق عليه في استفتاء أول نوفمبر سنة 2020م، الجريدة الرسمية، العدد 82، بتاريخ: 30 ديسمبر سنة 2020، ص 3.

3- أيمن فوزي رحيم الكبيسي، فقه الأقليات المسلمة، دراسة تأصيلية تطبيقية، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2018، ص 176.

قال عبد الكريم زيدان "يشترط الفقهاء في من ينتخب الإمام (ال خليفة) ما يشترط في الإمام نفسه أي أن يكون مسلماً وعلى هذا يكون حق انتخاب الإمام مقصوراً على المسلمين ممنوعاً على غيرهم....، لكن يجوز للذمي في الوقت الحاضر الإشتراك في انتخاب رئيس الجمهورية في الدول الإسلامية لأن رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر ليست لها صبغة دينية كما كانت في السابق، فهي ليست الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء"<sup>1</sup>.

إنه إذا كان ممنوعاً على غير المسلم أن يكون خليفة في الدولة الإسلامية، فإن هذا حتماً سيقود إلى القول إما بمنع إنشاء أحزاب سياسية من غير المسلمين، وإما السماح لهم بذلك مع تقييد الصلاحيات، كأن يكون نشاطها مقتصرًا على الترشح للمجالس النيابية والمجالس المحلية.

**02- الحق في الحرية النقابية:** وفقاً للمفهوم المعاصر السائد في القانون الدولي، أضحت حرية تكوين الجمعيات مرتبطة بالحرية النقابية وبإنشاء النقابات المهنية والعمالية، وبالإنضمام أو عدم الإنضمام إليها، وقد أقر القانون الدولي لأول مرة هذا الحق في إطار منظمة العمل الدولية من خلال ميثاقها والإتفاقية رقم 87 لعام 1948 بشأن الحرية النقابية وحماية الحق النقابي<sup>2</sup>.

كما نصت المادة 23/ف1 من الإعلان العالمي على أنه لكل شخص الحق في أن ينشئ أو ينضم إلى نقابات لحماية مصالحه. وأكدت المادة 22/ف1 من العهد الدولي

1- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص. 83، 84.

2- محمد خليل موسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 263.

للحقوق المدنية والسياسية على أنه يحق لكل شخص المشاركة مع الآخرين بما في ذلك حق تشكيل النقابات والانضمام إليها.

أما العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فقد فرضت نصوصه التزاما على الدول الأطراف بكفالة حق كل فرد في تشكيل النقابات والانضمام إليها، وعلى ضرورة عدم وضع قيود على ممارسة هذا الحق سوى ما ينص عليه القانون، وعلى أحقية النقابات في العمل بحرية دون أن تخضع لأية قيود سوى ما ينص عليه القانون وكذلك الحق في إنشاء إتحادات، وحق هذه الإتحادات في تكوين منظمات نقابية دولية أو الانضمام إليها.

نلاحظ إذن أن الحرية النقابية لم تدرج فحسب في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بوصفها من الحقوق المدنية، وإنما أدرجت أيضا في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بوصفها تنتمي لهذه الحقوق أيضا<sup>1</sup>.

نلاحظ أيضا أن المادة الثانية من اتفاقية منظمة العمل الدولية لعام 1948 المتعلقة بالحرية النقابية وحماية التنظيم النقابي تحث على ضرورة التزام السلطات في الدولة بضمان وحماية هذه الحريات، حيث نصت على أنه: "يجب أن تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد باحترام الحقوق المعترف بها وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها دون تمييز بسبب الدين أو غير ذلك من الأسباب"<sup>2</sup>.

1- عبد الكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي العام، حقوق الإنسان، ط 1، دار الثقافة، الأردن، 2004، ص 61.

2- انظر: رحموني محمد، المرجع السابق، ص 26 وما بعدها.



أما في الشريعة الإسلامية فلا نجد في الكتابات الإسلامية الأولى إشارة إلى "النقابة"، لأنها لم تكن معروفة في العهد الأول للإسلام، لكنها عرفت فيما بعد بإسم مغاير، وهو الأصناف<sup>1</sup>.

ظهرت الأصناف كشكل متفرد للنقابات في العصر العباسي الأول، وكان كل أصحاب حرفة يكونون "صنفاً" مستقلاً، وكان لكل تجار وتجاره شوارع معلومة، وصفوف في تلك الشوارع وحوانيت. وكان كل صنف يرتبط بالمحتسب، وهو الموظف المدني الذي يتولى التفتيش على شئون الحرفة، كما كانت ترتبط عادة بأحد شيوخ الصوفية، وهكذا كانت للأصناف علاقة وثيقة بمجتمعها ذات طبيعة ثلاثية: مهنية، وإدارية، وروحية<sup>2</sup>.

وبعد انتشار الفكر النقابي بين المسلمين لم يوجد ما يمنع غير المسلمين في البلاد الإسلامية من التمتع بهذا الحق، لأن الذمي في المعاملات والتجارة والبيع وسائر التصرفات كالمسلم. وقد كان من أهل الذمة أصحاب الصنائع التي تدر أرباحاً وفيرة، كما كان منهم الصيارفة والأطباء وأصحاب الضياع<sup>3</sup>.

1- الأصناف جمع صنف، لأنه كان لكل أصحاب حرفة صنف خاص، وهذه هي جذور النقابة في الحضارة الإسلامية، وتمثلها "الطوائف" التي ظهرت في أوروبا قبل النقابات الحديثة.

2- جمال البناء، الإسلام والحركة النقابية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، 1981، ص 44.

3- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص 110.

## الفصل الثاني: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

إن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة 1966، لا يزال يشكل المعاهدة الأساسية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث يقر بجملة من هذه الحقوق<sup>1</sup>.

وتجمل المادة 02 من العهد الدولي للإلتزامات الأساسية للدول الأطراف فيما يتعلق بكل حق من الحقوق الواردة في العهد، وتحت الدول على الشروع فورا في اتخاذ تدابير لضمان التمتع الكامل بجميع الحقوق الواردة في العهد لجميع الأفراد، ليس فقط عن طريق اتخاذ التدابير التشريعية لجعل هذه الحقوق ممكنة النفاذ، لأن القوانين لا تكفي وحدها للوفاء بالإلتزامات التي ينص عليها العهد، وأن الحكومات مطالبة باتخاذ تدابير إدارية وقضائية وسياسية واقتصادية وتعليمية، وجميع الخطوات الأخرى اللازمة لكفالة هذه الحقوق.

وتوضح لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشأن الإلتزام التدريجي للدول بإنفاذ حقوق العهد، أنه كثيرا ما يفهم خطأ أن الأعمال التدريجي للحقوق يعني ضمنا أنه لا يمكن إعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلا عندما يبلغ بلد ما مستوى معيناً من التنمية الاقتصادية، وهذا مفهوم غير صحيح، بل إنه يلزم جميع الدول الأطراف بغض النظر عن مستوى ثروتها الوطنية بالسعي بالسرعة الممكنة في إعمال هذه الحقوق في غضون فترة زمنية معقولة بعد بدء نفاذ العهد في دولة طرف. وهذا

1- إلى غاية أبريل 2004 انضمت 149 دولة إلى هذا العهد.

يفرض على الدول وضع سياسات محددة الأهداف وتدرجية بما فيه الكفاية لكافة الحقوق الواردة في العهد.

إن عبارة التحقيق التدرجي لا تعني أو تفيد ضمناً أن الدول يحق لها أن ترجئ إلى ما لا نهاية الجهود الرامية لكفالة التمتع بالحقوق الواردة في العهد، إذ أن ذلك النوع من الإرجاء مناف للقانون الدولي<sup>1</sup>.

وتعرف الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بأنها تلك الطائفة من حقوق الإنسان المتعلقة بمكان العمل والضمان الاجتماعي والحياة الأسرية، والمشاركة في الحياة الثقافية وبالوصول على السكن والغذاء والمياه والرعاية الصحية. وعلى الرغم من أن التعبير عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد يختلف من بلد لآخر، ومن صك من صكوك حقوق الإنسان إلى آخر، إلا أنه يمكن إيراد قائمة أساسية من هذه الحقوق وتشمل حقوق العمال، والحق في الضمان الاجتماعي، توفير المساعدة للأسرة، والحق في التمتع بمستوى معيشي ملائم، والحق في الصحة والتعليم إضافة إلى الحقوق الثقافية، بما

1- في سنة 1992 قام دانييلو تورك المقرر الخاص المعني بإعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التابع للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بوضع ضوابط لتوجيه أي نهج تتبعه الدول فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومن بين هذه الضوابط ذكر أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي حقوق ذات طابع قانوني، وهي بطبيعتها حقوق غير مؤقتة، ولا بد من الإستمرارية في تطبيقها و تسخير كل الموارد المتاحة لإعمال هذه الحقوق، وأن الدول ملزمة بغض النظر عن مستواها الاقتصادي بكفالة حق الكفاف للجميع دون تمييز....انظر: (أسئلة يتكرر طرحها بشأن الحقوق الاقتصادية و الاجتماعية والثقافية)، صحيفة الوقائع، عدد رقم 33، تصدر عن مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، ص 10، منشورة على موقع الأمم المتحدة الإلكتروني [www.un.org.fr](http://www.un.org.fr)، اطع عليه بتاريخ: 2020/06/17 على الساعة: 15:32.

في ذلك الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والتقدم العلمي وحقوق الملكية الفكرية...<sup>1</sup>، وعليه تستفيد الأقليات الدينية من هذه الحقوق، وهذا ما سيتم بحثه في المبحثين الآتيين.

### المبحث الأول: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

ينص إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية لعام 1992 على حق الأشخاص المنتمين إلى أقليات في المشاركة في الحياة الاقتصادية والعامة مشاركة فعلية<sup>2</sup>. كما ينص أيضا على ضرورة اعتبار الأشخاص المنتمين إلى أقليات جزءا لا يتجزأ من تنمية المجتمع بأسره، وشدد على ضرورة أن تنظر الدول في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات مشاركة كاملة في التقدم الاقتصادي والتنمية في بلدهم.

ويعد عدم التمييز بسبب الإنتماء الديني عنصرا أساسيا في القانون الدولي، ولا غنى عنه لممارسة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتمتع بها، فالفقرة 02 من المادة 02 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تلزم كل دولة طرف بأن تضمن جعل ممارسة هذه الحقوق المنصوص عليها في العهد بريئة من أي تمييز بسبب الدين.

1- أسئلة يتكرر طرحها بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، منشورة على موقع الأمم المتحدة الالكتروني [www.un.org.fr](http://www.un.org.fr)، المرجع السابق، ص 03.

2- أنظر: مجلس حقوق الإنسان، توصيات الدورة الثالثة للمنتدى المعني بقضايا الأقليات بشأن مسألة الأقليات والمشاركة الفعالة في الحياة الاقتصادية بتاريخ 2011/01/31، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/16/46، ص 05 وما بعدها.

ويقر العهد صراحة بحق كل فرد دون تمييز في العمل وظروف عمل مواتية وعادلة، والحق في ممارسة الحريات النقابية، والحق في الضمان الإجتماعي والصحة والتعليم، وعلى التساوي بين الجميع في فرص الترقية.

وتحظر كل من ديباجة ميثاق الأمم المتحدة والمادة 01 و 02 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، التمييز في التمتع بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، وتتضمن المعاهدات الدولية المتعلقة بالتمييز العنصري، وحقوق الطفل، ممارسة الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، بينما تقتضي معاهدات أخرى القضاء على التمييز في مجالات بعينها كالتوظيف والتعليم على غرار اتفاقية منظمة العمل الدولية بشأن التمييز في الإستخدام والمهنة، واتفاقية اليونسكو لمناهضة التمييز في التعليم<sup>1</sup>.

وعليه سيتم تناول أهم هذه الحقوق، والتي من بينها الحق في الملكية (المطلب الأول)، الحق في العمل والضمان الإجتماعي(المطلب الثاني)، الحق في التعليم(المطلب الثالث).

1- أنظر تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، الدورة 42، التعليق العام رقم 20 تحت عنوان عدم التمييز في الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية (المادة 02/02 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، يوم 2009/07/02، وثيقة الأمم المتحدة منشورة على موقع الأمم المتحدة، ص 03.

## المطلب الأول: الحق في الملكية

إن حق الملكية سلطة مباشرة لشخص معين على شيء معين، يخوله في حدود القانون استعماله واستغلاله والتصرف فيه<sup>1</sup>. ويستخلص من هذا التعريف أن لمالك الشيء كل السلطات الممكنة التي يخولها الحق ولكن في حدود القانون.

تناول حق الملكية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 بموجب نص المادة 17 منه حيث جاء فيها: "لكل فرد حق في التملك بمفرده أو بالإشتراك مع غيره، لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا".

نستقري من نص المادة 17 أن هناك تقديسا لحق الملكية سواء كانت فردية أوجماعية، وعلى نفس المنوال سارت الإتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، أين نصت في المادة 5/د/05 على أنه: "يحظر أي تمييز بسبب العرق أو اللون أو الأصل القومي أو الإثني في حق تملك الفرد بمفرده أو بالإشتراك مع الآخرين". فهذا النص القانوني الوارد في الإتفاقية يمنع أن يكون الدين عائقا أمام التملك".

هذا ويلاحظ أن العهد الدولي للحقوق الإجتماعية والإقتصادية والثقافية بدا خاليا من النص على صفة الملكية، وهذا تماشيا مع توجهات بعض الدول، كروسيا التي لا

1- انظر لمزيد من التفصيل: حميد بن شنيطي، مدخل لدراسة العلوم القانونية، ج 2، نظرية الحق، ط 2، كلية الحقوق، بن عكنون، الجزائر، 2009، ص 49.

وعرف المشرع الجزائري الملكية في المادة 674 من القانون المدني بأنها "حق التمتع و التصرف في الأشياء بشرط ألا يستعمل استعمالا تحرمه القوانين والأنظمة".

تعترف بحق الملكية الخاصة<sup>1</sup>.

وبالرجوع إلى الإتفاقيات الإقليمية نجد أنها قد اعترفت بهذا الحق، وسارت على نفس النهج، لكن اللافت للنظر أنها جاءت أكثر دقة ووضوحاً وتفصيلاً، فعلى سبيل المثال جاء في نص المادة الأولى من البروتوكول الأول الملحق بالإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان<sup>2</sup> أنه: "لكل شخص طبيعي أو معنوي حق التمتع السلمي بممتلكاته. ولا يجوز حرمان أي شخص من ممتلكاته إلا من أجل المصلحة العامة، مع عدم الإخلال بالشروط التي يحددها القانون، وفي نطاق المبادئ العامة للقانون الدولي. ومع ذلك، لا تخلو النصوص السابقة على أية حال بحق الدولة في تنفيذ القوانين سالفه الذكر حسبما تقتضيه الضرورة لضبط استخدام الملكية بما يتفق مع المصلحة العامة، أو لضمان الوفاء بالضرائب، أو المساهمات الأخرى، أو العقوبات.

أما الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان<sup>3</sup> فقد نصت في المادة 21 منها على حق الملكية على أن لكل إنسان الحق في استعمال ملكه والتمتع به. ويمكن للقانون أن يخضع ذلك للإستعمال والتمتع لمصلحة المجتمع. ولا يجوز تجريد أحد من ملكه إلا بعد دفع تعويض عادل له، ولأسباب تتعلق بالمنفعة العامة، وفي الحالات والأشكال التي يحددها

1- لمزيد من التفصيل، أنظر، عبد الواحد محمد الفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، مصر، 1991، ص 35.

2- اتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا، روما في 4 نوفمبر 1950، ألحقت بها عدة بروتوكولات، منها البروتوكول رقم 01 الذي صدر في باريس في 20 مارس 1952، وبدأ العمل به في 18 ماي 1954.

3- الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والمعروفة أيضاً باسم ميثاق سان خوسيه، هو صك دولي لحقوق الإنسان، أعد النص في إطار منظمة الدول الأمريكية، تم اعتماده من قبل العديد من البلدان في نصف الكرة الغربي في سان خوسيه، كوستاريكا، في 22 نوفمبر 1969. دخل حيز التنفيذ في 18 جويلية 1978 بعد إيداع صك الموافقة الحادي عشر (صك غرينادا).

القانون. ويحظر القانون التعامل بالفائدة وأي شكل آخر من أشكال استغلال الإنسان للإنسان<sup>1</sup>.

وبينما تقر الإتفاقيتان الأوروبية والأمريكية بهذا الحق، نجد أن الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب تضمن هذا الحق بأقل قطعية وصراحة<sup>2</sup>، فموجب المادة 14 منه، حق الملكية مكفول ولا يجوز المساس به إلا لضرورة أو مصلحة عامة طبقاً لأحكام القوانين الصادرة في هذا الصدد.

وقياساً على ما سبق، تستفيد الأقلية الدينية من حق التملك على اعتبار أنهم مواطنون في الدولة التي يعيشون فيها سواء كانت الملكية جماعية أو فردية ولا يقيد بها أي شيء سوى النظم القانونية السائدة.

ومن جهتها أقرت الشريعة الإسلامية حق التملك، ونسب المال إلى الإنسان والناس لأنهم يستأثرون به، ويعملون على حيازته والإستفادة منه والتصرف فيه، فالإسلام يعترف بحق التملك للفرد ويعترف بحقه في الملكية، ويحترم هذا الحق، ويعتبر الإعتداء عليه من المعاصي ويرتب عقوبات دنيوية وأخروية على المعتدين عليه.

### 1 - Article 21. Right to Property

1. Everyone has the right to the use and enjoyment of his property. The law may subordinate such use and enjoyment to the interest of society.

2. No one shall be deprived of his property except upon payment of just compensation, for reasons of public utility or social interest, and in the cases and according to the forms established by law.

3. Usury and any other form of exploitation of man by man shall be prohibited by law.

2- محمد يوسف علوان، محمد خليل موسى، المرجع السابق، ص 301.



والأصل في الملكية أن تكون للأفراد، وهي الملكية الفردية، لكن الإسلام أقر الملكية العامة للدولة في الأموال التي تتعلق بها حاجات الأمة وتهم مصالح جميع الناس، ويتصرف ولي الأمر بما فيه المصلحة العامة، ويجيز الإسلام نزع الملكية للضرورة والمصلحة الشرعية بعد دفع التعويض العادل<sup>1</sup>.

إن التشريع الإسلامي لا يختلف كثيرا عما جاءت به المواثيق الدولية، فالذمي في المعاملات كالمسلم له ما له وعليه ما عليه، فللذمي الحق في التملك وحق التصرف فيما يملكه من عقار أو منقول، فله البيع والرهن، وكافة التصرفات، كما له أن يوقف ماله فيما يعتبر قرابة عنده وعند المسلم، بمعنى أن تكون الجهة الموقوف لها مشروعة، فلا يصح الوقف لمهاجمة الإسلام أو لقطاع الطرق أو لتسهيل ارتكاب الفواحش، أو لبناء الكنائس وما شابه ذلك<sup>2</sup>.

يقول أبو الأعلى المودودي: "وإذا تم عقد الذمة في الدولة الإسلامية، فيكون أهل الذمة مالكين لأراضيهم، تنتقل إلى ورثتهم، ولهم حق التصرف بها كالبيع والهبة والرهن، فلا يجوز للدولة أن تخرجهم من شيء من أملاكهم"<sup>3</sup>.

وتضع الشريعة الإسلامية قيودا على التملك عن طريق الميراث إذا كان هناك اختلاف في الدين بين الوارث والمورث، فأما ميراث المسلم من قريبه أو زوجه الكافر، فقد نفاه جمهور الفقهاء وقال به بعض الصحابة ك معاوية ومعاذ بن جبل، لكن هذا القول

1- فائز صالح محمود اللهيبي، (مدخل لدراسة حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية)، مجلة جيل لحقوق الإنسان، تصدر عن مركز جيل البحث العلمي، العدد 16، لبنان، 2017، ص 24، 25.

2- محمد حسن فتح الباب، المرجع السابق، ص 190.

3- أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق، ص 14.

مردود بما احتج به جمهور الفقهاء، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"<sup>1</sup>.

وأما ميراث الكافر من المسلم، فإن الكافر لا يرث المسلم بالإجماع<sup>2</sup>، لقوله تعالى: "وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا"<sup>3</sup>، وكذلك استنادا إلى الحديث السابق.

وإذا كان ثابتا الحق في الملكية للأقليات في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، فإن مما يسهل التملك هو الحق في العمل، فهل للأقليات الدينية الحق في العمل والضمان الإجتماعي؟

### المطلب الثاني: الحق في العمل و الضمان الاجتماعي

إن الحديث عن الحق في العمل (الفرع الأول)، يتبعه حتما الحديث عن الحق في الضمان الإجتماعي (الفرع الثاني)، رغم أنه ليس مرتببا به بالضرورة.

1- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، حديث رقم 6412.  
2- وهذا الحكم قرره أيضا المحكمة العليا حيث قضت بأنه من الثابت شرعا أنه لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر، ولا يتوارث أهل الملتين شيئا، فإنه من موانع الميراث الكفر وأن الطاعن لم يتلفظ بالشهادتين أمام الجهة المؤهلة لذلك إلا بعد وفاة أمه المسلمة، وعليه فلا توارث بينهما. أنظر: قرار المحكمة العليا، غ.أ.ش، 1995/07/25، ملف رقم 123051، المجلة القضائية، العدد 01، 1996، ص113.  
وإن من القواعد الضابطة للميراث في قانون الأسرة الجزائري أن هناك موانع تحول دون انتقال التركة من الهالك إلى المورث، منها اختلاف الدين، وقد جاء في المادة 138 من قانون الأسرة الجزائري أنه يمنع من الإرث اللعان والردة. انظر لمزيد من التفصيل: عزة عبد العزيز، أحكام التركات وقواعد الفرائض والموارث في التشريع الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، ط 1، دار هومة، الجزائر، 2009، ص 56.  
3- سورة النساء، الآية 141.

## الفرع الأول: الحق في العمل

يعتبر الحق في العمل حق شخصي يتمتع به كل فرد، وقد ورد تعريف هذا الحق في المادة 06/01 من العهد الدولي للحقوق الإجتماعية والإقتصادية والثقافية، بينما الفقرة الثالثة من ذات المادة تضمنت أمثلة توضيحية عن إلتزامات الدول الأطراف، وحسب المادة 06 يجب أن يكون العمل عملاً لائقاً، والعمل اللائق حسب مفهوم المادة هو عمل يراعي حقوق الإنسان الأساسية فضلاً عن حقوق العمال من حيث شروط العمل والسلامة والأجر. كما أنه عمل يوفر دخلاً يسمح للعمال بإعالة أنفسهم وأسرهم على النحو المبين في المادة 07 من العهد<sup>1</sup>.

أضف إلى ذلك أن القانون الدولي يحرم كل شكل من أشكال العمل الجبري "السخرة"، وتعرف في هذا الإطار منظمة العمل الدولية العمل الجبري بأنه كل أعمال أوخدمات تطلب عنوة من أي شخص تحت التهديد بأية عقوبة ولم يتطوع هذا الشخص لأدائها بمحض اختياره<sup>2</sup>.

ويحظر العهد الدولي استناداً إلى نص المادتين 2 و 03 أي تمييز في إمكانية الحصول والحفاظ على عمل بسبب الإلتناء الديني، وتنص المادة 02 من اتفاقية منظمة العمل الدولية رقم 111 على أن تتعهد الدول الأطراف بصياغة وتكييف سياسة وطنية

1- تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، الدورة 35، تحت عنوان الحق في العمل، بتاريخ: 2006/02/06، وثيقة الأمم المتحدة رقم E/C.12/GC/18، ص 04.

2- انظر المادة 1،2/2 من اتفاقية العمل الدولية لإلغاء العمل الجبري لسنة 1957.

ترمي إلى تشجيع تكافؤ الفرص والمساواة في المعاملة في الإستخدام والمهنة، بإتباع نهج يناسب الظروف والممارسات الوطنية بغية القضاء على أي تمييز في هذا المجال<sup>1</sup>.

وكانت الإتفاقية رقم 111 الخاصة بحظر التمييز في مجال الإستخدام والمهنة قد حددت مشتملات التمييز وفقا لنص المادة 02 حيث يستوعب كل تمييز أو استثناء أوتفضيل يتم على أساس العنصر أو الدين أو الجنس أو اللون أو الرأي السياسي أوالأصل الوطني أو الإجتماعي، يسفر عن إبطال أو انتقاص المساواة في الفرص أوفي المعاملة على صعيد الإستخدام أو المهنة قد يحدده العضو المعني بعد التشاور مع المنظمات التمثيلية لأصحاب العمل والعمال إن وجدت ومع غيرهم من الهيئات المناسبة.

وتصدر منظمة العمل الدولية كل عام تقريرا عن الحق في العمل، وفي سنة 2007 نشرت تقريرا خاصا بالتمييز ضد الأقليات الدينية، حيث أشار التقرير إلى زيادة الشكاوى من التمييز الديني ضد المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وضد غير المسلمين لاسيما المسيحيون في المملكة العربية السعودية وجمهورية إيران والسينغال ومصر والسودان<sup>2</sup>.

1- تعليق اللجنة المعنية بحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، المرجع السابق، ص 07.

2- انظر التقرير العالمي المتعلق بمتابعة إعلان منظمة العمل الدولية بشأن المبادئ والحقوق الأساسية في العمل تحت عنوان: "المساواة في العمل: مواجهة التحديات" صادر عن مؤتمر العمل الدولي، الدورة رقم 96، المقام بمكتب العمل الدولي، جنيف، بتاريخ 2007/06/10، متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.un.org>

أما في الدول الأوروبية فيكتسي موضوع التمييز أهمية خاصة ومرتفعة<sup>1</sup>، فالإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان لعام 1950 حظرت من خلال نص المادة 14 أي تمييز في التمتع بالحقوق والحريات المقررة في المعاهدة أيا كان أساسه كالجنس أو العرق أو اللغة أو العقيدة أو الرأي السياسي أو غيره أو الأصل القومي أو الإجتماعي أو الإنتماء إلى أقلية قومية أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر.

ولا تمثل المادة 14 حقا قائما بذاته في عدم التمييز ولا يجوز الإحتجاج بها إلا فيما يتعلق بحق آخر من حقوق الإتفاقية، وعلى الرغم من أوجه قصور هذه المادة، فقد جرى الإحتجاج بنصها بنجاح في السنوات الأخيرة لمعالجة الشواغل المتعلقة بالأقليات<sup>2</sup>.

ومن جهة أخرى نص الميثاق الإجتماعي الأوربي<sup>3</sup> (المنقح) لعام 1996 في مادته الخامسة على أنه يضمن التمتع بالحقوق الواردة في الميثاق دون أي تمييز لأي سبب مثل اللغة أو الدين... .

كما أن الإتفاقية الإطارية لحماية الأقليات القومية<sup>4</sup> لسنة 1994 ألزمت الدول الأطراف من خلال المادة الرابعة بأن تضمن للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية الحق في المساواة أمام القانون، وحظر التمييز بسبب الإنتماء إلى أقلية قومية.

1- محمد عرفان الخطيب، (مبدأ عدم التمييز في تشريع العمل المقارن: الحماية القانونية) مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، جامعة دمشق، سوريا، 2009، ص 25 و ما بعدها.

2- النهوض بحقوق الأقليات وحمايتها، دليل للدافعين عنها، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، الأمم المتحدة، منشور رقم: HR/PUB/12/7 نيويورك، 2012، ص113.

3- الميثاق الإجتماعي الأوربي صدر لأول مرة سنة 1961 غير أنه لم يكن يتضمن حظرا عاما للتمييز، ليحل محله الميثاق الإجتماعي الأوربي المنقح سنة 1996 والذي بدأ العمل به تدريجيا، وقد أضاف حقوقا إجتماعية جديدة.

4- هي أول صك متعدد الأطراف ملزم قانونا ومكرس لحماية الأقليات، دخلت حيز النفاذ في سنة 1998.

ومع توفر النصوص القانونية على المستوى الأوروبي إلا أن الواقع يسجل تمييزاً في العمل<sup>1</sup> ضد الأقليات، فقد اعتبر البنك الدولي مؤخراً أن إدماج أفراد الروما<sup>2</sup> في سوق العمل في الوقت الحالي ضعيف جداً في بلغاريا والجمهورية التشيكية ورومانيا وصربيا. وأشار البنك الدولي إلى أن الفجوة في العمل بين السكان من الروما وغير الروما تبلغ 26 % تقريباً. وبالإضافة إلى ذلك حين يحصل السكان من الروما على عمل فهم يتقاضون أجوراً أقل بكثير من السكان من غير الروما ويصل معدل فجوة الأجور إلى 50% تقريباً وهي ترتبط بشكل وثيق بضعف تحصيلهم العلمي<sup>3</sup>.

وعلى العكس مما سبق، لم يشر الميثاق العربي للعمل صراحة إلى مفهوم المساواة وعدم التمييز في المعاملة، بل أكد على هذا المبدأ من خلال نصوص عامة وعبارات فضفاضة، وعلى نفس النهج جاء دستور منظمة العمل العربية، حيث لم يشر إلى مفهوم

1- في تقرير مكتب العمل الدولي أشار إلى أنه: "لا يبعث وضع التمييز العرقي والإثني في العالم على الإطمئنان، فالآثار المجتمعة للأزمة الاقتصادية، وتجدد النقاش حول التعدد الثقافي في المجتمع، وتساعد مشاعر التعصب وكره الأجانب في الكثير من الحالات تخلف جواً غير ملائم للتقدم. وتؤكد الأدلة المستمدة من السياق الوطني مدى انتشار هذه المشاكل، ويفيد مكتب تكافل الفرص ومناطق العنصرية في بلجيكا أن نسبة 41 % من مجموع شكاوى التمييز في الاستخدام لعام 2010 كانت مرتبطة بالعرق. وفي نيوزيلندا كشف الإستعراض السنوي للعلاقات العرقية لعام 2010 أن الاستخدام ومرحلة ما قبل الاستخدام هما المجالين الأكثر شيوعاً مرتبط بالعرق ويمثلان 36 % من مجموع الشكاوى، وكان 27 % من مجموع شكاوى التمييز في الاستخدام التي تلقتها هيئة مكافحة التمييز وتعزيز المساواة سابقاً في فرنسا عام 2010 يقوم على أساس أصل الشخص. أنظر: مكتب العمل الدولي، (المبادئ والحقوق الأساسية في العمل من الإلتزام إلى العمل)، التقرير السادس، المؤتمر الدولي للعمل، جنيف، الطبعة الأولى، 2012، ص 29. رقم المنشور: LC/101/VI، الموقع الإلكتروني: <https://www.ilo.org> تاريخ الإطلاع: 2020/06/18، على الساعة: 15:16.

2- أفراد الروما هم العجبر، وهم أقلية متناثرة عبر ربوع الدول الأوروبية تعدادهم الكلي 7,590,000 نصفهم في أوروبا الشرقية، منهم 90.4% مسيحيون و4.4% مسلمون و5.1% بلا دين. إحصائيات الموقع الإلكتروني التالي: <https://ar.wikipedia.org/> تاريخ الإطلاع: 2020/06/18، على الساعة: 15:05.

3- مكتب العمل الدولي، (المبادئ والحقوق الأساسية في العمل من الإلتزام إلى العمل)، المرجع السابق، ص 28.

المساواة وعدم التمييز في المعاملة، فقد جاء في مقدمة دستور منظمة العمل العربية بأنه: "إيماننا بأن العمل ليس سلعة، وأن من حق القوى العاملة في الوطن العربي أن تعمل في ظروف أو شروط ملائمة بكرامة الإنسان العربي، وبأن لجميع البشر الحق في السعي وراء رفاهيتهم المادية والروحية في حرية وفي ظروف قوامها تكافؤ الفرص والعدالة الإجتماعية...."<sup>1</sup>.

ومن جهة أخرى، بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية نجد أن للذمي أن يعمل في جميع المهن والأعمال فلا يحظر عليه شيء من الصناعات، حتى الخمر والخنزير لأهل الذمة بيعها في قراهم وأمصارهم أو في موضع ليس من أمصار المسلمين ولو كان فيه مسلمون، ويمنع أن يظهروا ذلك في أمصار المسلمين، ولا يحظر عليهم من المعاملات إلا التعامل بالربا<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: الحق في الضمان الإجتماعي

نصت المادة 09 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على أن الدول الأطراف في هذا العهد لها أن تقر بحق كل شخص في الضمان الإجتماعي بما في ذلك التأمينات الإجتماعية، ويتضمن الحق في الضمان الإجتماعي الحق في الحصول على الإستحقاقات نقداً أو عيناً، والحفاظ عليها دون تمييز لضمان الحماية من أمور تشمل غياب الدخل المرتبط بالعمل بسبب المرض أو العجز أو الأمومة أو إصابة تحدث في إطار العمل أو الشيخوخة والبطالة أو وفاة أحد أفراد الأسرة، وأرتفاع

1- محمد عرفان الخطيب، المرجع السابق، ص 38.

2- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص 110.

تكلفة الحصول على الرعاية الصحية، وعدم كفاية الدعم الأسري، خاصة للأطفال البالغين.

إن الدول ملزمة بكفالة حق التمتع بالضمان الاجتماعي على قدم المساواة، حيث يحظر العهد أي تمييز سواء بحكم القانون أو بحكم الواقع، وسواء كان مباشراً أو غير مباشر أو على أساس الدين، كما ينبغي للدول الأطراف أن تزيل التمييز بحكم الأمر الواقع والذي يحرم في إطاره الأفراد من الحصول على الضمان الاجتماعي الكافي، وينبغي للدول أن تتأكد من أن التشريعات والسياسات والبرامج وإجراءات تخصيص الموارد تيسر وصول جميع أفراد المجتمع إلى الضمان الاجتماعي<sup>1</sup>.

وكانت اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، قد أوصت في معرض تعليقها على نص المادة 09 من العهد على أنه ينبغي أن تحرص الحكومات بشكل خاص على عدم استبعاد الأقليات من أنظمة الضمان الاجتماعي سواء عن طريق التمييز المباشر أو غير المباشر، وخاصة عن طريق فرض شروط أهلية غير معقولة أو غياب المعلومات الكافية<sup>2</sup>.

ومن جهة أخرى أقرت الشريعة الإسلامية نظام الضمان الاجتماعي، وتم تفعيله منذ أربعة عشر قرن خلت، حيث شمل هذا النظام جميع رعايا الدولة الإسلامية على اختلاف عقائدهم.

1- تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حول الحق في الضمان الاجتماعي (م 09)، الدورة 39، المنعقدة في 2008/02/04، وثيقة الأمم المتحدة E/C.12/GC/19، ص 04.  
2- تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حول الحق في الضمان الاجتماعي، المرجع نفسه، ص 13.



وقد شهد عصر الصحابة التطبيق العملي لهذا النظام، فقد روى الفقيه محمد بن الحسن الشيباني أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى أهل مكة مالا لما قحطوا ليوزع على فقرائهم، وأهل مكة آنذاك مشركون حربيون، ولم يكونوا ذميين، فأهل الذمة أولى بالرعاية من الحربيين لأنهم من رعايا الدولة الإسلامية<sup>1</sup>.

وجاء في صلح خالد بن الوليد مع أهل الحيرة في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ما يلي: "وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة و دار الإسلام"<sup>2</sup>.

كما ورد في كتاب الخراج لأبي يوسف أن عمر بن الخطاب مرّ بباب قوم وعليه سائل يسأل - شيخ كبير ضرير البصر - فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت، فقال: يهودي، قال ما ألك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن، قال: فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله فرضخ له شيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباؤه، فو الله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته، ثم خذلناه عند الهرم: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين"، وقال الفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه"<sup>3</sup>.

1- عبد الكريم زيدان، (في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية)، مجلة الحقوق، العدد الثالث من السنة السابعة، كلية الحقوق، جامعة الكويت، 1983، ص 317، 318.  
2- أبو يوسف، المرجع السابق، ص 157.  
3- أبو يوسف، المرجع نفسه، ص 160.

وروي أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله في البصرة عدي بن أرطأة: "أما بعد، وانظر من قبلك من أهل الذمة من قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب فاجري عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه"<sup>1</sup>.

إذن هناك التزاما على عاتق الدولة الإسلامية برعاية أهل الذمة، ومن ذلك ضمان بيت المال لهم في حالة العجز والحاجة وغيرها، في حين لم يظهر مفهوم الضمان الإجتماعي في قوانين حقوق الإنسان إلا في وقت متأخر.

يقول الدكتور راشد الغنوشي<sup>2</sup>، بهذا الخصوص، إن هذه الإعلانات المعاصرة هي ثمرة ضغوط أكثر منها ثمرة إعتراف بكرامة الإنسان، وقد جاءت متأخرة جدا في الفكر والممارسة عن الإسلام فلقد أقام الإسلام مجتمعه على أساس الأخوة والمساواة والعدالة، وما يقتضيه ذلك من تعاون وتضامن وإيثار، استنادا لقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما المؤمنون إخوة"<sup>3</sup>.

### المطلب الثالث: الحق في التعليم

إن الحق في التعليم هو من الحقوق الأساسية من فئة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي التي تسمى أيضا الجيل الثاني من الحقوق. وللحق في التعليم ميزة هي أنه يمكن تصنيفه بعدة طرق مختلفة فهو يعتبر حقا اقتصاديا وحقا اجتماعيا

1- فؤاد محمد موسى، (الحقوق السياسية للأقليات الدينية)، مطبوعة تصدر عن كلية الحقوق، جامعة أسيوط، 1998، ص 58.

2- راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص 63-64.

3- أخرجه النووي، رياض الصالحين، كتاب المقدمات، باب النصيحة، حديث رقم 23.

وحقا ثقافيا، في حين أنه يمثل أيضا حقا مدنيا وسياسيا لأنه أساسي لإعمال فعال لهذين الحقين، وبالتالي فإن حق التعليم يعبر عن عدم تجزئة حقوق الإنسان كما يعبر عن ترابط هذه الحقوق جميعها. وقد كفلت جميع المواثيق والمعاهدات الدولية والإقليمية هذا الحق، سواء كان ذلك في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948، أو في العهدين الدوليين للحقوق لعام 1966، أو في إعلان حقوق الطفل الذي تبنته الأمم المتحدة في 1959/11/20. ورغم خلو هذا الإعلان من القيمة القانونية، فقد هيا لأن يتم إعداد اتفاقية حقوق الطفل، والتي تم إقرارها من قبل الجمعية العامة بالإجماع في 1989/11/20<sup>1</sup>.

تناول العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الحق في التعليم بموجب نص المادة 13 منه، وقد جاء في الفقرة الأولى ما يلي: "تقر الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل فرد في التربية والتعليم، وهي متفقة على وجوب توجيه التربية والتعليم إلى الانتماء الكامل للشخصية الإنسانية والحس بكرامتها، وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية".

تبدو أهمية أعمال هذا النص ضرورية نتيجة مسؤولية العديد من الأنظمة التعليمية عن الانتهاكات المختلفة التي تتعرض لها الأقليات الدينية<sup>2</sup>.

والمستقرى لباقي الفقرات من المادة 13 وكذلك المادة 14 يلاحظ أنها ركزت على أحقية كل فرد في التعليم مع إلزاميته ومجانيته في الطور الابتدائي. هذا، ويلاحظ أن

1- إنعام مهدي جابر الخفاجي، (حق الطفل في التعليم دراسة مقارنة مع الشريعة الإسلامية وبعض التشريعات العراقية المعاصرة)، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 22/ العدد 3، جامعة بابل، العراق، 2014، ص 466.

2- نائل جرجس، المرجع السابق، ص 109.

الفقرة الثانية من المادة 13 نصت على ضرورة جعل التعليم العالي متاحا للجميع وعلى قدم المساواة. وهذا المفهوم سبق وأن جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهذا بمقتضى نص المادة 26 منه التي أوجبت أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية بالمجان والزاميا وعلى تيسير القبول في التعليم العالي على قدم المساواة. أضف إلى ذلك الفقرة الثانية من المادة تؤكد أن الهدف الأساسي من التعليم هو تحقيق المساواة بين جميع الفئات سواء كانت عنصرية أو دينية وذلك بالنص على الآتي: "يجب أن يستهدف التعليم التنمية الكاملة لشخصية الإنسان وتقرير احترام الإنسان والحريات الأساسية، كما يجب أن يقرر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم وجميع الفئات العنصرية أو الدينية، وأن يؤيد الأنشطة التي تصطلح بها الأمم المتحدة لحفظ السلام".

وبالرجوع إلى الإتفاقيات الإقليمية، نجد أنها نصت على الحق في التعليم ما عدا الإتفاقية الأوروبية، حيث لم تنص الإتفاقية هذا الحق بالرغم من أهميته القصوى، لكن كان هناك استدراك لهذا النقص، حين تم استدراكه في الملحق رقم 1.

ولعل ما يهمننا فيما يخص الحق في التعليم وعلاقته بالأقليات الدينية هو مسألة عدم التمييز في مجال التعليم، والأمر الثاني هو مدى أحقية الأولياء في اختيار مدارس لأبنائهم وتعليمهم تعاليم دينهم.

### الفرع الأول: الحق في عدم التمييز في مجال التعليم بالنسبة للأقليات الدينية:

عالجت اتفاقيات دولية مختلفة مسألة المساواة في التعليم، وفي مقدمتها إتفاقية اليونسكو لمكافحة التمييز في مجال التعليم لعام 1960، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز العنصري وإتفاقية حقوق الطفل، كما تناولت بعض الإعلانات المتعلقة

بحقوق الإنسان التي أصدرتها الجمعية العامة، ومن قبل ذلك إعلان القضاء على كافة أشكال التعصب والتحيز القائمين على أساس الدين أو المعتقد<sup>1</sup>، وإعلان الأمم المتحدة المتعلق بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، ودينية<sup>2</sup>، والجدير بالذكر أن المقرر الخاص للأمم المتحدة بشأن الحق في التعليم أكد على أن هذا الحق بات جزءاً من القانون الدولي العرفي<sup>3</sup>.

وتعتبر إتفاقية حقوق الطفل إحدى الإتفاقيات الهامة التي تناولت مسألة عدم التمييز في مجال التعليم بالنسبة للأطفال، وعلى نفس النهج المتبع في العهدين الدوليين، خلت الإتفاقية من أي تعريف للتمييز، لكن مع ذلك أشارت العديد من بنود الإتفاقية إلى هذا المصطلح وضرورة استئصاله<sup>4</sup>، فنصت المادة 2 على أنه: "تحتزم الدول الأطراف الحقوق الموضحة في هذه الإتفاقية وتضمنها لكل طفل يخضع لولايتها، دون أي نوع من أنواع التمييز، بغض النظر عن عنصر الطفل أو والديه أو الوصي القانوني عليه أولونهم أو جنسهم أو لغتهم أو دينهم".

وكانت إتفاقية مناهضة التحيز في مجال التعليم المعتمدة من قبل منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة unesco قد عرّفت التمييز في مجال التعليم، وهذا بمقتضى المادة الأولى التي جاء فيها ما يلي: "تعني كلمة التمييز أي ميز أو استبعاد أو قصر أو تفضيل على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي السياسي أو غير السياسي، أو الأصل الوطني أو الإجتماعي، أو الحالة الإقتصادية

1- انظر المادة 2/5 من الإعلان.

2- انظر المادتين: 3 و 4 من الإعلان .

3- محمد خليل موسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 312.

4- نائل جرجس، المرجع السابق، ص 110.

أوالمولد. ويقصد منه أو ينجر عنه إلغاء المساواة في المعاملة في مجال التعليم أوالإخلال بها، وخاصة ما يلي:

أ - حرمان أي شخص أو جماعة من الأشخاص من الإلتحاق بأي نوع من أنواع التعليم في أي مرحلة.

ب- قصر فرص أي شخص أو جماعة من الأشخاص على نوع من التعليم أدنى مستوى من سائر الأنواع.

ج- إنشاء أو إبقاء نظم أو مؤسسات تعليمية منفصلة لأشخاص معينين أولجماعات معينة من الأشخاص غير تلك التي تجيزها المادة 2 من الإتفاقية.

د- فرض أوضاع لا تتفق و كرامة الإنسان على أي شخص أو جماعة من الأشخاص.

نستخلص أن المادة قد منعت أن يكون الدين سببا في المنع من الإلتحاق بالتعليم، أو أن يؤدي إلى حرمان فرد أو جماعة ما من الإلتحاق بالتعليم اللائق، أو أن يكون سببا لإنشاء مؤسسات تعليمية منفصلة لأشخاص معينين غير تلك المسموح بها بموجب المادة 2، فهذه المادة تجيز إنشاء مؤسسات تربوية منفصلة تتفق ورغبات آباء التلاميذ شريطة أن يكون الإشتراك والإلتحاق بهذه المؤسسات اختياريا، وأن يكون التعليم الذي تقدمه يتفق مع المستويات التي تقررها السلطات المختصة في الدولة.

هذا وتشير لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أن حظر التمييز المكرس في الصكوك الدولية لا يخضع للتنفيذ التدريجي ولا لتوافر المواد، بل ينطبق كليا وفورا على كل جوانب التعليم، ويشمل كل أسس التمييز المحظورة دوليا. فعلى الدول الإلتزام بأن تتخذ خطوات نحو التنفيذ الكامل لنص المادة 13، وهذه الخطوات يجب أن تكون مدروسة، وملموسة، وهادفة إلى الأعمال الكاملة للحق في التعليم، بل عليها التحرك بسرعة وفعالية بقدر الإمكان نحو إنفاذ المادة<sup>1</sup>.

كما تؤكد اللجنة أن مبدأ عدم التمييز يمتد إلى جميع الأشخاص في سن الإلتحاق بالمدرسة المقيمين في أراضي الدولة الطرف، كما أنه يقع لزاما على هذه الأخيرة مراقبة التعليم عن كثب حتى تكشف أي تمييز بحق الواقع وتتخذ التدابير لتصحيحه. وأوضحت اللجنة في نفس القرار أن انتهاك الحق في المساواة يشمل على سبيل المثال سنّ أو عدم إلغاء تشريع فيه تحيز ضد أفراد أو مجموعات في مجال التعليم على أي أساس من الأسس المحظورة دوليا، وعدم اتخاذ تدابير (مدروسة، ملموسة وهادفة) إلى التنفيذ التدريجي للتعليم الثانوي والعالي والتربية الأساسية ومنع المؤسسات التعليمية الخاصة، وعدم ضمان تقيد المؤسسات التعليمية الخاصة بالمعايير الدنيا وفقا للمادة 13<sup>2</sup>.

1- لجنة حقوق الإنسان، (مسألة إعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في جميع البلدان، ودراسة المشاكل الخاصة التي تواجهها البلدان النامية في جهودها الرامية إلى إقرار هذه الحقوق)، الأمم المتحدة، القرار 9/2000 وثيقة الأمم المتحدة E/2000/23، اعتمد بدون تصويت، في الجلسة 52 المؤرخة في 17 نيسان ابريل 2000.

2- اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التعليق العام رقم 13، الحق في التعليم (المادة 13)، الدورة الحادية والعشرون، (1999). الموقع الرسمي للأمم المتحدة، تاريخ الإطلاع: 2020/06/18، الساعة: 16:35.

من كل ما سبق نتوصل إلى نتيجة هامة مفادها، أنه لا توجد نصوص قانونية أفردت للأقلية الدينية بحقها في التعليم وإنما مجموع نصوص متناثرة عامة تستفيد منها الأقليات الدينية لكونها تناولت عدم التمييز بسبب الدين في مجال التعليم، فالصكوك الدولية تجمع كلها على ضرورة تكافؤ الفرص بين جميع الأفراد مع فرض التزامات على عاتق الدول محل إنفاذ هذا الحق تحت طائلة المسؤولية الدولية.

وتتفق الشريعة الإسلامية مع القانون الدولي في أحقية التعليم بالنسبة للأفراد، فقد اعتنى الشارع الحكيم بالعلم منذ أول بداية للوحي، فأول ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو في غار حراء، قوله عز وجل: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"<sup>1</sup>، وقوله تعالى: "وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا"<sup>2</sup>.

لكن هل ساوت الشريعة الإسلامية في هذا الحق بين المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة؟ وهل منحت للأقلية الدينية الموجودة على رقعة الدولة الإسلامية حقها في أن تعلم أبناءها تعاليم دينها وإنشاء مدارس خاصة بهم، أم أن هذا الحق بقي مقصوراً على مواطنيها من المسلمين؟

تمتع أهل الذمة في الدولة الإسلامية بحرية التعليم والتعلم، كما كان لهم الحق في تعليم أولادهم وفق ديانتهم وإنشاء المدارس الخاصة بهم، فأهل الذمة كان لهم طوال عهود

1- سورة العلق، الآية 1.

2- سورة النساء، الآية 113.



الدولة الإسلامية حرية التعلم، ومما يدل على ذلك أن المسلمين بعد فتح خيبر وانتصارهم على اليهود جمعوا الغنائم وكان فيها نسخ من التوراة فأمر النبي صل الله عليه وسلم بردها إلى اليهود<sup>1</sup>.

وعلى هذا فإنه يتأكد لهم الحق في التعلم وفق ما يريدون، فلا يكرهون على نيل التعليم الديني الإسلامي، بل لهم أن ينظموا أمر تعليمهم الديني في المعاهد الخاصة بهم، ولا يجوز لولاة الأمر في دار الإسلام حجب هذا الحق العام دونهم قياساً على ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم مع يهود خيبر حيث رد إليهم كتبهم ولم يحرمهم منها لأن التعليم من الحقوق اللازمة للإنسان التي لا يمكنه الإستغناء عنها<sup>2</sup>.

لقد حرص الإسلام على إذاعة العلم بين أفراد المجتمع ونشره بين سائر طبقاته، واتخذ في ذلك خطوات جادة منها إلزام الوالدين بتعليم الأولاد وحثهم على الإهتمام بذلك، وجعل التعليم حقاً للأولاد على الآباء. ومما يؤكد ذلك، قوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِمَا يَصْنَعُ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَيَاتَانِ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ"<sup>3</sup>. كما جعلت الشريعة الإسلامية التعليم فريضة على كل مسلم.

1- فهد محمد علي المسعود، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية وحمايتها الجزائية وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير في التشريع الإنساني الإسلامي، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، 2003، ص95.

2- رشاد حسن خليل، المرجع السابق، ص27.

3 - رواه أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث رقم 3641.

وإذا كان الإسلام شجع أتباعه على التعلم، فإنه لم يمنع غير المسلمين من حقهم في التعليم، ولأن التعليم لم يكن نظامياً في بداية نشأة الدولة الإسلامية فإنه لم توجد قواعد أو قوانين تضبط وتبيّن أنواع التعليم، ومن له الحق في تلقي العلوم.

قال الماوردي في الحاوي الكبير: "وأما تعليم أهل الذمة القرآن فيجوز إذا رجي به إسلامهم، ولا يجوز إذا خيف به الإستهزاء به. وهكذا القول في تعلم الفقه والكلام وأخبار الرسول إن رجي به إسلامهم لم يمنعوا منه. وإن خيف اعتراضهم وجرحهم فيه منعوا منه، ولا يمنعون من تعليم الشعر والنحو. ومنعهم بعض الفقهاء من تعلمه لأنه في استقامة ألسنتهم به تطاول على من قصر فيه من المسلمين"<sup>1</sup>.

قال الدكتور راغب السرجاني: "وجد أهل الذمة من مصلحتهم تعلم اللغة العربية، وكان تسامح المسلمين مع أهل الذمة سبباً في إقبالهم على تعلم لغتهم، والعمل بالنظم العربية حتى أصبحت اللغة العربية بمرور الوقت لغة معظم المسيحيين، أما مجوس العراق وفارس فكانوا يتحدثون باللغة الفهلوية"<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني : حق الأولياء في اختيار مدارس لأبنائهم وتعليم دينهم

تؤكد الفقرة الثالثة من نص المادة 3/13 المذكورة أعلاه، على أن "تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في اختيار مدارس

1- أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الامام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2017، ص330.

2- راغب السرجاني، أهل الذمة في الخلافة الأموية، مقال منشور بالموقع الإلكتروني: قصة الإسلام، <https://www.islamstory.com>، تاريخ الإطلاع: 2020/06/18، على الساعة 17:08.

لأولادهم غير المدارس الحكومية، شريطة تقييد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة، ويتأمين تربية أولئك الأولاد دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة".

إن هذا الحق الممنوح للأولياء أو الأوصياء في اختيار مدارس أبنائهم سجلته أيضا إتفاقية مناهضة التمييز في مجال التعليم التي اعتمدها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة عام 1960، حيث تعترف الإتفاقية بحق الآباء في اختيار المؤسسات التعليمية التي يلحقون بها أبنائهم اختيارا حرا "وبضمان التعليم الديني والخلقى لأطفالهم بما يتفق مع قناعاتهم الخاصة".

وفي معرض تعليقها على نص المادة 13 اعتبرت لجنة الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية أن المادة 13/ف3 تتألف من عنصرين<sup>1</sup>:

فالعنصر الأول هو أن تتعهد الدول الأطراف باحترام حرية الآباء والأوصياء في تأمين تربية أولادهم دينيا وخلقيا وفقا لقناعاتهم الخاصة. وترى اللجنة أن هذا العنصر يسمح للمدارس العامة بتعليم مواضيع مثل التاريخ العام للدين والأخلاق إذا قدم بطريقة موضوعية وغير متحيزة، وباحترام حرية الرأي والضمير والتعبير. وتلاحظ أن التعليم الذي يحوي تعليما لدين أو معتقد معين أمر لا يتسق مع المادة 13/ف3 ما لم ينص على إعفاءات أو بدائل غير تمييزية يمكن أن تلائم الآباء والأوصياء.

1- أنظر تعليق لجنة الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية رقم 13 بخصوص المادة 13 من العهد الدولي، وثيقة الأمم المتحدة رقم HRI/GEN/1/Rev.9 (Vol. I) ، ص 68.

أما العنصر الثاني في المادة 13/ف3 فهو حرية الآباء والأوصياء في اختيار مدارس أخرى غير المدارس العامة لأطفالهم شريطة أن تلتزم هذه المدارس بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرها الدولة. وينبغي فهم هذا مع الحكم التكميلي أي المادة 13/ف4 التي تؤكد على حرية الأفراد والهيئات في إنشاء وإدارة المؤسسات التعليمية، وتمتد هذه الحرية كذلك إلى (الهيئات) أي الأشخاص الاعتبارية، وتشمل الحق في إنشاء وإدارة كل أنواع المؤسسات التعليمية بما فيها دور الحضانة، والجامعات ومؤسسات تعليم الكبار.

### المبحث الثاني: الحقوق الثقافية

تعد الحقوق الثقافية من الحقوق التي تحظى بأقل قدر من الفهم والتبلور من بين جميع الحقوق التي يكفلها القانون الدولي لحقوق الإنسان، ويرجع هذا التناقض الظاهري إلى تعقد هذا المجال، وإلى أن الإهتمام لم يوجه إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إجمالاً إلا منذ فترة قصيرة.

ومن بين مصادر هذا التعقد، طرق فهم الثقافة التي تتضمن التعاريف المتداولة لها إشكالات عديدة منها:

- الإلمام بالفنون الجميلة والإنتاجيات وتذوقها، وبالجوانب الأساسية للعلم في مقابل المهارات المهنية والتقنية.

- وجود نمط متكامل من السلوك الإنساني يتضمن الفكر والكلام والفعل والمصنوعات اليدوية، ويعتمد على قدرة الإنسان على التعلم ونقل المعرفة للأجيال التالية.

- المعتقدات والصبغ الإجتماعية المعتادة، والخصائص المادية للجماعات العرقية أو الدينية أو الإجتماعية<sup>1</sup>.

إن الأوجه المختلفة لفهم مدلول الثقافة إنعكس على الحقوق الثقافية المتضمنة في النصوص القانونية ذات الصلة في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، و هذا ما حتم البحث في جزئيتين مهمتين: إشكالية تحديد مفهوم الثقافة (المطلب الأول)، وانعكاس عدم حصر مفهوم الثقافة على مضمون الحقوق الثقافية للأفراد المنتمين إلى أقليات دينية (المطلب الثاني).

#### المطلب الأول: إشكالية تحديد مفهوم الثقافة

يحظى اليوم مفهوم الثقافة الذي يحيل إلى أنماط الحياة والفكر بقبول واسع، لكن هذا لا يعني أنه هناك اتفاقاً على هذا المصطلح، بل هناك تباين في تحديد مفهوم الثقافة. فقد كانت هناك تعاريف مختلفة على مستوى الفقه الدولي (الفرع الأول) وأخرى على مستوى الفقه الإسلامي (الفرع الثاني).

#### الفرع الأول: مفهوم الثقافة في الفقه الدولي

ويعد عالم الأنثروبولوجيا "إدوارد يارتات تايلور"<sup>2</sup> أول من منح تعريفاً حظي بقبول واسع، لحد الساعة، أين اعتبر أن الثقافة هي: "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة

1- أن بلايرج، الحقوق الثقافية، مقال منشور في الموقع:

Hrlibrary.umn.edu/arab/M17-pdf أطلع عليه بتاريخ 2017/04/29.

2- السيد إدوارد بيرنت تايلور (1832 - 1917) هو أنثروبولوجيا إنجليزي ومؤسس لعلم الأنثروبولوجيا الثقافية، ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجية وتطور الإهتمام بذلك العلم. كان أستاذاً=

والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات، وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع".

فهذا التعريف على بساطته فإنه يعبر من خلاله على أن الثقافة تعبير عن حياة الإنسان الاجتماعية، وتتميز ببعدها الجماعي، والثقافة أخيراً مكتسبة ولا تأتي إزناً من الوراثة البيولوجية<sup>1</sup>.

إن هذا التعريف الأنثروبولوجي إنعكس فيما يبدو على الصكوك الدولية، حيث تبنت لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هذا التعريف عندما قالت في تعليق لها أن الثقافة مفهوم واسع يتضمن جميع مظاهر الوجود البشري، وهي تشمل جملة أمور كطريقة الحياة، واللغة والأدب الشفهي والكتابي، والموسيقى والغناء والاتصال غير اللفظي والدين أو المعتقدات، والشعائر والطقوس والرياضة والألعاب وأساليب الإنتاج، والتكنولوجيا، والبيئات الطبيعية والإصطناعية، والغذاء والملبس، والمأوى والفنون والعادات والتقاليد، التي يعبر من خلالها الأفراد والجماعات والمجتمعات المحلية عن امتنانهم والمعنى الذي يعطونه لوجودهم، ويكونون رؤية للعالم مما يعكس صراعاتهم مع القوى الخارجية التي تؤثر في حياتهم<sup>2</sup>.

=للأنثروبولوجية بجامعة أكسفورد (1909 - 1896) أهم كتبه "الثقافة البدائية"، الموقع: <https://ar.wikipedia.org> تاريخ الإطلاع: 2020/06/18، الساعة: 18:01.

1- دونيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، ط1، مركز الوحدة العربية، بيروت 2007، ص 32.

2- تعليق لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية رقم 21، تحت عنوان "حق كل فرد في أن يشارك في الحياة الثقافية"، الدورة 43 من 02 إلى 20/09/2009. وثيقة الأمم المتحدة E/C.12/GC/21، ص 4.

وتضيف اللجنة أيضا أن تعبير الحياة الثقافية الموجود في النصوص فيه إشارة إلى الثقافة باعتبارها عملية حية، تاريخية وديناميكية متطورة ذات ماض وحاضر ومستقبل.

ولم يحد واضعو الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي عن هذا المنحى، فقد تم قياس المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة بتعريفها بأنها: "مجملة السمات المميزة الروحية والمادية، وعلى أنها تشمل إلى جانب الفنون والآداب، طرائق الحياة وأساليب العيش معا، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات"<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: مفهوم الثقافة في الفقه الإسلامي

أما العرب والمسلمون القدامى فلم يقدموا تعريفا للثقافة، وقد يرجع السبب في ذلك، إلى أن هذه الكلمة لم تكن شائعة الإستعمال في تراثهم الأدبي، فلم نجدهم ينعنون العلماء أو الباحثين بها، كما أنهم لم يتناولوها بدراسة مستقلة أو مميزة، وعلى هذا جاء تعريف الثقافة بالمعنى الإصطلاحي تعريفا حديثا، وتعددت تعاريفها، إلا أنها اتفقت في مضمونها غالبا<sup>2</sup>، وإن تنوعت الصياغة. وأشهر تعاريفها هو التعريف الذي قدمه مالك بن نبي عندما عبر عنها بقوله: "الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الإجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"<sup>3</sup>.

1- إعلان اليونسكو بشأن التنوع الثقافي الصادر سنة 1998، الفقرة 5 من الديباجة.

2- جميلة بن عيادة الشمري، مفهوم الثقافة في الفكر العربي، والفكر الغربي، منشورات شبكة الألوكة متوفر على الموقع: [www.alukah.net](http://www.alukah.net)، ص 7، أطلع عليه بتاريخ: 2020/05/29، الساعة: 14:02.

3- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000، ص 19 وما يليها.

أما في نظر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ISESCO ، فالثقافة هي: الوعاء الحضاري الذي يحفظ للأمة وحدتها، ويضمن تماسكها، ويكسبها السمات الفكرية المميزة، فهي رمز هويتها، وركيزة وجودها، وهي جماع فكرها، وخلاصة إبداعاتها، ومستودع عبقريتها، وهي مصدر قوتها، ومنبع تميزها بين الأمم".

نلاحظ من خلال التعريف أنه قد أخذ بالمفهوم الواسع والشامل لمختلف جوانب الثقافة، الذي أخذت به اليونيسكو في مؤتمر المكسيك سنة 1982<sup>1</sup>.

لقد تم التعبير عن مصطلح الثقافة بالحضارة، لكن هذه الأخيرة تختلف عن الثقافة، فالحضارة اصطلاحاً معنى يرتبط بالوسائل المادية كالمخترعات والإبتكارات، أو بمعنى آخر سمات الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي أي لا توجد إلا في الحضرة<sup>2</sup>.

وإذن، في اعتقاد واضعي التعريف، الثقافة تشمل كل تطور وتقدم تكنولوجي أو علمي، أو فني أو أدبي مصقول بالصبغة العربية والإسلامية، أي أن تكون مشكلات الحضارة في إطار المحافظة على الموروث العربي والإسلامي، من تقاليد وعادات وهوية، على اعتبار أن هذه الثقافة تعبر عن الأمة العربية والإسلامية بإعتبارها أمة أصيلة ومتميزة بين الأمم الأخرى. ولهذا الغرض تم تعريف المعرفة من قبل منظمة الإيسيسكو بقولها أنها: "كل معلوم خضع للوحي أو الحس أو التربية"<sup>3</sup>، ونستنتج بالتالي أن تعريف

1- أنظر: العلالى الصادق، العلاقات الثقافية الدولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص 61.  
2- بوبكر خلف، حق تقرير المصير الثقافي في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر، أطروحة دكتوراه في القانون الدولي والعلاقات الدولية، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة بن يوسف بن خدة، تيزي وزو، 2009-2010، ص 56.  
3- العلالى الصادق، المرجع السابق، ص 61.



المنظمة لم يخرج عن التعريف العام الموضوع من قبل اليونسكو، لكن نلمس أن هناك رغبة من خلال التعريف أن لا يخرج مفهوم الثقافة عن الخصوصية الإسلامية التي صبغها بها الدين الإسلامي.

### المطلب الثاني: انعكاس عدم تحديد مفهوم الثقافة على الحقوق الثقافية للأقليات الدينية

غالبا ما يقال إن الحقوق الثقافية تظل مختلفة مقارنة بحقوق الإنسان الأخرى ولقد أدت قلة الإهتمام بها في بعض الأحيان إلى النظر إليها على أنها حقوق أقل أولوية، بيد أنها تشكل على النحو الذي أكده مجلس حقوق الإنسان في القرار 23/10 جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان التي هي حقوق عالمية غير قابلة للتجزئة ومتراصة و متشابكة<sup>1</sup>.

كما أن الدوائر الأكاديمية والقضائية والسياسية في جميع أنحاء العالم تشير عادة إلى أن الحقوق الثقافية ليست متطورة على نحو جيد في القانون الدولي لحقوق الإنسان مقارنة بالحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتزداد الحالة تعقيدا بتفرق الأحكام المتعلقة بالحقوق الثقافية في طائفة متنوعة من الصكوك الدولية<sup>2</sup>.

1- تقرير الخبيرة المستقلة في مجال الحقوق الثقافية، فريدة شهيد، مقدم عملا بقرار مجلس حقوق الإنسان 23/10 الدورة 14، بتاريخ 2010/04/22، وثيقة الأمم المتحدة A/HRC/14/36، ص 03.

2- تقرير اليونسكو العالمي لسنة 2013، تحت عنوان الاستثمار في التنوع الثقافي و الحوار بين الأديان، ص 228. منشور في الموقع: <https://books.google.dz>، اطلع عليه بتاريخ 2019/09/10، الساعة: 15:28.

وتوجد عدد من الأسباب التي تجعل الحقوق الثقافية أقل تطورا من حقوق الإنسان الأخرى، من ذلك أن مصطلح الثقافة هو مصطلح مراوغ، وتصعب ترجمته إلى معايير لحقوق الإنسان.

### الفرع الأول: المفهوم الواسع للثقافة في ظل التنوع الثقافي

تعكس المواثيق الدولية فهما عاما للحقوق الثقافية، وتعد الإشارات الواردة في نصوصها لهذه الحقوق محدودة جدا مقارنة بالمفهوم الواسع الذي تتمتع به الثقافة، فالمادة 27 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنص على ما يلي: "لكل شخص حق في حماية مصالحه المعنوية والمادية المترتبة على أي إنتاج علمي أو أدبي أو فني من صنعه".

ولا تقدم أيضا المادة 15 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أي إضافة أو جديد في هذا الشأن، بل جاءت على نفس النسق تماما مع المادة 27، حيث نصت المادة 15 على ما يلي: "تقر الدول الأطراف في هذا العهد بأن من حق كل فرد<sup>1</sup>:

- أن يشارك في الحياة الثقافية.

- أن يتمتع بفوائد التقدم العلمي وبتطبيقاته.

1- توجد أحكام مماثلة في الصكوك الإقليمية، مثل المادة 02 من الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان و22 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان و الشعوب، والمادتان 14 و 22 من ميثاق الإتحاد الأوربي.

- أن يستفيد من حماية المصالح المعنوية والمادية الناجمة عن أي أثر علمي أوفني أو أدبي من صنعه.

بينما تفسر الثقافة تفسيراً ضيقاً، تشمل الحقوق الثقافية، حماية أشكال الإبداع الثقافي، مثل الأعمال الفنية، والأدب والآثار، وكذلك الوصول إلى المتاحف والمسارح والمكتبات... إلخ، وإذا كانت الثقافة تفهم على أنها عملية الإبداع الفني والعلمي، فإن الحقوق الثقافية تشمل الحق في حرية التعبير، وكذلك منتجي المنتجات الثقافية، بما في ذلك حق الطبع<sup>1</sup>.

إن هناك عدداً من العوامل الأخرى ساعدت على عدم وضوح الحقوق الثقافية ومنها عدم سيادة ثقافة معينة، أو تقاليد لمنطقة ما في العالم على الأخرى<sup>2</sup>، ففي اليابان تمتد إلى فن ترتيب الأزهار وطقوس الشاي، وفي بولندا المرطبات وفي تنزانيا الرسم على الجلد والوشم<sup>3</sup>، فحقوق الإنسان لا تتمثل أو تتوجه باتجاه ثقافة واحدة، وتستثني الآخرين، وذلك يعني أن الثقافة تحمل أبعاداً مختلفة كالإنسانية والعالمية والقيمية والخصوصية. وما يؤكد كل ما سبق بيانه هو أن تحديد الحقوق الثقافية الذي دأبت عليه منظمة اليونسكو في صياغتها، استغرق أكثر من ثلاثين سنة، حيث بدأت هذه المنظمة على دراسة هذه الحقوق و تعريفها منذ سنة 1968، ولم تتوصل إلى وضع صياغتها شبه النهائية إلا سنة 1998 حيث أصدرت مشروع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الثقافية الذي تبين لاحقاً أنه بحاجة إلى نصوص إضافية مكملة، تغطي مسألة التنوع التي ظهرت على شكل

1- تقرير اليونسكو العالمي لسنة 2013، المرجع نفسه، ص 229.

2- خالد الشرفاوي السموني، الحقوق الثقافية والتنوع الثقافي في ظل المعايير الدولية لحقوق الإنسان، مقال منشور في الموقع: [www.hespress.com](http://www.hespress.com)، تاريخ التصفح 2017/05/04. الساعة: 13:05.

3- بويكر خلف، المرجع السابق، ص 54.

ملحق أصدرته اليونسكو في عام 2001 تحت عنوان الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: السند القانوني للحقوق الثقافية

تقول كريمة بنون الخبيرة المستقلة للحقوق الثقافية: "يمكن العثور على السند القانوني للحقوق الثقافية في العديد من الصكوك الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، ومن ضمن الإشارات الصريحة إليها تلك الحقوق التي تشير بشكل صريح إلى الثقافة، ومن الإشارات الضمنية، حقوق يمكن أن تشكل سنداً قانونياً قوياً لحماية الحقوق الثقافية، رغم عدم إشارتها إلى الثقافة إشارة صريحة، فلا توجد أسس قانونية عامة للحقوق الثقافية في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولا سيما المواد 13-15 فحسب، وإنما في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وخاصة في أحكامه المتعلقة بحماية الحق في الخصوصية وحرية الفكر والوجدان والدين وحرية الرأي والتعبير، وحرية تكوين الجمعيات، وهي حقوق أساسية لضمان الأعمال التامة للحقوق الثقافية، والواقع أن الحقوق الثقافية تتجاوز التلاقي بين الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وهي لذلك السبب تشكل مؤشرات هامة على ترابط الحقوق وعدم قابليتها للتجزئة"<sup>2</sup>.

وتحظر الفقرة 02 من المادة 02 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أي تمييز في ممارسة حق كل فرد في أن يشارك في الحياة الثقافية بسبب الدين

1- خالد الشراوي السموني، المرجع السابق.

2- أنظر تقرير المقررة الخاصة في مجال الحقوق الثقافية كريمة بنون، A/HRC/31/59، بتاريخ 2017/02/03، ص10.

حيث جاء في المادة: "تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد بريئة من أي تمييز بسبب الدين...".

فلا يجوز أن يستعمل الدين كسبب لحرمان الشخص من الإلتزام إلى مجتمع ثقافي معين أو ألا ينتمي إليه، أو أن يمارس أو أن لا يمارس نشاطا ثقافيا بعينه، ولا يجوز أيضا حرمان أي شخص من الممارسات والسلع والخدمات لهذا السبب أيضا.

إن المادة 1/16 من العهد تتضمن حق الأشخاص المنتمين إلى أقليات في المشاركة في الحياة الثقافية للمجتمع، وفي صوت ثقافتهم وتعزيزها وتمييزها، وسيتبع ذلك التزام الدول الأطراف بالإعتراف بثقافة الأقليات واحترامها وحمايتها باعتبارها عنصرا أساسيا في هوية الدول ذاتها، وبالتالي فإن للأقليات الحق في تنوعها الثقافي وتقاليدها وعاداتها ودينها وأشكال التعليم الخاصة بها ولغاتها ووسائل الإتصال الخاصة بها (الصحافة، الإذاعة، التلفزيون، الأنترنت)، بل إن دول طرف في العهد ينبغي أن تركز على إدماج أفراد الأقليات وعدم التمييز ضدهم بغية الحفاظ على الطابع المميز لثقافات الأقليات<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: الحقوق الثقافية للأقليات بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية

لقد تناولت الدول في بداية الأمر مسألة الحقوق الثقافية باعتبارها حقوقا فردية أساسا، لأن الأحكام الواردة في الصكوك الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان معرفة من حيث الفرد في المقام الأول بإستثناء الحق في تقرير المصير الذي يمثل حق لجميع الشعوب،

1- التعليق العام رقم 21 للجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ص11.

وقد كان القلق يساور الدول بشأن منح جماعات ككل حقوقا ثقافية خشية أن يهدد هذا النهج الجماعي إستقرار مجتمعاتها، ولكن على الرغم من ذلك لم يكن البعد الجماعي للثقافة موضوع تجاهل تام، ويدل على هذا تطور حقوق الأقليات والشعوب الأصلية<sup>1</sup>. فالإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية لسنة 1992 يتضمن حقوقا ثقافية محددة لأفراد الأقليات بوصفهم جماعة متميزة داخل المجتمع.

وقد أوضحت لجنة الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية في تعليقها العام رقم 21 أن تعبير "كل فرد" الوارد في نص المادة قد يشير إلى فرد أو جماعة، وهذا يعني أنه يجوز للفرد أن يمارس الحقوق الثقافية بإعتباره فردا أو بالإشتراك مع الآخرين<sup>2</sup>.

وخلصت إزاء كل هذه المفاهيم المقررة الخاصة بالحقوق الثقافية أن هناك ثلاثة عناصر رئيسية مترابطة لحق الفرد في أن يشارك في الحياة الثقافية، أو أن يكون جهة فاعلة فيها، وهي المشاركة في الحياة الثقافية، والإستفادة منها، والمساهمة فيها، ويشمل هذا الحق أيضا في عدم المشاركة في الحياة الثقافية<sup>3</sup>.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الحق في التعليم المنصوص عليه في عدد من الصكوك الدولية ولا سيما المادتين 13 و 14 من العهد الدولي للحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، والمادتين 28-29 من اتفاقية حقوق الطفل اعتبر هو الآخر حقا من الحقوق الثقافية، وقد أكد الإعلان العالمي حول التربية للجميع على أن الناس يكُونون

1- تقرير اليونسكو العالمي لسنة 2013، المرجع السابق، ص 229.

2- أنظر تعليق لجنة الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية رقم 21، ص 04.

3- تقرير الخبيرة المستقلة في مجال الحقوق الثقافية، فريدة شهيد، المرجع السابق، ص 9.

رؤية خاصة بهم للعالم، ولكن هذه الرؤية تتطور باستمرار، ويطورون قدراتهم من خلال عملية تعليم على مدى الحياة، وأن التعليم سمح بالإستفادة من المعرفة والقيم والتراث الثقافي<sup>1</sup>.

---

1- تقرير الخبرة المستقلة فريدة شهيد، المرجع السابق، ص 9-10.

الباب الثاني

الحقوق الجماعية

للأقليات الدينية



إن الحقوق الجماعية للأقليات<sup>1</sup>، هي تلك الحقوق التي تتمتع بها بوصفها كيانات جماعية لها من الخصائص الذاتية ما يميزها عن غيرها من الجماعات الأخرى، حيث أن تلك الأقلية يمكن لها البقاء والإستقرار، والحفاظ على ما لها من خصائص ومميزات؛ فحرمان الأقلية من هذه الحقوق يؤدي إلى تمزقها ومن ثمّ نوبانها في الأغلبية السكانية التي تعيش معها<sup>2</sup>.

وغالبا ما يكون التمييز سببا أصليا لتوترات الهوية، التي تتحول إلى أزمات، أوحى تؤدي إلى نشوب نزاعات، وتشريد قسري؛ وفي أسوأ الحالات: الإبادة الجماعية على وجه الخصوص. ففهم التمييز كعامل خطير لهذه الأعمال الإجرامية يمكّن من تحويل التدابير الوقائية القصيرة إلى متوسطة وطويلة الأجل<sup>3</sup>.

أقرت مجموع الصكوك الدولية عدداً من الحقوق غير التقليدية لمصلحة الأقليات، وهي حقوق تعرف بأنها حقوق جماعات "Droits des collectivités" لأنها تثبت للأقلية بصفقتها هذه، وليست مقررة لمصلحة الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات بصفقتهم الفردية، ويتمثل الهدف الأساسي من وراء الإعتراف بهذه الطائفة من الحقوق في

1- تركز الحقوق الجماعية للأقليات على أربعة شروط هي: حماية وجودها وعدم استبعادها، وعدم التمييز ضدها، وعدم استبعادها، أنظر: تعليق رئيس الفريق العامل المعني بالأقليات التابع للجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان، على إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، "أسبيورن إيدي"، متوفر على موقع الأمم المتحدة:

[www.un.org/ar/events/indigenousanday/assets/pdf//GuideMinoritiesar.pdf](http://www.un.org/ar/events/indigenousanday/assets/pdf//GuideMinoritiesar.pdf)

اطلع عليه بتاريخ: 2017/05/13 على الساعة 10:05.

2- محمد خالد برع، المرجع السابق، ص 86.

3- Note d'orientation du Secrétaire général sur La discrimination raciale et la protection des minorités, Nations Unies, Mai 2015, p 14.

المحافظة على سلامة الأقلية ذاتها، وعلى حقها في الوجود متميزة عن بقية الأفراد (الفصل الأول). أضيف إلى ذلك فإن إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية أضاف إلى الأقليات حقوقا جديدة، صراحة كالحق في التنمية وضمنا كالحق في تقرير المصير (الفصل الثاني).

### الفصل الأول: الحق في الوجود

إن المقصود بالحق في الوجود هو حق الأقلية الدينية في البقاء في المجتمع كجماعة متميزة وذات هوية مختلفة عن هوية باقي أفراد المجتمع، وعدم ممارسة أي أعمال تهدف إلى إبادة القضاء عليها<sup>1</sup>.

سواء كانت هذه الإبادة مادية، ونعني بذلك ممارسة أفعال تؤدي إلى اقتراف جرائم إبادة جماعية أو ترحيل قسري ضد هذه الجماعة، مما يؤدي إلى إبادة جزئيا أو كليا، أو أن تكون هناك إبادة معنوية عن طريق ما يسمى بالإبادة الثقافية.

وعليه، الحق في الوجود يتضمن معنيين: الحق في الوجود المادي والحق في الوجود المعنوي، فينصرف المعنى الأول إلى ضرورة مناهضة الجرائم الواقعة على الأقليات الدينية والتي تؤدي إلى إبادة (المبحث الأول)، أما الوجود المعنوي فيشمل الحق في الحفاظ على الهوية الثقافية للأقلية الدينية (المبحث الثاني).

1 - محمد خالد برع، المرجع السابق، ص 96.

## المبحث الأول: مناهضة الجرائم الواقعة على الأقليات الدينية

تضمنت الصكوك الدولية المتعلقة بحماية الأقليات إشارة صريحة إلى حق الأقليات في الوجود المادي، وهذا الحق يكافئ ويمثل ذلك المعترف به بمقتضى اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لعام 1948، (المطلب الأول)، وجريمة التهجير القسري (المطلب الثاني).

## المطلب الأول: جريمة الإبادة الجماعية

تعتبر جرائم الإبادة الجماعية من أخطر وأقدم الجرائم الدولية، وأورد لنا التاريخ العديد من الروايات عن هذه الجرائم، بداية بإبادة الأرمن في الحرب العالمية الأولى، وإبادة اليهود في الحرب العالمية الثانية، وصولاً إلى نهاية القرن العشرين والإبادة التي حدثت في البوسنة والهرسك. ولا زالت الإبادة ترتكب اليوم بأبشع صورها مع الأقليات المسلمة في بورما وغيرها من الدول<sup>1</sup>.

وهذا ما دفع بالمجتمع الدولي ممثلاً في هيئة الأمم المتحدة إلى البحث عن آلية يكون الهدف منها هو الوقاية من هذه الجريمة أولاً، والعقاب عليها ثانياً. وقد توجت جهود المجتمع الدولي بإبرام اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها سنة 1948.

1- تتعرض الأقليات لانتهاك حقوقها زمن السلم وزمن الحرب أيضاً، حيث كثيراً ما تستغل ظروف النزاع المسلح لإبادتها، وهو ما لاحظته الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان، وعبر عنه في مؤتمر ستوكهولم المنعقد في يناير بقوله: "يجب أن نحمي بشكل خاص حقوق الأقليات لأنها تكون في أكثر الأحيان عرضة للإبادة الجماعية"، أنظر:

-Droit des minorités, Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, Nations unies, op.cit, p 07

وعليه سيتم بيان مفهوم الإبادة الجماعية من خلال تعريفها (الفرع الأول)، ثم أركانها (الفرع الثاني)، وأخيرا دور خطاب الكراهية في إبادة الأقليات الدينية (الفرع الثالث).

### الفرع الأول: تعريف الإبادة الجماعية

يرجع الفضل للبولوني "رفائيل ليمكين"<sup>1</sup> في إطلاق مصطلح "Genocide" -أي إبادة الجنس البشري- على هذه الجريمة، وهذا المصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية "Genus" وتعني الجماعة أو الجنس، ومن كلمة "cide" ومعناها القتل، وتعني في مجملها قتل أو إبادة الجماعة<sup>2</sup>.

وهذه العبارة هي ذاتها التي أطلقتها النيابة العامة على المتهمين النازيين في محكمة نورمبرغ في ألمانيا سنة 1945 على ضوء الانتهاكات التي شهدتها الحرب العالمية الثانية، والتي وصلت إلى ما صرح به رئيس الوزراء البريطاني تشرشل في سنة 1941 بقوله: "نحن أمام جريمة لا أجد لها تسمية لها". ففي أثناء تلك المحاكمات استخدم للمرة الأولى مصطلح الإبادة كاتهام موجه للقادة النازيين على المذابح التي ارتكبت بحق العجر واليهود أثناء الحكم النازي<sup>3</sup>.

1- رفائيل ليمكين، هو حقوقي يهودي بولندي، ولد عام 1900م.

2- سويسبي محمد الصغير، (جريمة الإبادة الجماعية، دوافعها وأشكالها)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد السادس، جامعة ورقلة، جانفي 2012، ص 203.

3- لكن ما يلاحظ أنه لم يتم اعتماد جريمة الإبادة من قبل القضاة كجريمة مستقلة يعاقب عليها في ميثاق نورمبرغ، ولكنها وردت في لائحة الإتهام والخطب الإفتتاحية باعتبارها جريمة ضد الإنسانية. أنظر، معمر رتيب عبد الحافظ، حامد سيد محمد حامد، تطور مفهوم جرائم الإبادة في نطاق المحكمة الجنائية الدولية، الطبعة الثانية، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2016، ص 22- 23.

أما على مستوى القانون الدولي، فأول تعريف للإبادة الجماعية كان في التوصية الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في سنة 1946 والتي جاء فيها أن الإبادة الجماعية هي: "إنكار للحق في البقاء لمجموعات بشرية بأكملها نظراً لما تتطوي عليه من مفاجأة للضمير العام ومن إصابة الإنسانية كلها بأضرار بالغة، سواء من الناحية الثقافية أو غيرها من النواحي التي قد تساهم بها هذه المجموعات، فضلاً عن مخالفتها لميثاق ومبادئ الأمم المتحدة"<sup>1</sup>.

وبالرجوع إلى اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها<sup>2</sup>، نجد تظميناً لتعريف الإبادة في نص المادة الثانية، وتتجسد بأي فعل من الأفعال المرتكبة بقصد القضاء الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو لغوية أو دينية، والمتمثلة فيما يلي:

أ- قتل أعضاء الجماعة.

ب- إلحاق أذى جسدي أو روحي خطير بأعضاء من الجماعة.

ج- إخضاع الجماعة عمداً لظروف معينة، يراد تدميرها المادي كلياً أو جزئياً.

د- فرض تدابير تستهدف الحؤول دون إنجاب الأطفال داخل الجماعة.

هـ- نقل أطفال من الجماعة عنوة إلى جماعة أخرى.

1- الجمعية العامة للأمم المتحدة، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/RES/96(1)

2- اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها 1948، أقرت وعرضت للتوقيع والتصديق أو للإنضمام بقرار الجمعية العامة 260 ألف (د-3) المؤرخ في 9 ديسمبر 1948، تاريخ بدء النفاذ: 12 يناير 1951، طبقاً للمادة الثالثة عشرة.

لقد تبني هذا التعريف مشروع القانون المنشئ للمحكمة الجنائية الدولية بيوغسلافيا "ICTY"<sup>1</sup>، حيث نصت المادة 4/ف1 على أنه: "المحكمة سوف يكون لها سلطة محاكمة الأشخاص الذين ارتكبوا إبادة وفقاً للتعريف الوارد بالفقرة الثانية من هذه المادة".

وبالرجوع إلى المادة 4/ف2 نجد أنها عرفت الإبادة وفقاً للتعريف الوارد في المادة الثانية من معاهدة الإبادة الجماعية السالفة الذكر، وقد تم تبني هذا التعريف أيضاً من قبل المحكمة الجنائية الدولية لرواندا "ICTR"<sup>2</sup>.

أما في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية "ICC" فتم نقل التعريف الوارد في المادة 2 من اتفاقية منع الإبادة الجماعية دون أي تغيير يذكر.

وعلاوة على تجريم هذه الأفعال من قبل اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها لسنة 1948 سالفة الذكر، تعرضت بدورها لجنة القانون الدولي في مشروعها المقدم عام 1954 بخصوص الجرائم المخلّة بسلم وأمن البشرية وأمنها إلى هذه

1- تم إنشاء المحكمة الجنائية ليوغسلافيا بموجب قرار مجلس الأمن رقم: 808 في 1993/02/22، وقد تضمن نظامها الأساسي قائمة بالجرائم التي يكون فيها للمحكمة سلطة مقاضاة الأفراد الذين يرتكبون أو يأمران بارتكابها، أنظر:

- Paul TRAVANIER et Laurence BURGORGE-LARSEN, Un siècle de droit international humanitaire (centenaire des conventions de La Haye et cinquanteenaire des conventions de Genève), Bruyant, Bruxelles, p122.

2- تأسست محكمة رواندا بموجب قرار 955 الصادر عن مجلس الأمن في 1994/11/08، وقد جاءت المادة المتعلقة بالمسؤولية الجنائية للأفراد مطابقة لمثيلتها بالنظام الأساسي للمحكمة الجنائية ليوغسلافيا بما يتلاءم مع ظروف رواندا، أنظر:

-George et Rozmary ABI SAAB, Les crimes de guerre dans droit international pénal, A.Pedone, France, 2000, p103.

الجريمة في المادة 18 منها واعتبرتها جريمة دولية<sup>1</sup>.

لقد أرادت بعض الدول الأعضاء لدى الأمم المتحدة توسيع مفهوم الإبادة الجماعية ليشمل الإبادة الفكرية، الثقافية والإقتصادية، لكن تعذر ذلك بسبب عدم اتفاق الدول حول هذا الأمر<sup>2</sup>.

أما على مستوى القضاء الجنائي الدولي فنجد أن نظام روما الأساسي<sup>3</sup> عرّف الإبادة الجماعية في المادة 6 والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية في المادة 7، وجرائم الحرب في المادة 8، وقد وردت في هذه النصوص عدة إشارات إلى الدوافع الدينية لارتكاب الجرائم ضد الأقليات الدينية، مع الإشارة إلى أن نظام روما الأساسي لا يستخدم مصطلح الأقلية، وإنما استخدم مصطلح الجماعة بتصنيفاتها المختلفة القومية والإثنية والعرقية والدينية، حيث جاء في المادة 6 من نظام روما ما يلي: "الإبادة الجماعية: أي فعل من الأفعال ... يرتكب بقصد إهلاك جماعة قومية... أو دينية، بصفتها هذه كليا أو جزئيا".

وفي المادة 07 أن من الجرائم ضد الإنسانية: اضطهاد أية جماعة محددة... لأسباب سياسية...، أو دينية. أما المادة 8 المتعلقة بجرائم الحرب، فقد أشارت إلى الإعتداء على المقدسات الدينية بقولها: "تعمد توجيه هجمات ضد المباني المخصصة للأغراض الدينية"، إذ أن المعروف في نطاق القانون الدولي أن جريمة الإبادة الجماعية قد تحدث زمن السلم، وفي زمن الحرب أيضا.

1- زازة لخضر، أحكام المسؤولية الدولية في ضوء قواعد القانون الدولي العام، د.ط، دار الهدى، الجزائر، 2011، ص 209.

2- سمير داوود سلمان، بحوث جنائية، ط 1، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2015، ص 16.

3- نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، اعتمد في روما بتاريخ 17 جويلية 1998.

وبالرابط بين ما جاء به نظام روما الأساسي، وما جاءت به اتفاقية منع الإبادة الجماعية، يلاحظ قصور الإتفاقية عندما حصرت جريمة الإبادة الجماعية في التدمير الجزئي أو الكلي المادي فقط للجماعة، حيث أغفلت التدمير الثقافي للجماعة وهو لا يقل خطورة عن الإبادة المادية، وهو ما استدركه نظام روما عندما أدرج إبادة المقدسات الدينية، هذا مع التويه أن هذا الأخير قصرها على التدمير الذي يطال هذه المقدسات زمن النزاع المسلح فقط، متأسياً باتفاقيات القانون الدولي الإنساني التي سبق وأن جرّمت هذه الأفعال.

لكن تبقى هناك إشارة وحيدة فقط إلى الإبادة الثقافية، ويظهر ذلك من خلال البند الأخير من المادة 12، والمتعلق بنقل أطفال أو صغار الجماعة قهراً أو عنوة من جماعة إلى جماعة أخرى، فهذا البند فيه إشارة ضمنية إلى التدمير الثقافي. كما يبدو من خلال التصنيفات الواردة في المادة 6 أن هناك إشارة ضمنية لمصطلح الأقلية بدليل أنها ذكرت الأنواع المختلفة للجماعات.

إن أطفال الجماعة يشكلون مستقبلها الثقافي واستمرارها الإجتماعي، وفي نقلهم إلى جماعة أخرى وقف للإستمرار الثقافي، وتعريضها للإنقراض<sup>1</sup>.

مما سبق يستنتج أن الإتفاقية أهملت حرمان أفراد الجماعة من ممارسة الشعائر الدينية، وكذلك تدمير ممتلكاتها الثقافية والدينية، والحرمان من استخدام اللغة، أو حرمان أبنائها من تعلم اللغة الأم وغيرها من الممارسات. وهذه الممارسة موجودة اليوم في

1- علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، (أهم الجرائم الدولية، المحاكم الدولية)، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2001، ص 134.



أصقاع كثيرة من العالم، ولكنه مسكوت عنها رغم كونها تشكل إبادة وتؤدي إلى إفناء معنوي تدريجي لهذه الجماعة.

إن المسلم به أن إبادة الهوية الدينية للجماعة تمثل ركنا أساسيا من أركان جريمة الإبادة الجماعية، ففي التوصية رقم 1/96 الصادرة عن الجمعية العامة<sup>1</sup>، اعتبرت هذه الأخيرة أن الإبادة تمثل إنكارا لحق الجماعات الإنسانية في العيش والوجود، شأنها شأن القتل العمد الذي يتضمن إنكاراً لحق الكائن الإنساني في الحياة.

إن هذه النقطة لها أهمية بالغة خاصة في ظل قصور اتفاقية منع الإبادة الجماعية عن تحديد مفهوم الجماعة (مهما كان نوعها) أو تحديد المعيار المعتمد للقول بأن جماعة ما هي جماعة دينية، عرقية، أو قومية... وهذا الفراغ القانوني يدعو إلى ضرورة اعتماد أساس معين في تحديد نوعية الجماعة، ضرورة حتمية تقع على عاتق القضاء الجنائي الدولي، فالطابع التمييزي في جريمة الإبادة الجماعية له دور هام بالنظر إلى أنه الأساس في تكييف الجريمة في أنها جريمة إبادة أو جريمة ضد الإنسانية.

إن الأساس في تحديد تحقق جريمة الإبادة الجماعية يتمثل كخطوة أولى في تحديد هوية الضحايا أنفسهم، ومن هنا يثور الإشكال حول المعيار المعتمد لتعتبر المحكمة أن الجماعة هي جماعة دينية ومن ثم تم إبادتها لهذا السبب، وليس لسبب آخر؟

ويمكن القول بوجود أسلوبين لتحديد دلالة جماعة من هذه الجماعات، وبالنتيجة تحديد انتماء الأشخاص، فالأسلوب الأول هو اعتماد المعيار الموضوعي المستند إلى

1- التوصية رقم 1/96 الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في 11/12/1946م. متاحة على الموقع الرسمي للأمم المتحدة، [www.un.org](http://www.un.org)، تاريخ الإطلاع: 2017/05/60، الساعة 12:45.

وقائع مادية خارج إرادة الأشخاص، والمعيار الشخصي الذي يعتمد على فكرة التحديد الذاتي أو على فكرة التحديد من خلال الغير.

لقد اعتمدت كل من محكمة رواندا ويوغسلافيا على المعيار الموضوعي في تحديد الجماعة المحمية وتمييز الأفراد المنتمين إليها، إلا أن القصور الذي شاب هذا المعيار دفع المحكمتين إلى الإستعانة شيئاً فشيئاً بالمعيار الشخصي<sup>1</sup>.

حيث صارت تأخذ بالتصورات السائدة في المخيل الإجتماعي لتحديد مفهوم الجماعات المشمولة بنطاق جريمة الإبادة الجماعية، والتي تصلح أن تكون محلاً للجريمة ولم تعد تركز إلى عوامل موضوعية خارج التصورات الذهنية، وإدراك المجتمع الذي توجد الجماعة المعنية في كنفه، فإدراك مرتكب الجريمة صار العنصر الأهم والأكثر حيوية في إقامة المسؤولية الجزائية الفردية<sup>2</sup>.

ما يجدر التنويه له هو أن مصطلح الإبادة الجماعية قد يلتقي بمفهوم التطهير العرقي، حيث قدمت محكمة العدل الدولية إيضاحات بخصوص تفسير نطاق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها وبعض مفاهيمها الرئيسية، وأوضحت أن مصطلح التطهير العرقي يكمن معناه في القانون الدولي ضمن نطاق الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية وجرائم الحرب، في سياق المسؤولية عن الحماية. وذكرت المحكمة أن التطهير العرقي لا يمكن أن يمثل شكل من أشكال الإبادة الجماعية

1- عونية سميرة، جريمة الإبادة الجماعية في الإجتهد القضائي الدولي، مذكرة ماجستير في القانون الدولي الإنساني، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012 - 2013، ص 68.

2- أيمن مصطفى عبد القادر، المرجع السابق، ص 87-88.

إلا إذا اندرج ضمن واحدة من فئات أفعال الإبادة الجماعية<sup>1</sup>.

وعرفت محكمة العدل الدولية التطهير العرقي بأنه: استهداف منطقة متجانسة عرقياً باستعمال القوة أو التهيب لإبعاد أشخاص من طوائف معينة من المنطقة<sup>2</sup>.

وهذا يوحي بأن معنى التطهير العرقي يتخذ صورتين، إما صورة التهجير القسري، أو صورة الإبادة الجماعية، فالعبرة من كلا الفعلين هو إفناء أعضاء الجماعة والقضاء عليها عن طريق إخلاء الأرض من سكانها بفعل الإبادة أو التهجير.

ويعرف "ليمكين" الإبادة الجماعية بقوله<sup>3</sup>: "هي تدمير جماعة إثنية بحيث يكون هذا التدمير أو الإفناء بقتل كل أفراد هذه الجماعة إلى جانب التخطيط المسبق الهادف إلى تدمير المقومات السياسية لحياة الجماعة، وذلك بتفكيك مؤسساتها السياسية والاجتماعية، ثقافتها، لغتها، شعورها الوطني، دينها، وحياتها الإقتصادية".

نلاحظ من خلال التعريف أعلاه أن ليمكين اشترط قتل كل أعضاء الجماعة لتكون بصدد إبادة جماعية، وهذا الأمر مستحيل من الناحية الواقعية، وهذا الشرط تفادته اتفاقية منع الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها كما سيتم تفصيله لاحقاً.

### الفرع الثاني: أركان جريمة الإبادة الجماعية

جريمة الإبادة الجماعية شأنها شأن باقي الجرائم الدولية تقوم على مجموعة من

1- قرار محكمة العدل الدولية بتاريخ 26 فيفري 2007، بشأن قضية تطبيق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (قضية البوسنة والهرسك ضد صربيا والجبل الأسود).

2- قرار محكمة العدل الدولية بتاريخ 26 فيفري 2007، المرجع السابق.

3- إيكاترينا بالابانوفا، الإعلام وحقوق الإنسان، ترجمة: عاصم سيد عبد الفتاح، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، مصر، 2017، ص146.

الأركان، تتمثل فيما يلي:

**أولاً: الركن الشرعي:** ويسمى بالركن القانوني للجريمة، ويراد به إصباح الصفة غير الشرعية على الفعل، ويتحقق ذلك إذا وجد نص في القانون يجرم الفعل ويعاقب المخالف له، حيث أن من المبادئ الأساسية في التشريع الجنائي الحديث أنه لا سبيل إلى تحقيق فكرة الجريمة المستوجبة للعقاب إلا بوجود نص قانوني يجرم ارتكاب الفعل أو التصرف المكون لها بأن يعطيه صفة الجريمة وفقاً لمبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص<sup>1</sup>، وقد تم الوقوف فيما سبق على أن فعل الإبادة الجماعية فعل مجرم، ومعاقب عليه بمقتضى الإتفاقيات الدولية.

**ثانياً: الركن المادي:** يتجسد الركن المادي للجريمة إذا توفرت إحدى الأفعال المنصوص عليها في المادة 2 من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية وهي كالاتي<sup>2</sup>:

**1- قتل أفراد أو أعضاء الجماعة:** ويقصد به ضرورة وقوع القتل الجماعي، وإذا كان لا يشترط أن يصل عدد القتلى إلى عدد معين، فالمهم أن يقع القتل على جماعة بعينها.

ولا تقع الجريمة إذا وقع القتل على عضو واحد فقط من أعضاء الجماعة مهما كان مركزه فيها، في حين تقع الجريمة سواء وقع القتل على جميع أعضاء الجماعة

1- وهناك فرق بين القانون الجنائي الدولي والقوانين الجنائية الوطنية، حيث أن مبدأ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص المعروف في إطار القوانين الداخلية يتعذر تطبيقه بحذافيره في القانون الدولي، حيث أن هناك أفعالاً تستمد صفتها الجنائية مباشرة من العرف بدون تدخل القانون الإتفاقي، وبالتالي هي جرائم دولية بالرغم من عدم النص عليها في معاهدة أو إتفاقية مثل جريمة القرصنة. وأما الإبادة الجماعية ففعل مجرم ومعاقب عليه بمقتضى القانون الإتفاقي. أنظر، عبد العزيز محمد الصغير، الضمانات الدستورية للمواطنين بين الشريعة والقانون، ط 1، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2015، ص 244.

2- نصت على هذه الأركان أيضا المادة 61 من نظام روما الأساسي ولا فرق بين المادتين إلا من حيث الصياغة القانونية للنصوص.

أو على بعضهم فقط، أي يستوي أن تكون الإبادة كلية أو جزئية، أو أن يقع القتل باتخاذ سلوك إيجابي أو سلبي، وأيا كانت وسيلته<sup>1</sup>.

**2- إلحاق أذى أو ضرر جسدي أو عقلي خطير أو جسيم بأعضاء الجماعة:** وهنا يشترط أن يكون الفعل بدرجة من الجسامة مما يؤثر على وجود أعضاء الجماعة، ويتحقق هذا الفعل بكل وسيلة مادية أو معنوية لها تأثير على أعضاء الجماعة مثل الضرب، أو التشويه الذي يفضي إلى عاهات مستديمة أو التعذيب، وكلها إبادة لأعضاء الجماعة بشكل بطيء.

واعتبرت الدائرة الابتدائية التابعة للمحكمة الجنائية الدولية لرواندا<sup>2</sup> أنه بقيام الأركان الأساسية لجريمة الإغتصاب فهي بمثابة جريمة ضد الإنسانية<sup>3</sup>.

**3- إخضاع الجماعة عمداً لظروف معيشية يراد بها تدميرها المادي كلياً أو جزئياً<sup>4</sup>:** وذلك بإتباع سياسة القضاء على أفراد هذه الجماعة، كمنعهم من العناية الصحية، أو إخضاعهم لظروف معيشية صعبة في الملابس أو السكن أو المأكل يصعب عليهم فيها مقاومة الحياة، أو أن يُعتمد إلى عملية التلويث البيئي المتعمد للمناطق التي تقطنها هذه الجماعات سواء بمواد إشعاعية أو كيميائية.

1- علي عبد القادر القهوجي، المرجع السابق، ص 131.

2- أنشأ مجلس الأمن، بموجب القرار 955 (1994) المؤرخ 8 نوفمبر 1994، المحكمة الجنائية الدولية لرواندا لمحاكمة الأشخاص المسؤولين عن أعمال إبادة الأجناس وغير ذلك من الانتهاكات الجسيمة للقانون الدولي الإنساني المرتكبة في إقليم رواندا.

3- قضية المدعي العام ضد تارسيسي مويونيي، التقرير السنوي لمفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان، وتقارير المفوضية السامية والأمين العام: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مجلس حقوق الإنسان، الدورة الثامنة، 28 ماي 2008، وثيقة رقم: A/HRC/8/14، ص 10.

4- زياد ربيع، المرجع السابق، ص 105.

إن هذه الأفعال التدميرية لا تؤدي مباشرة إلى موت أعضاء الجماعة المعرضة لهذه التدابير، لكنها تهدف في النهاية إلى التدمير المادي للجماعة، ولا يشترط لقيام الجريمة في هذه الحالة أن يتحقق الأثر المرجو من القيام بالسلوك الإجرامي فوراً، فالمسؤولية الجزائية تتحقق في مواجهة مرتكبها بمجرد فرض هذه الأحوال المعيشية على الأشخاص المنتمين إلى الجماعة قصد تدميرها جزئياً أو كلياً<sup>1</sup>.

**4- فرض تدابير ترمي إلى منع أو إعاقة النسل داخل الجماعة:** ينطوي هذا الفعل على إبادة جماعية بيولوجية للجماعة، حيث يترتب عليه إبادة بطيئة وتدرجية لأعضائها<sup>2</sup>.

إن كل فعل يؤدي إلى انعدام النسل والتناقص في عدد الجماعة يعتبر داخلاً في مفهوم الفعل الإجرامي، ومن ذلك مثلاً تعقيم النساء عن طريق الحقن والعقاقير ومختلف الأدوية، ومن ذلك أيضاً إخصاء الرجال وإجهاض النساء.

**5- نقل أطفال أو صغار الجماعة قهراً وعنوة من جماعتهم إلى جماعة أخرى:** وقد سبق بيان أنّ هذه الصورة تدخل في إطار الإبادة الثقافية، حيث تعتمد على اتخاذ تدابير تحرم الأطفال من العيش في جماعتهم وتعلم لغتها واكتساب عاداتها وممارسة شعائرها الدينية، ويستوي في هذه الحالة أن يتم نقل هؤلاء الأطفال إلى جماعة أخرى تكفل لهم الرعاية الاجتماعية والصحية والثقافية، أو إلى جماعة لا تكفل لهم شيئاً<sup>3</sup>.

والعبرة هنا بحرمان الأطفال من أن ينشأوا على ثقافة هذه الجماعة الدينية والتشبع

1- أيمن مصطفى عبد القادر، المرجع السابق، ص 90.

2- علي عبد القادر القهوجي، المرجع السابق، ص 133.

3- محمد عبد المنعم عبد الغني، الجرائم الدولية في القانون الدولي الجنائي، ط 1، دار الجامعة الجديدة، مصر، 2007، ص 611.

بقيتها وعاداتها وتقاليدها، وهذا فيه تدمير تدريجي وبصورة غير مباشرة للأقلية الدينية.

إن الأفعال الواردة في نص المادة 2 من الإتفاقية واردة على سبيل المثال لا على سبيل الحصر على الرغم من عدم النص على هذه الملاحظة في صلب المادة، حيث يمكن أن تقع الجريمة بأفعال أخرى، ومن ذلك اتخاذ سلوك سلبي يؤدي إلى وقوع جريمة الإبادة، حيث اتجهت المحاكم الجنائية الدولية الخاصة ( المؤقتة ) في عدد من أحكامها إلى تبني فعل الإمتناع عن القيام بعمل كصورة جديدة لوقوع جريمة الإبادة الجماعية.

ويتجسد في هذه الحالة الركن المادي للجريمة، إذا كان الإمتناع مخالفاً لواجب قانوني مفروض على الدولة، واستناداً إلى ذلك تظهر المسؤولية الجزائية في مواجهة الرئيس الأعلى عن جريمة الإبادة الجماعية عند امتناعه عن القيام بالتصرفات اللازمة للحيلولة دون ارتكاب الإبادة من قبل المرؤوسين الخاضعين لسلطته أو لوضع حد لجرائم شرع المسؤولون في اقترافها<sup>1</sup>؛ كما قد يتجسد أيضاً فعل الإمتناع من خلال سلوك سلبي آخر مثل حرمان أعضاء الجماعة من الأغذية أو المعونات والخدمات الطبية الضرورية للبقاء على قيد الحياة<sup>2</sup>.

هذا ولم تغفل الإتفاقية حالة الإشتراك في الجريمة، حيث يعاقب كل من ساهم في ارتكاب هذه الجريمة بأية صورة كانت، سواء بالتآمر أو بالتحريض المباشر العلني أو المساعدة على ارتكاب الجريمة، وهذا طبقاً لما جاء في نص المادة 3. كما لم تغفل

1- وعند التطرق لمسؤولية القادة أشارت المحكمة الجنائية ليوغوسلافيا أنه يقع على الرئيس واجب المنع، فإن لم يتم بالتدابير اللازمة والمعقولة لمنع ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية اعتبر مسؤولاً عن ذلك، أنظر: التقرير السنوي لمفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان، وتقارير المفوضية السامية والأمين العام، الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مجلس حقوق الإنسان، الدورة الثامنة، 28 ماي 2008، وثيقة رقم: A/HRC/8/14، المرجع السابق، ص 12.

2- أيمن مصطفى عبد القادر، المرجع السابق، ص 92.

هذه الأخيرة عدم تحقق نتيجة الجريمة، حيث أشارت إلى معاقبة مرتكبها في حالة الشروع فيها.

**ثالثاً: الركن المعنوي:** جريمة الإبادة الجماعية من الجرائم العمدية التي تتطلب توافر القصد الجنائي الذي يقوم على العلم والإرادة، أي اتجاه إرادة الفاعل لارتكاب أحد الأفعال المكونة للسلوك الإجرامي للجريمة مع علمه بأن الفعل معاقب عليه قانوناً، وإلى جانب القصد الجنائي العام، يجب توافر القصد الجنائي الخاص المتمثل في قصد الإبادة الجماعية المنطوية على القتل أو الإيذاء الجسدي والنفسي المتجه نحو مجموعة تربطها عوامل مشتركة<sup>1</sup>.

إن القصد الجنائي الخاص المطلوب توفره في جريمة الإبادة الجماعية هو أهم ما يميز هذه الجريمة عن باقي الجرائم الأخرى، حيث لا يشترط القانون الدولي توفر القصد الجنائي الخاص في جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية<sup>2</sup>؛ في حين يشترط توفر نية التدمير الجزئي أو الكلي لأعضاء الجماعة الدينية بالنسبة لجريمة الإبادة الجماعية.

إن شرط توفر القصد الجنائي الخاص يثير صعوبات جمة، لاسيما أن إثباته بشكل قطعي يعد أمراً صعباً للغاية، وهو يتيح للدول تسهلاً للتوصل من مسؤوليتها عن ارتكاب مثل هذه الجرائم، وهذا ما حدث فعلاً عندما تمكنت حكومة البرازيل من الإفلات من

1- زياني نوال، شاربي ربيعة، (جرائم الإبادة الجماعية ضد الأقليات المسلمة في بورما)، مجلة الندوة للدراسات القانونية، العدد الرابع (عدد خاص)، أوت 2015، ص 56. مجلة إلكترونية خاصة متوفرة على الموقع: <https://revuenadwa.jimdo.com>، تاريخ الإطلاع: 2020/06/20، الساعة 17:57.

2- غادة كمال محمود سيد، الموقف الإفريقي من قرارات المحكمة الجنائية الدولية اتجاه إفريقيا، د.ط، المكتب العربي للمعارف، مصر، د.ت.ن، ص 85.



العقاب عن الجرائم التي ارتكبتها في حق بعض السكان الأصليين سنة 1969 بدعوى عدم توافر القصد الجنائي العمدي<sup>1</sup>.

**رابعاً: الركن الدولي:** تختلف بهذا الركن الجرائم الدولية عن الجرائم الوطنية، فالجريمة الوطنية لا تتمتع بهذا الركن بخلاف الركنيين السابقين، ولا يمكن اعتبار أي جريمة تقع في إطار المجتمع الدولي جريمة دولية إلا إذا توفر الركن الدولي<sup>2</sup>.

ويتألف الركن الدولي من عنصرين، أولهما شخصي ويتجسد في ضرورة أن تكون الجريمة الدولية قد ارتكبت باسم الدولة أو لحسابها أو برضا منها من قبل الشخص أو الأشخاص الطبيعيين الذين يقدمون على اقتراف الفعل المجرم بناء على طلب أو أمر من الدولة باسمها أو برضا منها<sup>3</sup>.

ويستوي أن ترتكب الجريمة من قبل الحكام والقادة والمسؤولين الكبار في الدولة أو طبقة الموظفين العاديين أو طبقة الأفراد العاديين، كما لا يشترط أن يكون المجني عليهم تابعين لدولة أخرى، إذ تقع الجريمة سواء كان المجني عليهم تابعين لدولة أخرى أم تابعين لذات الدولة، وتمثل الحالة الأخيرة استثناء على المفهوم الضيق للركن الدولي<sup>4</sup>.

أما العنصر الثاني للركن الدولي فيتمثل في أن يمس الفعل المؤدي إلى الجريمة مصالح وقيم المجتمع الدولي، ويقع على أهدافه المحمية دولياً، فالركن الدولي في هذه

1- معمر رتيب عبد الحافظ، حامد سيد محمد حامد، المرجع السابق، ص 31.

2- ماجد حاوي علوان الربيعي، حظر الإتجار بالبشر في القانون الدولي، دراسة مقارنة مع التشريعات الوطنية، ط 1، مركز الدراسات العربية للنشر والتوزيع، مصر، 2015، ص 183.

3- سويسسي محمد، المرجع السابق، ص 211.

4- علي عبد القادر القهوجي، المرجع السابق، ص 138.

الحالة يستمد وجوده من نوع وطبيعة المصالح المعتدى عليها، فإذا كانت الجريمة قد وقعت على مصلحة يحميها القانون الجنائي الدولي فهي جريمة دولية<sup>1</sup>.

وقد تم الاعتراف بالصفة الدولية لجريمة الإبادة الجماعية بمقتضى نص المادة الأولى من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، والتي جاء فيها ما نصه: "تصادق الأطراف المتعاقدة على أن الإبادة الجماعية سواء ارتكبت في أيام السلم أو أثناء الحرب، هي جريمة بمقتضى القانون الدولي، وتتعد بمنعها والمعاقبة عليها".

### الفرع الثالث: دور خطاب الكراهية في إبادة الأقليات الدينية

وفقا لما جاء في نص المادة 1/ف2 من اتفاقية الإبادة الجماعية قد تكون الدوافع لارتكاب هذه الجريمة انتماء هذه الجماعة إلى ديانة معينة.

يرى جانب من الفقه القانوني أن البواعث الدينية واختلاف العقائد لم تعد ذات أثر هام في المجتمعات الحديثة حتى تكون سبباً دافعاً نحو استخدام القوة والإبادة، ويرى هذا الجانب من الفقه أن الحال لم يكن كما كان في الماضي خاصة في القرون الوسطى كالحروب الصليبية، وما صاحبها من إبادات فضيعة للمسلمين؛ وإبادة المسلمين في إسبانيا في أواخر القرن 15 وبداية القرن 16، وكذلك الإنقسام الديني في أوربا على إثر ظهور البروتستانتية وتصارعها مع الكاثوليكية<sup>2</sup>.

لكن الواقع يفند هذا الرأي تماماً فقد شهدت نهاية القرن العشرين جريمة إبادة جماعية من أفظع الجرائم على مر التاريخ بحق الأقلية المسلمة في البوسنة والهرسك، وإن

1- ماجد حاوي علوان الربيعي، المرجع السابق، ص 183.

2- سويسبي محمد، المرجع السابق، ص 205.

كانت الأسباب المعلنة لهذه الإبادة غير دينية، لكن الدافع الرئيسي وراء هذه الجريمة هو الحيلولة دون ميلاد دولة إسلامية في قارة أوروبا ذات الغالبية المسيحية.

وما تشهده الساحة اليوم من إبادة الأقلية المسلمة في دولة ميانمار على يد البوذيين المتطرفين، أين تجري لأكثر من سنوات وإلى غاية الساعة عملية تطهير عرقي ضدهم.

وعلى الرغم من وجود أكثر 135 جماعة عرقية داخل دولة ميانمار، إلا أن الإبادة تطال فقط الأقلية الروهينجية، وهي الأقلية الوحيدة المسلمة في ميانمار، حيث يعمل البوذيون على نشر العصبية الدينية بين الأغلبية البوذية، ومن ثم العمل على تقليل عدد المسلمين بقتلهم وتعذيبهم، وحرقتهم، وتشريدهم من إقليم أركان ذي الأغلبية المسلمة، عبر استخدام العنف والتضييق عليهم في كل نواحي الحياة، مما جعل الأمم المتحدة تعتبر الأقلية الروهينجية واحدة من أكثر الأقليات المضطهدة في العالم<sup>1</sup>.

كما أن الأسباب الدافعة لإبادة الأقليات الدينية والمتمثلة في الدوافع الدينية دفعت بالمقررة الخاصة<sup>2</sup> المعنية بقضايا الأقليات إلى دعوة سريلانكا إلى وقف ما يوجه من كراهية وعنف بدوافع عنصرية ودينية إلى الأقليتين المسلمة والمسيحية من قبل الجماعات البوذية ذات الآراء المتطرفة، حيث أفادت التقارير بأن هذه البيانات قد ساهمت في تأجيج

1- طارق شديد، الروهينجا في ميانمار الأقلية الأكثر اضطهادا في العالم، مقال منشور في الموقع: <http://www.rna-press.com/data/itemfiles/e9e8fb0ce3052534865a2c3f81baceb9.pdf>

اطلع عليه بتاريخ 2017/08/10، الساعة: 13:05.

2- لمزيد من التفصيل انظر: تقرير ريتا ايجاك المقررة الخاصة بقضايا الأقليات، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان في الدورة 28 المنعقد في 2015/01/05، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/28/64، ص 10.

الإعتداءات العنيفة ضد المسلمين حيث وصلت إلى 350 إعتداء، منها 150 إعتداء على المسلمين في غضون عامين فقط.

وفي جمهورية إفريقيا الوسطى، أصبح من المعروف أن خطاب الكراهية يضطلع بدوره في إثارة وتغذية العنف، ووصفه مسؤولو الأمم المتحدة بأنه نذير انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان، بما في ذلك احتمال الإبادة الجماعية<sup>1</sup>.

وفي مارس 2014، نبّه مستشار الأمم المتحدة الخاص المعني بالإبادة الجماعية وسائط الإعلام إلى أن المسلمين "مستهدفون بشكل متعمد ومنهجي من قبل ميليشيات أنتي - بالাকা" في هجمات أُشير إليها على أنها "عمليات تطهير". وأشار إلى تقارير عن خطاب الكراهية من قبل ميليشيات أنتي - بالাকা (جماعات مسيحية مسلحة) في وسائط الإعلام العامة<sup>2</sup>.

إن الدوافع الدينية للإبادة الجماعية من أهم أسباب الإبادة ويعد خطاب التحريض على الكراهية أحد العوامل المهمة في تأجيجها، ففي توصيتها العامة رقم 35 عام 2013 عن خطاب التحريض على الكراهة العنصرية أكدت لجنة القضاء على التمييز العنصري على أمور من بينها دور خطاب التحريض على الكراهية العنصرية في العمليات المؤدية إلى الإنتهاكات الجماعية لحقوق الإنسان والإبادة الجماعية<sup>3</sup>.

1- منع التحريض على الكراهية والعنف، في جمهورية إفريقيا الوسطى، المركز الإعلامي، الأمم المتحدة، مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان، الموقع الإلكتروني: <https://www.ohchr.org>، اطلع عليه بتاريخ: 2020/06/22، الساعة: 19:30.

2- تقرير ريتا إيجاك، المرجع السابق، ص 11.

3- تقرير المقرر الخاص المعني بحرية الدين والمعتقد هانير بيلفيد، تقرير مقدم إلى الدورة رقم 28 لمجلس حقوق الإنسان، بتاريخ 2014/12/29، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/28/66، ص 28

لكن الإشكال المطروح هو أنه لا يوجد تعريف مقبول عالمياً لخطاب الكراهية فلا يوجد تشريعات تحدد معنى خطاب الكراهية، وإن كانت موجودة فهي غير واضحة. ثم إن النقاش بشأن ما يشكل خطاب كراهية يطرح معضلة متكررة إزاء الحق في التعبير وحدوده، فكيف يتم ضمان حماية الحق في التعبير وفي نفس الوقت حظر التحريض على الكراهية.

ومع ذلك يمكن القول أن خطاب الكراهية يشمل مجموعة متنوعة من رسائل الكراهية تتراوح بين الملاحظات والتعليقات المسيئة والإزدراء والتعبيرات المهينة والتنميطية السلبية، وخطاب التخويف والإستفزاز المحرض على العنف ضد أفراد بعينهم أو جماعات معينة بعينها<sup>1</sup>.

---

= في رواندا كان لوسائل الإعلام دور فعال في حدوث الإبادة الجماعية للهوتو، فمع مطلع التسعينات بدأ الصراع على تولي مقاليد الحكم بين قبيلتي التوتسي والهوتو، ثم نشب القتال بين القوات الحكومية وميليشيات الجبهة الوطنية الرواندية على إثر عدم السماح لقبيلة التوتسي بالمشاركة في الحكم الذي كان في يد الهوتو، وعلى إثر ذلك شنت التوتسي الحرب على الهوتو، وتوسعت رقعتها على إثر نداءات في وسائل الإعلام المحلية موجهة بغرض التحريض على قتل وإبادة الهوتو، فتحولت رواندا إلى حمام من الدم وإبادة جماعية راح ضحيتها أزيد من ثمانمائة ألف من الهوتو في غضون أشهر قليلة، وأعمال همجية من قتل للشيوخ والرجال والنساء والأطفال، وحرق القرى وتهجير أهلها، فقد كان مراد التوتسي إستئصال جذور الهوتو عن آخرها، انظر، طارق ناصيف، رواندا، من الحرب الأهلية إلى التنمية الشاملة، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، ماي 2020، الموقع: <https://www.harmoon.org> أطلع عليه بتاريخ 2020/12/28، على الساعة 15:23.

1- في وثائق لجنة وزراء مجلس أوروبا يُعرف خطاب الكراهية بأنه يشمل جميع أشكال التعبير التي تنتشر الكراهية العنصرية أو كره الأجانب أو معاداة السامية أو غير ذلك من أشكال الكراهية المبنية على التعصب أو تحرض عليها أو تشجعها أو تبررها، كما يشمل التعصب المتجسد في القومية العدوانية والتعصب الإثني والتمييز والعداوة ضد الأقليات والمهاجرين والأفراد من أصول مهاجرة، انظر تقرير هانير بيلفيد، المرجع السابق، ص 29-30.

وفي سياق متصل يلاحظ أن مصطلح الإبادة الجماعية هو مصطلح حديث، وعليه فإن هذه المفردة غير معروفة لدى الفقه الإسلامي، لكن مضمون الفعل من كونه جرمًا فقد عرفته الشريعة الإسلامية.

وإذن، استتباط حكم جريمة الإبادة الجماعية ينبغي أن يتم على ضوء المبادئ العامة التي حواها القرآن والسنة المطهرة، فالقرآن الكريم لم ينص على كافة الأحكام الجزئية بتفاصيلها التي ترتبط بوقائع لا متناهية في تعدادها، وترتبط بمركز الزمان والمكان، بما يؤثر على اختلاف هذه التفاصيل التي تركت للمجتهدين في كل زمان ومكان ليستنبطوا أحكامها التزاماً بالضوابط الشرعية واتساقاً مع الأحكام الكلية ومقاصد الشرع الحنيف<sup>1</sup>.

ويمكن أن نلمس ما يمكن أن يكون منظوراً إسلامياً لجريمة الإبادة الجماعية، من خلال ثوابت معينة أرسنها الشريعة الإسلامية، لعلنا نوجزها في مبدأين رئيسيين هما:

**أولاً: تحريم الإعتداء:** نهى الإسلام بنصوص قاطعة عن الإعتداء حتى ولو تعلق بالخصوم والأعداء، إلا أن يكون رداً على عدوانهم، يقول تعالى: "لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"<sup>2</sup>.

1- محمد السعيد الدقاق، جريمة الإبادة الجماعية من المنظورين الدولي والإسلامي، بحث مقدم إلى ندوة تطور العلوم الفقهية، مناهج التجديد الديني والفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، من 5 إلى 8 أبريل 2015، ص 15 متاح في: [nadwa.mara.gov.om/wp-content/uploads/2015/03/bhth-sldntt-aman.docx](http://nadwa.mara.gov.om/wp-content/uploads/2015/03/bhth-sldntt-aman.docx)، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 2017/11/05، الساعة: 10:15.

2- سورة الممتحنة، الآية 8.

كما أنه حرم الإعتداء على النفس سواء في حال السلم أو الحرب إلا بحقها<sup>1</sup>، حيث

يقول تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"<sup>2</sup>.

إن حفظ النفس من مقاصد الشريعة ولا يفرق الإسلام بين جنس المقتول ذكراً كان أو أنثى، أو دينه مسلماً أو ذمياً، فهو يجرم من يعتد على هذه النفس تعظيماً لقداستها، يقول تعالى: "مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"<sup>3</sup>.

فكل معتد على هذه النفس سيعاقب بلا خلاف، سواء أكان بالحد الشرعي أو بالعذاب الأخروي لاسيما إذا كان القتل من غير وجه حق<sup>4</sup>.

ولا يمكن تبرير الإعتداء على جماعة ما بحجة اختلاف الدين، ولو تعلق الأمر بمشرك، بل الواجب القيام بالدعوة، بل يجب على هذه الأخيرة أن تكون بالحسنى، تصديقا لقوله عز وجل: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ"<sup>5</sup>. وقوله عز وجل:

1- باسل مولود يوسف، جريمة الإبادة من المنظورين الدولي والإسلامي، متاح في الموقع الإلكتروني: <https://pulpit.alwatanvoice.com>، أطلع عليه بتاريخ 2017/11/05. الساعة: 11:32.

2- سورة الأنعام، الآية 151.

3- سورة المائدة، الآية 32.

4- كريم جندي، فلسطين: دراسات من منظور مقاصد الشريعة، ط 2، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، لبنان، 2010، ص 134.

5- سورة النحل، الآية 125.

"وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"<sup>1</sup>. وقوله صلى الله عليه وسلم: "من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما"<sup>2</sup>.

وإذا أردنا أن نعرف حكم جريمة الإبادة الجماعية على ضوء مبدأ عدم الإعتداء لوجدنا أنها أفعال يدينها الإسلام لما فيها من تعميم للعقاب، وعدوان ينال الناس بغير تمييز، بل إنه حتى ولو وقع إعتداء من بعض أفراد الجماعة المستهدفة بالجريمة فإن ذلك لا يبزر العدوان على بقية أعضائها إعمالا للمبدأ الإسلامي<sup>3</sup> الوارد في الآية الكريمة: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ"<sup>4</sup>.

ثانيا: الإسلام دين الرحمة: للرحمة في الإسلام موضع متميز في أحكام الشرع الإسلامي، فالكثير من هذه الأحكام كانت الرحمة علتها ومقصدها، وذلك مصداقا لقوله تعالى في سورة الأنبياء: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"<sup>5</sup> ، وقال عز وجل: "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ"<sup>6</sup>.

وهذا المبدأ أمر الإسلام بالتزامه حتى مع الأعداء، فأمر المسلمين بالرحمة مع الأسرى والجرحى والنساء والأطفال<sup>7</sup>.

1- سورة العنكبوت، الآية 46.

2- حديث صحيح، رواه البخاري برقم 3166.

3- محمد السعيد الدقاق، المرجع السابق، ص 20.

4- سورة الزمر، الآية 07.

5- سورة الأنبياء، الآية 107.

6- سورة البلد، الآية 17.

7- باسل مولود يوسف، المرجع السابق.



وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "انطلقوا باسم الله، وبالله وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين"<sup>1</sup>.

إن الرواية واضحة في النهي عن قتل الشيوخ، والأطفال، والنساء، ومن في حكمهم من غير المقاتلين<sup>2</sup>.

لقد جعل الإسلام الحق في الحياة هو الأصل والقتل هو الإستثناء، إذ أن إحياء الجنس البشري هو المبدأ، فلا يجوز القتل إلا للضرورة<sup>3</sup>.

وإن كان لابد من القتال فإن الحرب في الإسلام مقيدة بقيود تبعدها عن مفهوم الإبادة الجماعية، وهي أن لا يُقاتل غير المقاتل، فلا يقتل أحد لم يشترك في القتال<sup>4</sup>، ومنع إتلاف الزروع والثمار وغيرها، ووجوب احترام أخلاقيات الحرب، وإجازة الأمان في ميدان القتال منعاً لاستمراره<sup>5</sup>.

1- سنن أبي داود، كتاب الجهاد، حديث رقم: 2291. إسناده ضعيف.

2- جمال الذيب، حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، دار الكتاب الثقافي، الأردن، د.ت.ن، ص 151.

3- بوجردة مخلوف، المرجع السابق، ص 13.

4- جاء في بدائع الصنائع "أما في حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة ولا صبي، ولا شيخ فان، ولا مقعد ولا يابس الشق ولا أعمى ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف ولا مقطوع اليد اليمنى ولا معتوه ولا راهب في صومعة، ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس، وقوم في دار أو كنيسة ترهبوا وطبق عليهم الباب،.. ولو قاتل واحد منهم قتل، وكذا لو حرض على القتال أو دل على عورات المسلمين، أو كان الكفرة ينتفعون برأيه أو كان مطاعاً وإذا كان امرأة أو صغيراً لوجود القتال من حيث المعنى"، انظر، الكاساني، المرجع السابق، ص 101.

5- بوجردة مخلوف، المرجع نفسه، ص 13.

إذا كان هذا هو موقف التشريع الإسلامي أثناء الحروب، بالرغم من أن رغبة الانتصار تكون قوية جداً؛ وقد تكون هذه الرغبة مدعاة لاستباحة كل ما هو محظور، إذ العبرة في النتيجة -مثلاً هو حاصل اليوم، من تخطٍ لكل الأعراف والتقاليد الدولية أثناء الحروب وارتكاب إبادة جماعية بشتى صورها -، فإذا كان هكذا هو وضع الدولة الإسلامية أثناء النزاع المسلح من تجريم لفعل القتل، فإنه في حال السلم أدعى وأولى بالتطبيق.

إن العناصر التي تقوم عليها الإبادة الجماعية الموجودة في إتفاقية منع الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها محرمة في التشريع الإسلامي، سواء قصدت الإبادة أم لم تقصد.

والقتل منهي عنه بصريح الآيات والسنة النبوية الشريفة<sup>1</sup>، حيث يقول تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"<sup>2</sup>.

أما بالنسبة لقتل الجماعة فإن الحفاظ على النفس هو من الكليات الخمس التي تتحقق بها مقاصد الشرع، وقد دلت العديد من الآيات الكريمة على أن قتل الإنسان للإنسان يتمثل في حكم عام لا يخص صفة معينة في المقتول وإنما هو خطاب موجه إلى الكافة<sup>3</sup>.

1- أنظر فتوى: "الشريعة الإسلامية تحرم الإعتداء بكل أنواعه وصوره" تحت رقم 28412، متوفرة في موقع: إسلام ويب: Fatwa. islamweb.net، اطلع عليه بتاريخ: 2017/11/05. الساعة 10:25.

2- سورة الأنعام، الآية 151.

3- محمد السعيد الدقاق، المرجع السابق، ص 23.

فاحتراما لإنسانية الإنسان لم يفرق الإسلام في ذلك بين أن يكون القتل ذكرا أو أنثى، مسلما أو ذميا، فهو يحرم التعدي على النفس تعظيما لقداستها<sup>1</sup>.

وبخصوص أهل الذمة فقد شملتهم أحاديث عديدة تحرم الإعتداء عليهم بالقتل وبغض النظر إن كانوا فرادى أو جماعات، وسواء بقصد الإبادة أم لا، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: "من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما"<sup>2</sup>.

وبالنسبة لباقي الصور الثلاث لجريمة الإبادة الجماعية فإنه من الثابت أن الشريعة كفلت حق الأمان فلا يجوز إجبار الجماعة على العيش في ظروف صعبة تؤثر على حالتهم الجسدية والنفسية أو تؤثر على مواردهم المادية، فهذا يعد ضربا من ضروب الإفساد في الأرض، حيث يقول تعالى: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ"<sup>3</sup>.

إن إهلاك الحرث أي ما يتقوت به الإنسان، وهلاك النسل بإهلاك نسل الأنعام التي تستفيد منها الجماعة البشرية، أو إهلاك النسل بوسائل من شأنها أن تؤدي إلى منع الإنجاب في الجماعة، كل ذلك يندرج ضمن الإفساد في الأرض<sup>4</sup>، يقول عز وجل: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا"<sup>5</sup>.

1- سامي الصلاحيات، دراسات من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، د.ط، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، لبنان، 2010، ص 128.

2- رواه البخاري، سبق تخريجه.

3- سورة البقرة، الآية 205.

4- باسل مولود يوسف، المرجع السابق.

5- سورة الأعراف، الآية 56.

إنّ مبادئ الشريعة الإسلامية قد تضمنت وتجاوزت نصوص القانون الدولي إلى ما يحم الجماعة البشرية أياً كانت مكوناتها، بل إننا نلاحظ تداخلاً بين ما تضمنته أحكام اتفاقية منع الإبادة الجماعية مع أحكام جرائم أخرى تضمنتها مواثيق أخرى، على نحو ما قد يورث الخلط بين جرائم عدة، على سبيل المثال بين جريمة الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية.

وعلى الرغم أن هذا التقسيم ليس بواضح في الشريعة الإسلامية، إلا أن نطاق الحماية يستوعبها جميعاً على نحو لا يفلت منه عمل من الأعمال التي تكوّن هذه الجرائم أو تلك، وفي ذلك كله حكمة بالغة<sup>1</sup>.

أما بالنسبة لشبهة الجهاد والتي يعتقد البعض أنها وسيلة لإفناء أو إهلاك الشعوب أو بالأحرى تمثل إعتداء على الحياة، فهذه الشبهة مردود عنها، فالجهاد في الشريعة الإسلامية لم يشرع بغرض إفناء الجماعات، فالقصد منه هو نشر الشريعة الإسلامية والعمل على إيصالها للناس كافة<sup>2</sup>. ثم إن القتال يعتبر آخر حل، حيث لا يجوز القتال حتى تتم الدعوة إلى خصال ثلاث، أي أن يتم التخيير على أمور ثلاث وهي إما الإسلام، أو العهد، أو الحرب<sup>3</sup>.

والتطبيق الدولي يكشف عن عدة وقائع كان بالإمكان فيها إبادة غير المسلمين استناداً لمبدأ المعاملة بالمثل، لكن المسلم ينأى بنفسه عن مثل هذه الأفعال التي لا تجيزها أحكام الشريعة الإسلامية.

1- محمد السعيد الدقاق، المرجع السابق، ص 25.

2- خالد البزايعة، جرائم الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، دار النفائس، الأردن، 2007، ص 147.

3- محمد سليم محمد غزوي، جريمة إبادة الجنس البشري، ط 2، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1982، ص 68.

لما فتح صلاح الدين الأيوبي رحمه الله بيت المقدس واسترده من أيدي الصليبيين الذين أبادوا سبعين ألفاً من المسلمين في المسجد الأقصى، لم يقيم القائد المنتصر بأي تصرف يدل على حقد أو غيظ من هؤلاء الذين نكّلوا بالمسلمين أيّما تنكيل، بل كان فتح بيت المقدس مصحوباً بالعفو والصفح عن هؤلاء الذين أبادوا الآلاف من المسلمين<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: التهجير القسري للأقليات الدينية

يعد التهجير القسري آلية من آليات الإبادة الجماعية للأقليات الدينية، لكن ما يلاحظ أن هناك تبايناً على مستوى النصوص القانونية بين مصطلح التهجير والإبعاد والترحيل (الفرع الأول). كما أن التهجير القسري قد يرتكب في حال الحرب، ويكيّف في هذه الحالة جريمة حرب (الفرع الثاني)، وقد يرتكب في حالة السلم وفي هذه الحال يعتبر جريمة ضد الإنسانية (الفرع الثالث).

### الفرع الأول: إشكالية عدم توحيد المصطلح بخصوص التهجير القسري

درج الفقه القانوني على تعريف التهجير القسري بأنه: "ممارسة تنفيذها حكومات أو قوى شبه عسكرية أو مجموعات متعصبة اتجاه مجموعات عرقية، أو دينية أو مذهبية بهدف إخلاء أراضي معينة، وإحلال مجاميع سكانية بدلاً عنها"<sup>2</sup>.

1- محمد نصر محمد، التنظيم الإسلامي للعلاقات الدولية، ط 1، مركز الدراسات العربية للنشر والتوزيع، مصر، 2016، ص 50.

2- (لهذا السبب عدّ التهجير القسري جريمة حرب)، مقال منشور في موقع موسوعة الجزيرة، متاح في الرابط التالي: <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/conceptsandterminology/2017/1/8>، أطلع عليه يوم: 2017/09/10، على الساعة 12:54.

وعُرفَ أيضا بأنه: "نقل الأفراد والأسر وأحيانا المجتمعات المحلية، بشكل دائم ومؤقت ضد مشيئتهم، من البيوت والأراضي التي يشغلونها، دون توفير أشكال مناسبة من الحماية القانونية أو غيرها من أنواع الحماية وإتاحة التوصل إليها<sup>1</sup>.

يلاحظ من التعريفين أعلاه عدم وجود اتفاق على المصطلح، ففي حين يستعمل التعريف الأول مصطلح الإخلاء، يستعمل التعريف الثاني مصطلح النقل.

ونجد في المقابل تعريفا للتطهير العرقي وهو عملية الطرد بالقوة لسكان غير مرغوب فيهم من إقليم معين، على خلفية تمييز ديني أو عرقي أو سياسي أو استراتيجي أو مزيج من الخلفيات المذكورة، في محاولة لخلق حيز متجانس عرقيا ودينيا في المنطقة المقصودة، بإخلائه من مجموعة معينة.

ويتم التطهير عادة باستعمال القوة المسلحة، والتخويف أو من خلال الاعتقالات، والإغتيالات وطمس الخصوصية الثقافية واللغوية والإثنية عبر القضاء عليها نهائيا أوتذويبها في المحيط الإثني الذي يراد له أن يسود<sup>2</sup>.

إن هذا التباين في المصطلحات بين التهجير القسري، والترحيل القسري، والتطهير العرقي، نلمسه أيضا في النصوص القانونية، حين خلت هذه الأخيرة من مصطلح موحد، وتباينت هذه الأخيرة بين مصطلحات أربع، تراوحت بين التهجير القسري، النقل الجبري، الترحيل، إبعاد السكان.

1- المبادئ التوجيهية والمحظورات في حالات التشريد الداخلي، منشور صادر عن مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، ط 3، مركز هردو، القاهرة، ص 8، متاح في موقع: [www.hrddoegypt.org](http://www.hrddoegypt.org)، أطلع عليه بتاريخ: 2017/09/10.

2- جرائم التطهير العرقي في ديالي، منشور صادر عن مركز جنيف الدولي للعدالة، جنيف سويسرا 2016، ص 6، متوفر في موقع: [www.gicj.org](http://www.gicj.org). أطلع عليه بتاريخ: 2017/09/10، الساعة 13:26.

ففي حين يستعمل نظام روما الأساسي مصطلح ترحيل السكان، ونقل السكان، وهو ما نلمسه في المادة 7 (1-د)، حين نصت على أنه: لغرض هذا النظام الأساسي يشكل أي فعل من الأفعال التالية جريمة ضد الإنسانية... إبعاد السكان، أو النقل القسري للسكان.

واستطردت المادة 7(2-د) تعريف إبعاد السكان أو النقل القسري للسكان بقولها: "يعني إبعاد السكان أو النقل القسري للسكان: "نقل الأشخاص المعنيين قسراً من المنطقة التي يوجدون فيها بصفة مشروعة بالطرد، أو بأي فعل قسري دون مبررات يسمح بها القانون".

أما على مستوى قواعد القانون الدولي الإنساني، فنجد في نص المادة 49 من اتفاقية جنيف الرابعة<sup>1</sup>، استعمالاً لمصطلح النقل الجبري، الجماعي والفردى في بداية المادة التي جاء في مستهلها ما نصه: "لا يجوز لدولة الإحتلال أن ترحل أو تنقل جزءاً من سكانها...".

لكن إذا رجعنا إلى المذكرة التفسيرية لنظام روما الأساسي، فإننا نلاحظ أنه تمت المساواة بين لفظ الترحيل والتهجير القسري، حيث جاء في المذكرة ما يلي: تُرادف عبارة

1- اعتمدت وعرضت للتوقيع و للتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لوضع اتفاقيات دولية لحماية ضحايا الحروب المعقود في جنيف خلال الفترة الممتدة من 21 أبريل إلى 12 أوت 1949. تاريخ بدأ النفاذ 21 أكتوبر 1950.

الترحيل أو النقل القسري **Deported or forcibly transferred** عبارة التهجير القسري **Forcibly displaced**<sup>1</sup>.

وإذا كانت هناك مساواة بين هذه المصطلحات الثلاث الترحيل، النقل القسري والتهجير القسري، فما مآل إبعاد السكان الوارد في نص المادة 7، ( الذي جاء معطوفاً على عبارة النقل القسري للسكان).

يذهب جانب من الفقه إلى القول أن هناك فرقاً بين النقل القسري والإبعاد، فالنقل يكون بالترحيل داخل الإقليم، في حين أن الإبعاد يتم خارج حدود الدولة<sup>2</sup>.

ويبدو أن هذه التفرقة من طرف الفقه جاءت إزاء غموض ولبس يثيره نص المادة 8 من نظام روما الأساسي، حيث جاء في فقرتها السابعة في معرض تعدادها لجرائم الحرب المندرجة ضمن اختصاص المحكمة: الإبعاد أو النقل غير المشروعين.

لكن من مراجعة تعريف الترحيل القسري الوارد في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، نلاحظ أنه عندما تم النص على التعريف، أورد النظام تعريفاً موحداً لكل من الإبعاد والنقل القسري، ولم يميز بين المفردتين. وهذا يوحي بأن المصطلحين يؤديان نفس المفهوم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبدو أن نظام روما لا يولي أهمية للمكان

1- مذكرة تفسيرية تبين أركان جرائم الإبادة الجماعية ، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، متاحة في موقع الأمم المتحدة، على الرابط : [legal.un.org/icc/asp/1stsession/report/arabic/part\\_ii\\_b\\_a.pdf](http://legal.un.org/icc/asp/1stsession/report/arabic/part_ii_b_a.pdf) ، رقم الوثيقة: ICC-ASP/1/3، ص 143.

2- نزار السامرائي التهجير القسري والقانون الدولي الإنساني، مقال متاح في الموقع الإلكتروني: [www.rawabecenter.com](http://www.rawabecenter.com) اطلع عليه بتاريخ 2017/10/05، الساعة: 15:21.



الذي تتم فيه عملية الترحيل، وإنما العبرة فقط بالإكراه أو كما تسميه النصوص القسر أي الذي يتم دون طوعية أو اختيار.

يُلاحظ أيضاً أن هناك تناغماً بين ما جاء من مصطلحات في نظام روما وما جاءت به اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، التي استعملت مصطلح النقل الجبري، ومصطلح الترحيل، وفي هذا تأكيد على أن هذه العبارات تؤدي معنى واحداً، وهو حظر نقل السكان دون موافقتهم إلى مكان آخر.

لكننا في هذا البحث اخترنا مصطلح التهجير القسري الذي يوحي إلى القسوة المستعملة في ترحيل السكان أكثر من بقية المفردات الأخرى.

هذا ويلاحظ أن مصطلح القسر الوارد في الفقرة 1 و 2 من المادة 7 من نظام روما لا يعني بالضرورة استخدام القوة المادية في التهجير، حيث جاء في المذكرة التفسيرية ما يلي: "مصطلح القسر لا يشير على وجه الحصر إلى القوة المادية، وإنما قد يشمل التهديد باستخدامها، أو القسر الناشئ مثلاً عن الخوف من العنف أو الإكراه، والإحتجاز، والإضطهاد النفسي، وإساءة استخدام السلطة ضد الشخص المعني أو الأشخاص أو أي شخص آخر أو استغلال بيئة قسرية<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: التهجير القسري للأقليات الدينية جريمة حرب

يعتبر التهجير القسري جريمة حرب حين يرتكب في سياق نزاع مسلح سواء كان دولياً أو غير دولي.

1- المذكرة التفسيرية لنظام روما الأساسي، المرجع السابق، ص 144.

وفي هذا الإطار تُعرّف اتفاقيات جنيف الأربع وبروتوكولاتها الإضافية جرائم الحرب بأنها الجرائم التي تشكل انتهاكا جسيما للقواعد الموضوعة، ففي سياق النزاعات المسلحة يحظر على الدولة القائمة بالإحتلال إبعاد السكان المدنيين من أرض محتلة بترحيلهم قسراً منها، وهذا بالإستناد إلى عدد من نصوص القانون الدولي الإنساني منها نص المادة 49 من إتفاقية جنيف الرابعة.

والحكم هنا حكم قطعي وجازم حيث يحظر النقل القسري الجماعي أو الفردي للأشخاص المحميين أيا كانت دواعيه، وتشكل مخالفة هذه الأحكام انتهاكا جسيماً وفقاً للمادة 147 من إتفاقية جنيف الرابعة، كما تشكل أيضاً جريمة حرب وفقاً لنظام روما الأساسي.

وقد سمحت المادة 49 بنقل السكان من مناطق سكناهم إلى أراضي أخرى في حالة واحدة، وهي أن يكون الترحيل في صالح السكان، أي عندما يكون الهدف من الترحيل تجنبهم مخاطر النزاع المسلح.

وقد جاء نص المادة 49 كما يلي: "يحظر النقل الجماعي أو الفردي للأشخاص المحميين أو نفيهم من الأراضي المحتلة إلى أراضي دولة الإحتلال، أو لأي أراضي دولة أخرى محتلة أو غير محتلة أيا كانت دواعيه...".

ومن جهة أخرى أكد البروتوكول الإضافي الثاني لاتفاقيات جنيف 1977 على هذا الحظر بموجب المادة 17 التي أكدت على أنه: "لا يجوز الأمر بترحيل السكان المدنيين لأسباب تتصل بالنزاع، ما لم يتطلب ذلك أمن السكان المدنيين أو لأسباب

عسكرية ملحة، وتضيف المادة أنه: "لا يجوز إرغام الأفراد المدنيين على النزوح عن أراضيهم لأسباب تتصل بالنزاع".

كما أنه بموجب نظام روما يعتبر الترحيل جريمة حرب. ولم تغفل المحاكم الجنائية المؤقتة التنصيص على جريمة التهجير القسري، فعلى سبيل المثال ميثاق المحكمة العسكرية الدولية لمحاكمة مجرمي الحرب (نورمبرغ) ، أين حظرت ترحيل سكان الأراضي المحتلة لأماكن أخرى، واعتبرت النقل القسري للسكان من الأعمال التي تشكل جريمة حرب؛ حيث جاء في نص المادة السادسة من ميثاق المحكمة أنه: "يشمل التعريف الخاص بجرائم الحرب ما يلي: "القتل، والمعاملة السيئة، وإبعاد سكان منطقة محتلة..."<sup>1</sup>.

والجدير بالذكر أنه يلحق بالترحيل القسري أيضاً تدمير الممتلكات الخاصة لإجبار الناس على الرحيل، حيث نصت المادة 53 من اتفاقية جنيف الرابعة على أنه: "يحظر على دولة الإحتلال أن تدمر أي ممتلكات خاصة ثابتة أو منقولة، تتعلق بأفراد أو جماعات، أو بالدولة أو السلطات العامة، أو المنظمات الإجتماعية أو التعاونية إلا إذا كانت العمليات الحربية تقتضي حتماً هذا التدمير".

ومما لا ريب فيه أن تدمير الممتلكات كثيراً ما يفضى إلى الترحيل القسري، بل إنه أحد وسائل الإكراه التي قد تستعمل من قبل دولة الإحتلال لإجبار السكان على مغادرة الإقليم.

1- أنظر، النازحون (المشردون داخليا) في القانون الدولي الإنساني، سلسلة القانون الدولي الإنساني، منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ص 9، متوفرة في موقع: [www.icrc.org](http://www.icrc.org)، اطع عليه بتاريخ: 2017/10/24، على الساعة: 12:52.

من خلال ما سبق نستنتج جملة الأركان التي ينبغي توفرها لقيام جريمة التهجير القسري كجريمة حرب، والمتمثلة في الآتي:

**أولاً: الركن المادي:** يقوم الركن المادي إذا توفرت العناصر الآتية:

- أن يكون هناك ترحيل قسري للسكان سواء خارج الحدود الوطنية أو ضمنها.
- أن يتزامن الترحيل القسري مع استخدام القوة أو التهديد باستخدامها، أو أن يكون ناشئاً عن الخوف من الإكراه، الحبس، الإضطهاد، النفسي، أو إساءة استعمال السلطة ضد شخص أو مجموعة أشخاص<sup>1</sup>.

ما يجدر التنويه له هو أنه لا توجد أحكام واضحة من قبل المحاكم الدولية الخاصة ولا المحكمة الجنائية الدولية، تتعلق بأركان جريمة الإبعاد أو النقل غير المشروع، ولكن في القضية المرفوعة ضد "MILAN KOVACEVEC" أشار المدعي العام لمحكمة يوغسلافيا إلى الركن المادي للجريمة على النحو الآتي: "المتهم أو المتابع الذي يبعد قسراً بصورة غير مشروعة أي شخص مشمول بالحماية من الأراضي التي يتواجد فيها هذا الشخص المحمي إلى مكان خارج الأرض". في حين أنه في القضية المرفوعة ضد "BLAGOJE"، وآخرين حددت الركن المادي لجريمة الإبعاد والنقل غير

1- سمير نور الدين دردور، جريمة الإبعاد القسري في ظل القانون الدولي الإنساني، (إبعاد الجزائريين إلى كاليديونيا الجديدة أنموذجاً)، مقال متاح في موقع : <http://diae.net/wp-content/uploads/2017/10> ، ص 8. أطلع عليه بتاريخ: 2017/10/24، الساعة: 17:02.

المشروع بالتالي: "أن الضحايا يبعدون أو ينقلون بصورة غير مشروعة من الأراضي التي يتواجدون فيها بصفة مشروعة إلى خارج الإقليم"<sup>1</sup>.

نستنتج أن حكمي المحكمة يركزان بالنسبة للركن المادي على عنصرين هما: أن يكون هناك ترحيل قسري من الأراضي بصورة غير مشروعة، وأن يتم الترحيل بصورة قسرية.

**ثانياً: الركن المعنوي:** يقوم الركن المعنوي في جريمة الترحيل القسري بتوفر عنصري العلم والإرادة، حيث يكفي لقيام الجريمة القصد الجنائي العام، أي أن يعلم الجاني أن فعله ينطوي على التهجير القسري للسكان، وأن تتصرف إرادته إلى القيام بذلك الفعل، أي نية تحقيق النتيجة الإجرامية.

**ثالثاً: الركن الدولي:** ومعناه أن تمس الجريمة مصالح المجتمع الدولي، وقيمه التي حماها المشرع الدولي بغض النظر عن كون الفعل أو الإمتناع مجرماً وفقاً لأحكام القانون الداخلي<sup>2</sup>، والجريمة كما هو واضح جريمة تمس أمن الإنسانية ومصالحها وتعتبر من أبعث الجرائم التي لا تفارق النزاعات المسلحة.

وبخصوص الركن الشرعي فقد سبق بيان النصوص القانونية المجرمة لفعل التهجير القسري.

1- Knut Dorman, Elements of war Crimes under the Rome statute of the international criminal court (sources and commentary, ICRC, Cambridge university Press), Cambridge, 2003, p 107.

2- سمير نور الدين درور، المرجع السابق، ص 9.

أما في الشريعة الإسلامية، فإن أولى الحروب كانت غزوات النبي صلى الله عليه وسلم، ثم الفتوحات الإسلامية، ويشهد التاريخ أن الإسلام قد وضع قواعد للحرب تحول دون التهجير القسري للسكان سواء كانوا أقلية أو أكثرية، ففي كل البلدان التي فتحها المسلمون لم يخرجوا أهلها منها ولم يهدوهم بذلك، بل جرت العادة أن يعرضوا عليهم الإسلام أو الجزية.

إن الإسلام لم يمنع التهجير القسري في زمن الحرب باعتباره جريمة فقط، وإنما منع كل ما من شأنه أن يؤدي إليه، كقطع الأشجار وإهلاك الحرث والنسل، وتدمير المباني ودور العبادة؛ وهذا ثابت من قوله صلى الله عليه وسلم: "اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، وقتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغدروا، ولا تغلوا ولا تُمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا"<sup>1</sup>.

أما ما حدث من حالات نادرة لإجلاء بعض الأشخاص من مواطنهم في خلال الحروب، فتبرره قواعد الحرب بسبب أن هؤلاء كانوا يرتكبون جريمة الخيانة العظمى ونقض العهود ودعم العدو، فضلا عن التجسس وفضح عورات المسلمين، ومن ذلك أن إجلاء النبي صلى الله عليه وسلم لبني قريظة كان بسبب تأمرهم مع المشركين على المسلمين<sup>2</sup>.

1- صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، حديث رقم: 1731.

2- عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال "حاربت النضير وقريظة فأجلى بني النضير وأقر قريظة ومن عليهم حتى حاربت قريظة فقتل رجالهم وقسم نساءهم وأولادهم وأموالهم بين المسلمين إلا بعضهم لحقوا بالنبي صلى الله عليه وسلم فأمنهم وأسلموا، وأجلى يهود المدينة كلهم، بني قينقاع وهم رهط عبد الله بن سلام، ويهود بني حارثة وكل يهود المدينة". أنظر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج7، باب حديث بني النضير، المرجع السابق، ص 379.

## الفرع الثالث: الترحيل القسري جريمة ضد الإنسانية

يعد التهجير القسري من الجرائم التي ترتكب ضد الإنسانية، متى ارتكبت في إطار هجوم واسع النطاق، أو منهجي موجه ضد مجموعة من السكان المدنيين وفقاً لنص المادة السابعة من نظام روما الأساسي.

وتعني عبارة ( هجوم واسع النطاق)، أي أن يكون الهجوم ضخماً ومتكرراً أما عبارة (منهجي) فتعني أن ينفذ ضمن خطة منظمة، وهذا ينفي الهجوم العشوائي أوالعرضي<sup>1</sup>.

والجرائم ضد الإنسانية عرضة للعقاب في الحرب أو السلم، أي بصرف النظر عن وقت ارتكابها.

وتقع مهمة العقاب عليها على كل الأجهزة المختصة في الدولة، اعتباراً من أعلى السلطة إلى الوحدات الموجودة في الميدان، بل إن كل هؤلاء يمكن إدانتهم في المحاكم الدولية المختصة، أو في محاكم الدول التي تعاقب على ارتكاب هذه الجريمة بغض النظر عن جنسية مرتكبيها، وهو ما يقع ضمن مفهوم الولاية القضائية العالمية<sup>2</sup>.

وقد شهدت سنة 1992 أكبر عملية لتهجير مسلمي البوسنة والهرسك تحت ضغط الصرب الذين فرضوا على المسلمين، إما ترك بلادهم والهجرة منها، وإما قتلهم، وإما

1- Willim Schabas, the UN international criminal tribunals : the Former yugoslavia, Ruruanda and sierralione, comridge university press, combridge, 2006, p192.

2- جرائم التطهير العرقي والطائفي في ديالى، المرجع السابق، ص6. وحول مفهوم الولاية القضائية العالمية، أنظر: Annag SEGALL, Punishing violations of international law at the national level, (A guide for common law states), ICRC;Geneva, 2001,p 51.

البقاء على شرط تنصيرهم على المذهب الأرثوذكسي، وهذا بهدف تفرغ الأرض من سكانها، وقد تم تشريد نحو مليون مسلم من سكان البوسنة والهرسك، ومن التقارير التي وردت لمجلس الأمن أن عمليات الطرد والعدوان تمت على نطاق واسع، حيث تشتت السكان في أكثر من إحدى عشر دولة أوروبية من دول الجوار<sup>1</sup>.

وقد لخصت المادة (1 - د) من نظام روما الأساسي أركان جريمة تهجير السكان التي تشكل جريمة ضد الإنسانية، ومنها نستخلص الركن المادي والمعنوي.

### فالركن المادي للجريمة يتمثل فيما يلي:

1- أن يرحد المتهم أو ينقل قسراً شخصاً أو أكثر إلى دولة أخرى أو مكان آخر بالطرد أو أي فعل قسري آخر لأسباب لا يقرها القانون الدولي.

2- أن يكون الشخص أو الأشخاص المعنيون موجودين بصفة مشروعة في المنطقة التي أبعدها أو نقلوا منها على هذا النحو.

3- أن يرتكب هذا السلوك كجزء من هجوم واسع النطاق أو منهجي موجه ضد السكان المدنيين.

أما الركن المعنوي فنلمسه هو الآخر من نص المادة 7 أعلاه، والمتمثل في العلم والإرادة، فلا يوجد هناك فرق في هذين العنصرين بين جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. ويتمثل في أن يعلم مرتكب الجريمة بأن هذا السلوك جزء من هجوم واسع

1- دراسة تطبيقية للجرائم ضد الإنسانية، مقال منشور في موقع: [www.LAWJO.net](http://www.LAWJO.net)، تم الإطلاع عليه يوم: 2017/10/24، الساعة 16:48.



النطاق أو منهجي موجه ضد سكان مدنيين، أو ينوي أن يكون هذا السلوك جزءاً من ذلك الهجوم.

### المبحث الثاني: حق الأقليات الدينية في الحفاظ على الهوية

لقد ذاع مفهوم الهوية عالمياً منذ ستينات القرن الماضي نتيجة حمى الصراعات الفكرية والثقافية منذ هذا التاريخ، واهتمام العديد من المجالات العلمية بدراسته<sup>1</sup>.

فمفهوم الهوية يعد من أكثر المواضيع إثارة للجدل والنقاش، ذلك أنه أصبح من العسير جداً اختزال الهوية في معنى واحد<sup>2</sup>، فلا يوجد تعريف متفق عليه حولها أو إجماع على الأسس والأركان التي تقوم عليها، وهذا ما دفع بعض الدارسين إلى القول بأن الهوية تخضع في تعريفها للعلم الذي يحقق فيها، وأن لكل علم تعريفه الخاص للهوية يختلف عن الآخر، يقول في هذا الإطار كلود ليفي ستراوس<sup>3</sup>: "إن مسألة الهوية تقع اليوم على مفترق

1- عبد الفتاح القلقيلي، وأحمد أبو غوش، الهوية الفلسطينية، خصوصية التشكل والإطار الناظم، مقال متاح في موقع: [www.badil.org](http://www.badil.org)، أطلع عليه بتاريخ: 2017/09/12، على الساعة 10:00.

2- محمد عبد الله الجريبيع، مدخل لدراسة الهويات الوطنية- دراسة سوسيولوجية لحالة الهوية الأردنية، مقال متاح في موقع: <http://www.maspolitiques.com/ar/index.php/ar/edition/95-identite>، أطلع عليه يوم: 2017/10/24، على الساعة 15:00.

3- كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)؛ (1908 - 2009) عالم اجتماع وأنتروبولوجي فرنسي، يعد كلود ليفي ستراوس من أهم البنيويين المعاصرين، وأكثرهم شهرة، بل إن البنيوية ترتبط باسمه ارتباطاً مباشراً، وهذا ما جعل الباحثين يطلقون عليه عدد من الألقاب التي تشير إلى مدى تأثيره وتأثره بالبنيويين والبنيوية عموماً، فلقب بعميد البنائيين، أو شيخ البنيويين، أو البنيوي الأول، أو رائد البنيوية المعاصرة.

الطرق، فهي تهتم مختلف الميادين العلمية المختلفة، وهذا الإهتمام الكبير الذي يبديه الفكر بمسألة الهوية يعبر عن أزمة هوية<sup>1</sup>.

وتعضد هذا الرأي الدكتورة هويدا عدلي بقولها: "إن الباحث عندما يتعامل مع مفهوم الهوية على وجه الخصوص، فإنه يتعامل مع مفهوم قلق من الناحية النظرية، يثير أسئلة أكثر مما يقدم إجابات، حيث إنه من أكثر مفاهيم العلوم الإجتماعية شائكية، نظرا لما يثيره من إشكاليات عديدة"<sup>2</sup>.

إن حق الأقلية الدينية في الحفاظ على هويتها هو ما سيتم تفصيله من خلال بيان موقف القانون الدولي إزاء مسألة حق الأقليات الدينية في الحفاظ على هويتها (المطلب الأول)، ثم موقف الشريعة الإسلامية من المسألة ذاتها (المطلب الثاني).

### المطلب الأول: الحق في الهوية على ضوء قواعد القانون الدولي

وبالرجوع إلى نص المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وكذلك نص المادة الأولى من إعلان حقوق الأقليات نجد أن الحق في الحفاظ على الهوية يشتمل على مرتكزات ثلاث تتمثل في: الحق في التمتع بالثقافة الخاصة (الفرع الأول)، الحق في استخدام اللغة (الفرع الثاني)، والحق في إعلان وممارسة الديانة (الفرع الثالث).

1- في علم الفلسفة الهوية هي: "حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره وتنشئ أيضا وحدة الذات". أما في علم الاجتماع فهي: "عملية تميز الفرد عن غيره، أي تحديد حالته الشخصية". انظر لمزيد من التفصيل: "خليل توري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، ط1، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، 2009، ص43.

2- هويدا عدلي، (العولمة والهوية الثقافية في إفريقيا)، مجلة دراسات، العدد 10، ليبيا، 2002، ص43.

## الفرع الأول: الحق في التمتع بالثقافة الخاصة

إن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، على الرغم من تأكيده على مبدأ المساواة وعدم التمييز فإنه أسس لمبدأ الحق في التمتع بالثقافة الخاصة للأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات. فقد ورد في المادة 27 منه أن للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة.

وتوجد أحكام أخرى ذات صلة في الصكوك الدولية، حيث نصت اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989، على الحق في المشاركة الكاملة في الحياة الثقافية والفنية. وأما إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية أو لغوية لعام 1992 فأشار إلى حق الأقليات في التمتع بثقافتهم الخاصة، وحقهم في الإشتراك بفاعلية في الحياة الثقافية. وألزم الدول أن تقوم كل في إقليمها بحماية وجود الأقليات وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية.

والهوية الثقافية وفقا لما جاء في إعلان فريبور<sup>1</sup> للحقوق الثقافية لسنة 2007 هي: "مجموع المراجع الثقافية التي يتحدد بها شخص (فردا أو جماعة) ويتكوّن ويتواصل ويريد أن يعترف به في كرامته بصفته تلك".

يلاحظ بجلاء من خلال النص المذكور أعلاه أن هناك ربطا مباشرا بين الكرامة الإنسانية والهوية الثقافية للأفراد والجماعات<sup>2</sup>.

1- تمت الموافقة عليه بتاريخ 07 ماي 2007 بفريبور.

2- أحمد كرعود، (حقوق الأقليات في مرحلة الإنتقال الديمقراطي)، مجلة موارد، مجلة إلكترونية صادرة عن منظمة العفو الدولية، العدد 19، شتاء 2012، على موقع: [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org).

أما على مستوى المنظمات الإقليمية فنجد هناك اهتماما أيضا بضرورة حماية هوية الأقليات الدينية، حيث جاءت النصوص معضدة لما جاء في الصكوك الدولية، مع بعض الفوارق الطفيفة، نذكر على سبيل المثال المادة 25 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 1997<sup>1</sup>، التي جاءت معبرة عن حق الأقليات في حماية هويتها، وقد جاء فيها ما يلي: "لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى أقليات من لغتها وممارسة تعاليم دينها، وينظم القانون التمتع بهذه الحقوق".

ويمكن ملاحظة أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان لم يحدد نوع الأقلية المناط بها الحفاظ على هويتها واختار أسلوب العموم<sup>2</sup>.

ومن جهة أخرى وحسب تعليق أسبيرون إيدي، فإن مصطلح الهوية المستعمل في الصكوك الدولية الحديثة، يعبر عن اتجاه واضح نحو حماية التنوع الثقافي وتعزيزه دوليا وداخليا في إطار الدول، ولا تتطلب الهوية الجماعية للأقلية التسامح فقط مع ممارستها لهويتها الثقافية، وإنما تستدعي أيضا التحلي بموقف إيجابي نحو التنوع الثقافي من جانب الدولة، والمجتمع بوجه عام، وليس المطلوب فقط قبول الخصائص المميزة للأقليات وإسهامها في حياة المجتمع الوطني ككل. بل أيضا احترام ذلك<sup>3</sup>.

1- اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار مجلس جامعة الدول العربية 5427 المؤرخ في 15 سبتمبر 1997.  
2- ميرفت ر شماوي، (حقوق الأقليات في القانون الدولي، بعض الإضاءات)، مجلة موارد، مجلة إلكترونية تصدر عن منظمة العفو الدولية، العدد 19، شتاء 2012 متاحة في موقع: [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org).  
3- تعليق أسبيرون إيدي، المرجع السابق، ص 12.

## الفرع الثاني: الحق في استخدام اللغة الخاصة

يعني هذا الحق، الحق في استخدام والتمتع باللغة الخاصة للأقليات الدينية دون قيود أو اعتراض، وبما يحقق مصالحهم الشخصية من التعليم والتعلم ونقل الثقافات وغيرها مما يتعلق باللغة، ويشمل حق الأقليات في التحدث بلغتها الخاصة واستخدامها في التعامل مع باقي أفراد الجماعة، وأيضاً استخدامها في المصالح الحكومية والمرافق العامة<sup>1</sup>.

وتعد اللغة أسلوباً للتواصل والإحتكاك وإثبات الهوية وتأكيد وجودها<sup>2</sup>.

إن وحدة اللغة توجد نوعاً من وحدة الشعور والتفكير لدى الأفراد، وتقوي الروابط الفكرية والعاطفية لديهم، فاللغة تتجاوز كونها مفردات وجمل وإنما هي روح الجماعة وأن كل من يصطنع غير لغته الأصلية فإنه يساهم في ذوبان ذاتيته وفقدانها، فالعلاقة بين اللغة والهوية علاقة تلازم ضروري فهي رمز للشخصية والسيادة، فالأمة تبقى خالدة ببقاء لغتها والمحافظة عليها وتزول بزوالها<sup>3</sup>.

1- خالد حسين العنزي، المرجع السابق، ص 207-208.

2- زاغو محمد، (أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب)، المجلة الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد 4، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، 2010، ص 95.

3- يوسف زناني، الهوية الثقافية في الموسيقى الجزائرية، مذكرة ماجستير في تاريخ الموسيقى الجزائرية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2009-2010، ص 50.

إن اللغة في نظر البعض ما هي إلا دليل على وجود الأقليات<sup>1</sup>. وتساعد الحقوق اللغوية للأقليات بشكل عام في ضمان قدرة الأقليات على التمتع بالحقوق التي تتمتع بها الأغلبية، دونما أدنى اختلاف أو تمايز<sup>2</sup>.

من جهتها أولت الإتفاقيات الدولية التي أبرمت تحت مظلة عصبة الأمم اهتماما بهذا الحق، فاتفاقية لوزان<sup>3</sup> لعام 1923، سمحت بمقتضى المادة 39 بحق الأقليات في استخدام لغتهم الأصلية في علاقاتهم الإجتماعية، وأمام المحاكم والمؤسسات، وفي الأماكن التعليمية والدينية، وكذلك وسائل الإعلام المختلفة.

إن دعم اللغات والمكونات الأخرى لهوية الأقليات هو أمر محوري في حماية الأقليات. وهذا الدعم يجب أن يكون حيث لا يعزز الشقاق في المجتمعات، بل إنه يعزز الحوار بين الثقافات والأديان.

وبالنسبة لمنظومة الأمم المتحدة، قد يشمل ذلك مثلا الدعم لوسائل الإتصال بين الأقليات الدينية، والدعم للجهود المبذولة لتشجيع مجموعات الأغلبية على تعلم اللغات المنطوقة من قبل مجموعات الأقليات، والعكس بالعكس، بطريقة تحترم حق الأشخاص المنتمين إلى أقليات في التمتع بثقافتهم الخاصة، وممارسة دينهم وممارسة شعائرتهم واستخدام لغتهم<sup>4</sup>.

1- محمد خالد برع، المرجع السابق، ص85.

2- محمد أزوقة، القضية الشركسية، دون طبعة، دار ورد الأردنية، الأردن، 2010، ص80.

3- معاهدة لوزان وتعرف أيضا باسم" معاهدة لوزان الثانية، تم توقيعها في 24 جويلية 1923 في لوزان بسويسرا بين كل من تركيا وبريطانيا وفرنسا، وتألفت من 143 مادة أعادت تنظيم العلاقات بين هذه الدول في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى.

4- Note d'orientation du Secrétaire général sur La discrimination raciale..., op.cit , p 15.

ويشمل الحق في استخدام اللغة الخاصة للأقلية الدينية جملة من الأمور منها حق استخدام اللغة الخاصة في المحاكم والمؤسسات الوطنية مثل البرلمان، والتعامل بها مع الغير داخل الدولة وخارجها، والحق في استخدامها في مجال التعليم<sup>1</sup>.

لكن الإشكال الذي يفرض نفسه في هذا المقام، ما هي اللغة، وهل كل لهجة مستعملة من قبل الأقلية الدينية يمكن إدراجها تحت معنى اللغة، ويمكن إجازة استخدامها والتعامل بها أمام المؤسسات الحكومية؟

يبدو أن الصكوك الدولية قد أغفلت تعريف اللغة بالرغم من نصها على الإعراف بها بالنسبة للأقليات، لكن ما يستدعي الإنتباه هو ما قدمه الميثاق الأوروبي للغات الإقليمية أو اللغات الأقلية<sup>2</sup>، حيث قدم هذا الأخير تعريفاً للغة استبعد فيه اللهجات من مفهوم اللغة، وقد جاء في نص المادة الأولى منه ما يلي:

- مصطلح اللغات الإقليمية أو اللغات الأقلية يقصد به لغة أو مختلف اللغات الرسمية لتلك الدولة، وهي لا تشمل لا لهجات اللغة أو اللغات الرسمية للدولة ولا لغات المهاجرين.

1- Alain FENET et Gérard SOULIER, les minorités et leurs droit depuis 1789, Editions de L'Harmattan, Paris, 1989, p288.

2- هي معاهدة أوروبية صادرة عام 1992م تحت رعاية مجلس أوروبا لحماية وتعزيز اللغات الإقليمية ولغات الأقليات التاريخية في أوروبا. أجرى التحضير للميثاق المجلس الحالي للسلطات المحلية والإقليمية، وهو المؤتمر الدائم للسلطات المحلية والإقليمية لأوروبا، وتم كتابة الميثاق في الجمعية البرلمانية على أساس توصيات المؤتمر. وهذه المعاهدة لا تنطبق إلا على اللغات المستخدمة تقليدياً من قبل مواطني الدول الأطراف (وبالتالي استبعاد اللغات المستخدمة من قبل المهاجرين الجدد من دول أخرى)، والتي تختلف كثيراً عن اللغة الرسمية أو لغات الأقليات، أنظر: الميثاق الأوروبي للغات الإقليمية أو لغات الأقليات، مقال منشور في موقع: <https://ar.wikipedia.org>، أطلع عليه: يوم 2017/11/24، على الساعة 11:00.

## الفرع الثالث: الحق في التعبير عن العقيدة أو الدين

سيتم تفصيل محتوى هذا الفرع من خلال ثلاث نقاط رئيسية وهي الحق في إعلان الديانة، والحق في ممارسة الشعائر الدينية، والحق في ممارسة الديانة عن طريق التعليم.

**أولاً: الحق في إعلان الديانة:** سبق الحديث في الباب الأول أن للفرد داخل الدولة الحرية في اعتناق أي دين يشاء أو في عدم اعتناق أي دين، وأن هذا الحق لا يخضع لأية قيود وفقاً لأحكام النصوص القانونية الدولية، أما بالنسبة لممارسة الشعائر فإنه يخضع لمقتضيات الأمن والنظام العام داخل الدولة.

لا ريب أن لممارسة الشعائر دوراً هاماً للغاية في إظهار هوية أبناء الأقلية الدينية، وإلا كيف يتسنى معرفة أن هذه الجماعة هي أقلية دينية مسلمة، مثلاً أو أقلية مسيحية أو يهودية، أو غيرها... إلخ.

وبالرجوع إلى نص المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نجد أنها نصت على الآتي: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين... وحرية الإعراب عنها بالتعليم، والممارسة وإقامة الشعائر الدينية ومراعاتها سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة".

ومن جهتها نصت المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على ما يلي: "لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة... وفي أن يعبر منفرداً أو مع آخرين بشكل علني أو غير علني عن ديانته أو عقيدته، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أم التقليد أم الممارسة أو التعليم.



من خلال قراءة النصين، نلمس أن هناك اعترافاً صريحاً بأحقية إعلان الدين أو المعتقد من قبل معتقيه سواء بشكل فردي أو جماعي، هذا مع بيان طريقة إظهار هذه الديانة، حيث تكون إما عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم، هذا مع وجود فرق في ترتيب وسائل الإظهار بين المادتين.

إلا أنه بالرجوع إلى الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد<sup>1</sup>، نجد أن نصوصه جاءت أكثر دقة وتفصيلاً في بيان الوسائل التي يتم من خلالها الإعراب عن الديانة، حيث جاء في المادة الأولى من الإعلان: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق... حرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة، وإقامة الشعائر والممارسة، والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة جهراً أو سراً".

ثم جاءت المادة بصورة توضيحية أكثر للمادة الأولى أين جاء فيها: "وفقاً للمادة الأولى من هذا الإعلان، ورهنا بأحكام الفقرة الثالثة من المادة المذكورة، يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد فيما يشمل الحريات الآتية:

- حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، وإقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض.
- حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

1- لا بد من التنويه إلى أن الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، كغيره من الإعلانات الأخرى لا يتمتع سوى بقيمة أخلاقية، لكن يبقى سابقة دولية هامة لعلها تؤسس فيما بعد لتشكيل قواعد ملائمة للإتفاقيات الدولية. لمزيد من التفصيل حول القيمة القانونية للإعلانات الدولية. أنظر: إبراهيم أحمد خليفة، الإلتزام الدولي باحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2015، ص 84 وما بعدها.

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

أما في الإعلان العربي لحقوق الإنسان<sup>1</sup> فقد تضمنت المادتان 26 و27 الحق في حرية العقيدة وممارسة شعائرها، فنصت المادة 26 على أن: "حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد"، أما المادة 27 فقد كفلت للأفراد التعبير عن حرية العقيدة بممارسة شعائرها، فقد جاء فيها ما نصه: "للأفراد من كل دين الحق في ممارسة شعائرتهم الدينية، كما لهم الحق في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين، ولا يجوز فرض أية قيود على ممارسة حرية العقيدة والفكر والرأي إلا بما نص عليه القانون".

وبمقارنة سريعة بين ما جاء به ميثاق جامعة الدول العربية والإعلان العربي لحقوق الإنسان وعلى وجه الخصوص المادة 2/30 من الميثاق نجد أنها قيدت ممارسة الشعائر بعدم مخالفة القانون وعدم الإضرار بحقوق الآخرين، وإن اختلفت الصياغة ما بين النصين<sup>2</sup>.

لكن هناك تباين بين النصين يظهر في أن الميثاق حدّد أن ممارسة الشعائر تمارس بشكل فردي أو جماعي، حيث جاءت عبارة (بمفرده أو مع غيره)، في حين لا نجد هذا التفصيل في الإعلان، حيث اكتفى الإعلان باستعمال صيغة العموم بقوله

1- اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار مجلس جامعة الدول العربية رقم 5427 مؤرخ في: 1997/09/15.  
2- نصت المادة 2/30 من ميثاق جامعة الدول العربية على أنه: "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."

(للأفراد). وأرى أنه من الضروري التفصيل في هذه المادة عن طريق ذكر (الفرد والجماعة) لأنه كما هو معروف، تمارس الشعائر الدينية بشكل فردي كما تمارس بشكل جماعي، وهذه الممارسة الجماعية هي التي تعطي بعدا للهوية الدينية لأية مجموعة دينية.

لكن يبدو أن هناك محاولة لاستدراك هذا النقص، حيث تمت تغطيته من خلال نص المادة 37 التي نصت على أنه: "لا يجوز حرمان الأقليات من حقها في التمتع بثقافتها أو إتباع تعاليم ديانتها".

أما الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب فتعد أحكامه من أكثر الأحكام إجازا بهذا الخصوص، حيث أن المادة 8 منه تقتصر على التنصيص على كفالة حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية، مع إضافة أنه لا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات إلا بقيد النظام العام.

إذا كانت حرية الدين تنبع في الأساس من حرية التفكير والضمير وهو شيء غير منظور، فإنها تتضمن أيضا حرية التعبير عن هذا الدين، أي إخراج هذا الشيء غير المنظور، فلكي يكون هناك دين فإنه يستلزم في الوقت ذاته الممارسة الجماعية له، فلا يتواجد الدين وينتشر إلا بالانتقال الجماعي العام.

وتتعدد طرق التعبير عن الدين إلى معناه الخارجي، حيث تشمل الصلاة والحج وإقامة القداسات والشعائر، وتشمل الأماكن والأدوات التي تستخدم في أداء هذه الشعائر، مروراً بالتعليم الديني وتبادل المعلومات وغيرها<sup>1</sup>.

1- ناصر أحمد بخيت السيد، المرجع السابق، ص 172.

من كل ما سبق نستخلص أن التعبير عن المعتقد أو الدين هو أساسي للحفاظ على هوية الأقلية الدينية.

إن كلمة العبادة واسعة جدا وبينت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان بعض أعمال العبادة، إذ تصرّح أن العبادة هي الأعمال الشعائرية والتقليدية التي تعبّر مباشرة عن عقيدة تشمل مختلف الممارسات الخاصة بهذه الأعمال، بما في ذلك بناء أماكن العبادة، استعمال وصنع رموز وطقوس، والإحتفال بالأعياد وأيام الراحة<sup>1</sup>.

يلاحظ إذن من تعليق اللجنة أنها تعرف العبادة بالأعمال الشعائرية ومختلف الممارسات الخاصة بهذه الأعمال، لكن في حقيقة الأمر الممارسة هي عنصر من عناصر العبادة، إذ أن إحالة معجم La rousse فيما يخص كلمة (culte) إلى كلمة (pratique)، أي الممارسة هي دليل على ذلك، ومن هنا نستنتج أن حرية العبادة تعني كافة الطرق التي يمكن بها لشخص التعبير عن دينه أو عقيدته، بينما حرية ممارسة العبادة فتعني الأفعال التي يعبر عن طريقها الشخص مباشرة عن دينه أو عقيدته<sup>2</sup>.

**ثانياً: ممارسة الشعائر الدينية:** تعرف الشعائر الدينية بأنها الانتقال من مجرد الإيمان واختلاجه في الوجدان بالتعبير عن محتواها، فهي التجسيد والتمثيل العملي لاعتناق دين معين، وهي المظهر الخارجي الإيجابي لحرية العقيدة<sup>3</sup>. أما حرية ممارسة الشعائر فتعني

1- أنظر التعليق العام للجنة حقوق الإنسان حول المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، الدورة 48، 1993، وثيقة الأمم المتحدة رقم: (Vol.1) HRI/GEN/1/Rev.9، ص 209.

2- لمزيد من التفصيل: انظر مالطي نهار فايضة، حرية الديانة بين النظرية والتطبيق، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2005-2006، ص33.

3- حسين محمد كريم، الحماية الدولية لحرية ممارسة الشعائر الدينية، ملخص لمذكرة ماجستير، ص22. متوفرة على الموقع: Law.uobabylon.edu.iq اطلع عليه بتاريخ: 2017/10/06، على الساعة 18:12.

منح أتباع عقيدة دينية معترف بها الحق في إقامة شعائرها، وتتمثل هذه الحرية في ممارسة الشعائر الدينية من قبل أتباع العقيدة الدينية المعترف بها في قالبها الفردي أو الجماعي، وإقامة دور العبادة الخاصة بها وحرية ارتيادها جهرا وعلانية<sup>1</sup>.

إن عنصر الإعراف من قبل الدولة باتباع دين أو عقيدة معينة هو أمر مهم للغاية، فبدون هذا الإعراف لا يمكن لأنصارها إظهار هذه العقائد والديانات في صورة شعائر ومناسك تعبدية فلا شك أنه بدون هذا الإعراف سوف يقابل حاملوها بالرفض والتقييد والمنع.

فعلى الصعيد الدولي، تقدم تقارير الدول صورة كاملة إلى حد ما عن حالة ديانات الأقليات. لكن الآراء المعتمدة ضد الدول (عندما تكون علنية) غالبا ما تظل حذرة للغاية. ففي مواجهة التمييز ضد المسلمين في مولدوفا لا يمكن للجنة إلا أن تذكر أنه ينبغي للدولة اتخاذ جميع التدابير القانونية أو الإدارية أو غيرها من التدابير اللازمة، وأن تكفل استعادة الأشخاص المنتمين إلى أقليات -ودون تمييز- من الحق في إظهار دينهم وإنشاء منظمات دينية، وفقا للمادة 8 من الإتفاقية الإطارية<sup>2</sup>.

وفي الجزائر هناك إعراف بحق ممارسة الشعائر الدينية بموجب نصوص تشريعية إضافة إلى ما تضمنه الدستور، حين نسجل صدور الأمر 06-02 مكرر، المتضمن

1- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص22.

2- مولدوفا دولة أوروبية، تقع شرقي أوروبا بين أوكرانيا ورومانيا، عدد السكان 3,656,843 نسمة (إحصائيات 2012م). لا تزال مولدوفا تعتبر واحدة من أفقر البلدان في أوروبا على الرغم من التقدم الذي أحرزته مؤخرا من قاعدة اقتصادية صغيرة لها. ومع مناخها المعتدل والأراضي الزراعية الجيدة والإقتصاد فمولدوفا تعتمد اعتمادا كبيرا على قطاعها الزراعي، وبسبب قلة موارد الطاقة الطبيعية، فإن مولدوفا تستورد تقريبا كل احتياجاتها من الطاقة من روسيا وأوكرانيا، أنظر: Jean-Manuel LARRALDE, op.cit, p 167

ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين<sup>1</sup> من خلال تحديد شروط الممارسة، وقد جاءت على سبيل الحصر في المواد من 05 إلى 10، وقد تطرقت المادة 5 إلى مسألة المباني المخصصة لممارسة الشعائر، حيث يجب أن تكون محصاة ومعلومة من طرف السلطات وأن تكون مخصصة لممارسة الشعائر الدينية فقط دون غيرها من أوجه النشاط الممكنة.

أما المادة 6 فقد تعرضت إلى أمر هام وجوهري له علاقة مباشرة بالهوية الدينية للأقليات الدينية، وهو تنظيم الممارسة الجماعية للشعائر<sup>2</sup>، الذي ينبغي أن يكون في إطار جمعيات معتمدة، وأن تكون الممارسة محصورة فقط في الأماكن المشار إليها في المادة السابقة، وأن تكون واضحة المعالم، كما تشترط المادة 7 من ذات القانون التصريح المسبق لممارسة أي تظاهرة دينية.

كما لا يجوز بأي حال من الأحوال فصل حرية العقيدة عن ممارسة الشعائر الدينية ومن هنا نجد الكثير من دساتير الدول تضم هاتين الحريتين في جملة واحدة، ما يعني أنهما متكاملان ولا ينفصلان<sup>3</sup>، وأن الثانية هي مظهر من مظاهر الأولى باعتبارها

1- أمر رقم 02/06 مكرر، مؤرخ في 2006/02/28 يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية رقم 12 المؤرخة في 01 مارس 2006، ص 25. وقد صدر هذا الأمر برقم 03/06 ثم تم تصحيحه في الجريدة الرسمية رقم 54 المؤرخة في 03 سبتمبر 2006، ليصبح برقم 02/06 مكرر.

2- لمزيد من التفصيل، انظر طحور فيصل، (حماية الحق في ممارسة الشعائر الدينية بين القانون الدولي والتشريع الجزائري)، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 2، جامعة غرداية، 2016، ص 306 وما بعدها.

كما جاء في المادة 19 من الدستور الإيطالي التنصيص على الحق في المجاهرة الحرة للمعتقد الديني بأي شكل فردي أو جماعي والدعاية له وممارسة شعائره سرا أو علانية، على أن لا يتعلق الأمر بشعائر معارضة للأداب العامة. أنظر:

Louis favoreu et autres, droits des libertés fondamentales, Dalloz, paris, 2007, p227.

3- كان الدستور المصري لسنة 1971 على سبيل المثال ينص في المادة 40 منه على المساواة بين كافة المواطنين ويحظر التمييز على أساس الدين، حيث جاء في المادة أن: "المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل، أو اللغة أو الدين، أو العقيدة"، كما تنص المادة =

انتقالاً للعقيدة من مجرد الإيمان بها، واختلاجها في الوجدان إلى التعبير عن محتواها عملياً<sup>1</sup>.

غير أن الملفت للنظر أن المشرع الجزائري استغنى في التعديل الدستوري الأخير عن حرية المعتقد، ولم يتم التنصيص عليها؛ واكتفى بالنص على أن حرية ممارسة العبادات مضمونة وتمارس في إطار احترام القانون. فهل يعني هذا أنه لم يعد بالإمكان الحديث عن حرية المعتقد في الجزائر، أم أن الأمر ينصرف فقط إلى عدم إمكانية تغيير الديانة بالنسبة للمسلم، خصوصاً إذا أخذنا في الحسبان مسألة الردة.

ثالثاً: حرية ممارسة الديانة عن طريق التعليم: حيث ينطوي هذا الحق على حرية تدريس وتلقين التعاليم والمعتقدات الدينية<sup>2</sup>، ومن ثم الحث على إقامة مؤسسات التعليم الديني،

=رقم 46 منه على أنه: "تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية"، انظر مضمون الدستور المصري في الموقع:

<http://www.aljazeera.net/news/arabic/2011/2/6>، أطلع عليه بتاريخ: 2017/10/24.

أما في الجزائر فقد كانت المادة 36 من دستور 1996 المعدل والمتمم تنص على حرية العقيدة، وقد جاء فيها: "لا مساس بحرمة المعتقد وحرمة حرية الرأي"، وفي التعديل الدستوري لسنة 2016 تم تعديل نص هذه المادة أين تم الجمع بين حرية العبادة وممارسة شعائرها حيث نصت المادة 42 منه على أنه: "لا مساس بحرمة المعتقد وحرمة حرية الرأي، حرية ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون". أما في التعديل الدستوري لسنة 2020 فأصبحت المادة برقم 51 وقد جاء فيها أنه لا مساس بحرمة حرية الرأي، حرية ممارسة العبادات مضمونة وتمارس في إطار احترام القانون. تضمن الدولة حماية أماكن العبادة من أي تأثير سياسي أو إيديولوجي. أنظر المرسوم الرئاسي رقم 20-442 مؤرخ في 30 ديسمبر 2020، يتعلق بإصدار التعديل الدستوري المصادق عليه في استفتاء أول نوفمبر سنة 2020، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 82 مؤرخ في 30 ديسمبر 2020، ص 03.

1- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 27.

2- على سبيل المثال في العراق وافقت وزارة التربية والتعليم على تبني مجموعة عمل حول الأقليات تتضمن مراجعة المناهج التي تحمل تمييزاً ضد الأقليات الدينية، أنظر: كريس تشامبان، (التخطيط لحماية الأقليات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أثناء المرحلة الإنتقالية)، مجلة موارد، المجلة الإلكترونية لمنظمة العفو الدولية، العدد 19، شتاء 2012، متوفرة على موقع المنظمة، [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org)

وكذا حق الوالدين في تنشئة أطفالهم على الديانة التي يختارونها وتلقينهم لغات الشعائر والتقاليد، وما يتبع ذلك من حرية الطبع وحرية حيازة وكتابة وطبع ونشر الأعمال

المكتوبة والمجلات والصحف التي علاقة بتعليم الديانة ونشرها<sup>1</sup>.

وفي قضية حول التعليم الديني في المدارس النظامية أثرت قضية "ارنيكاينن" ضد فنلندا<sup>2</sup>، حيث يشكو كاتب البلاغ بناء على الفقرة 4 من المادة 18 من العهد، نتيجة النص في التشريع الفنلندي على تعليم تاريخ الأديان والأخلاق بدلا من التعليم الديني للطلبة الذين يعترض آباؤهم وأوصياؤهم القانونيين على التعليم الديني.

وقد رفع الشكوى مدرس وعضو في إتحاد المفكرين الأحرار في فنلندا واختلفت اللجنة مع مقدم الشكوى، وخلصت إلى أن هذا التعليم البديل في تاريخ الأديان والأخلاق لا يتعارض بحد ذاته مع الفقرة 4 من المادة 18 من العهد، إذا تم تقديمه بطريقة محايدة وموضوعية، ويحترم قناعات الآباء والأوصياء الذين لا يؤمنون بأي دين.

وفي جميع الأحوال فإن التشريع المطعون فيه يسمح صراحة للآباء والأوصياء الذين لا يرغبون في أن يتلقى أولادهم تعليما في تاريخ الأديان والأخلاق بالحصول على إعفاء من هذا التعليم من خلال ترتيب إعطاء الأولاد تعليما مشابها خارج المدرسة.

وبالرجوع إلى الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان تنص المادة 2 من البروتوكول رقم 1 للإتفاقية على أنه: "عند ممارسة أية وظائف يتم الإضطلاع بها في صور التعليم،

1- بلجاج منير، الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، مذكرة ماجستير في القانون العام، تخصص حقوق الإنسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، 2011 - 2012، ص 47.

2- أنظر: منشور حقوق الإنسان في مجال إقامة العدل، دليل بشأن حقوق الإنسان خاص بالقضاة، والمدعين العامين والمحامين، منشور متاح في موقع الأمم المتحدة [www.onchr.org](http://www.onchr.org)، ص 18.



والتدريس، تحترم الدولة حق الآباء في كفالة هذا التعليم والتدريس وفقا لقناعاتهم الدينية والفلسفية".

فالمحكمة الأوروبية رأت من خلال قراءتها للمادة أن هذه الجملة إضافة إلى الحق الأساسي المتمثل في حق التعليم عموماً. وحكم المحكمة يهدف باختصار إلى ضمان إمكانية التعددية في التعليم<sup>1</sup>، وهذه الإمكانية هي أمر جوهري للحفاظ على المجتمع

1 - ولعل ما يثير الإستفهام هنا هو: هل يمكن ارتداء الرموز الدينية أثناء التعليم العام، أم أنه يجب التقييد بالنظام الداخلي للمؤسسات التعليمية، ومن ثم التقييد بالزي النظامي العادي أثناء مباشرة الأبناء لتعليمهم؟  
تنور هذه الإشكالية على ضوء القضايا التي أثرت أمام المحاكم في أوروبا خاصة حول مسألة ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية.

إن الصكوك الدولية لا تجيب البتة على هذه الإشكالية، فهي وإن أجازت ممارسة الشعائر الدينية للأقليات فإنها تركت الأمر مطلقاً، ولم تذكر جواز ممارسة هذه الشعائر ومنها على وجه الخصوص ارتداء الزي الديني في المؤسسات التعليمية النظامية، ثم لم تشر إلى جواز ممارسة العبادة (كالصلاة مثلاً) سواء بالنسبة للمدرسين أو التلاميذ. كان من الأفضل أن يتم النص على هذه المسألة الهامة، حيث كثيراً ما كانت مثار ضجة واسعة بالنسبة للأقليات المسلمة في الغرب، وخلو التشريع الدولي من الحديث عن هذا الحق، يفتح المجال واسعاً للدول للتأويل، ومنع ممارسة هذه الشعائر بدعوى حماية النظام العام.

وفي غياب نصوص صريحة تحمي ديانات الأقلية، تشكل الأحكام القضائية فوق الوطنية جزءاً مقيداً في هذا المجال. وجعلت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حرية الفكر والوجدان والدين محمية بموجب نص المادة 9 من الاتفاقية. هذه الحرية هي "أحد الأسس من مجتمع ديمقراطي" في أهمية البعد الديني، ومن بين أهم العناصر الأساسية لهوية المؤمنين ومفهومهم للحياة.

وفي فرنسا ظهرت أول مشكلة تتعلق بارتداء الحجاب في المدارس عام 1989، حيث طردت فتانان مسلمتان من مدرستيهم، ورفض وزير التربية البحث في القضية وطلب رأي مجلس الدولة الفرنسي الذي بين في فتواه ما يلي: "إن حمل التلاميذ للشعارات التي تظهر انتمائهم لديانة ما لا يشكل بذاته تعارضاً مع مبدأ العلمانية" ومنذ هذا التاريخ استقر مجلس الدولة على قاعدة أن للتلاميذ الحق في إظهار انتمائهم الديني سواء بلبس الحجاب أو حمل الصليب أو رفع القلنسوة. أنظر: إيناس محمد وافي، الحماية الدولية للحرية الدينية، متاح في الموقع: [www.uo.babylon.edu.iq](http://www.uo.babylon.edu.iq) اطلع عليه بتاريخ: 2017/10/06، على الساعة 12:00.

الديمقراطي، ونظرا للقوة التي تتمتع بها الدولة الحديثة، فإنه يجب تحقيق هذا الهدف أولا وقبل كل شيء من خلال التدريس الذي توفره الدولة<sup>1</sup>.

وبالنسبة للمحكمة الأوروبية، فإن الحق في حرية الدين، على النحو الذي يفهم من الإتفاقية، يستبعد أي تقدير من جانب الدولة لشرعية المعتقدات الدينية أو طرائق التعبير عن المعتقدات الدينية، وهكذا، فإن نظام الإذن الذي يؤدي إلى فرض شروط صارمة أو حتى باهظة على ممارسة الشعائر بالنسبة لبعض الطوائف، ينتهك المادة 9 من الإتفاقية. بيد أنه يجوز للدولة أن تقيّد ممارسة هذه الحرية لعدد من الأسباب المشروعة بحسب المادة<sup>2</sup>.

وإسقاطا على ما سبق، وفي إطار دعمها التقني للتعليم وأنشطته الأخرى في هذا الميدان، ينبغي لمنظومة الأمم المتحدة أن تعزز المناهج الدراسية المركزة في دعم التعددية والتنوع وإثراء المعرفة عن تاريخ الأقليات وتقاليدها ولغتها وثقافتها، وفي الوقت نفسه، لإعطاء الأقليات فرصة للتعلم في المجتمع<sup>3</sup>.

**المطلب الثاني: الحق في الحفاظ على هوية الأقليات الدينية من منظور التشريع الإسلامي**

إذا لم يجبر الإسلام من هم تحت ولايته من التحول فيه، فإن هذا بلا ريب يعد اعترافا منقطع النظير بالحق في الحرية والمساواة، كما يشكل المظهر المادي المحسوس لاعترافه بحرية العقيدة، فلغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية الحق في الحفاظ على

1- منشور حقوق الإنسان في مجال إقامة العدل، المرجع السابق، ص20.

2- Jean-Manuel LARRALDE, op.cit, p 161.

3- Note d'orientation du Secrétaire général sur La discrimination raciale..., op.cit , p 25.

دور العبادة الخاصة بهم (الفرع الأول)، كما لهم الحق في ممارسة شعائرهم الدينية فرادى أو جماعات سرا أو جهرا شريطة الإلتزام بحدود النظام الإسلامي والآداب العامة للمجتمع (الفرع الثاني)، أضف إلى ذلك كله فإن لهم الحق في الإلتزام بشريعتهم (الفرع الثالث) وعدم التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية إلا في حدود ضيقة جدا، أو إذا رغبوا في الإحتكام لها، هذا على الرغم من أنهم يسكنون إقليم الدولة الإسلامية، كما لهم الحق في استعمال اللغة وتعليم الدين (الفرع الرابع)، وكل هذه العناصر والأسس لا تدع مجالا للشك في أنها أهم مستلزمات الحفاظ على هوية الأقليات الدينية داخلها، كجماعة متميزة ومنفردة عن الأغلبية.

#### الفرع الأول: احترام وضمن سلامة دور العبادة

من القواعد المقررة في التشريع الإسلامي بخصوص رعاية الدولة غير المسلمين، قاعدة "نتركهم وما يدينون"، ونجد تطبيقات هذه القاعدة واضحة المعالم في التاريخ الإسلامي وهذا من خلال الآثار الدالة على ضرورة الحفاظ على دور العبادة بالنسبة لغير المسلمين<sup>1</sup>.

ومن أهم الدلائل على ذلك، ما جاء في كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أهل نجران أنه: "لنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي صلى الله عليه وسلم، على أموالهم، وملتهم، وبيعتهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ولا يغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته..."<sup>2</sup>.

1- إدريس حسن محمد الجبوري، المرجع السابق، ص28.

2- محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 01، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1968، ص 287.

ومعنى ذلك أنه عليه الصلاة والسلام قد ضمن حرية العقيدة لأهل نجران وهم من النصارى، وأن أموالهم ودورهم محمية.

ومن فعل الخلفاء الراشدين نذكر ما عاهد عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أهل إيلياء، حيث أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملتها، وأنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقض منها ولا من غيرها ولا من صلبهم ولا شيء من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم<sup>1</sup>.

يلاحظ من خلال عهد عمر بن الخطاب أن فيه ضماناً تاماً لأماكن العبادة، حيث لا يجوز أن تستعمل للسكن أو أن يتم إزالتها عن طريق الهدم، بل هناك حماية تامة لهذه الأماكن المقدسة بالنسبة للنصارى. هذا على الرغم من أن الدولة الإسلامية كانت في ذلك الوقت في أوج قوتها، وكان بالإمكان حرمان المسيحيين من دور عبادتهم ومن مزاولة شعائرهم الدينية، أو على الأقل تحويلها إلى أماكن عبادة للمسلمين أو إكراههم على التحول إلى الإسلام، لكن لم يحدث شيء من هذا، وهذا يشكل قمة العدالة والمساواة، والتسامح بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى وتجسيد فعلي لقوله عز وجل: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"<sup>2</sup>، وقوله عز وجل: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"<sup>3</sup>.

1- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، دار سويدان، بيروت، دون تاريخ نشر، ص 105-106.

2- سورة البقرة، الآية 256.

3- سورة الكهف، الآية 29 .

وإن بقاء دور العبادة من كنائس ومعابد وغيرها حتى الآن يحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحو غير المسلمين.

كما بنيت في مصر عدة كنائس في القرن الأول الهجري مثل كنيسة مار مرقص بالإسكندرية ما بين ( 39 - 56هـ)، كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط في حارة الروم في ولاية مسلمة بن مخلد على مصر في الفترة بين (47- 68هـ) ، كما سمح عبد العزيز بن مروان بإنشاء مدينة حلوان وبناء كنيسة فيها، وسمح كذلك لبعض الأساقفة ببناء ديرين، بل صرح المقرئزي بقوله: "وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة في الإسلام بلا خلاف"<sup>1</sup>.

لكن من المفيد الإشارة إلى جدلية هامة مفادها أنه إذا قرّر التشريع الإسلامي احترام دور العبادة من كنائس وغيرها بحيث لا يجوز هدمها أو تعطيلها، فهل يجيز استحداث دور العبادة داخل الدولة الإسلامية؟

إن الأقليات الدينية كثيرا ما تلحّ على هذا المطلب، وهو ما يستدعي منا البحث في هذه النقطة.

يقرر الفقهاء بهذا الخصوص أنه لا يجوز لغير المسلمين إحداث أماكن عبادة خاصة بهم في جزيرة العرب، وقد بنى الفقهاء هذا الحكم على أساس أن غير المسلمين لا

1- مسعود صبري، غير المسلمين في المجتمع المسلم، (اجتهادات معاصرة حول حقوق غير المسلمين في المجتمع)، قراءة في فكر القرضاوي، مقال متاح في موقع: <https://islamonline.net>، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 2017/11/10، على الساعة 13:00.

يسمح لهم باستيطان جزيرة العرب<sup>1</sup> استنادا إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع إلا مسلما"<sup>2</sup>، وعلى هذا الأساس لا يسمح لهم بإحداث كنيسة أو غيرها، كما لا يجوز الإبقاء لهم على مكان عبادة خاصا بهم.

أما بالنسبة لباقي أقاليم الدولة الإسلامية فالأمر فيه جدل فقهي، حيث قسم الفقهاء أمصار المسلمين إلى ثلاثة:

1- ما مصره المسلمون (أي أنشأه المسلمون): كالكوفة، بغداد والبصرة، فهذه الأمصار لا يجوز فيها استحداث بيعة ولا كنيسة بالإجماع<sup>3</sup>، وذلك لما روي عن كثير بن مرة عن عمر بن الخطاب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تبني كنيسة في الإسلام ولا يبنى ما خرب منها"<sup>4</sup>. وفيما يتعلق بالكنائس الموجودة من قبل فإن عُرف تاريخ إنشائها وبنيت معابد للتعبد، فإنها تُهدم<sup>5</sup> وإذا بنيت منازل لنزول المارة فلا تهدم، ولكن يمنعون من الإجتماع فيها للتقرب، أما إذا لم يعرف تاريخ بناؤها فإنها تبقى ولا تهدم<sup>6</sup>.

1- رشاد حسن خليل، المرجع السابق، ص 264 - 265.

2- صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حديث رقم 3416.

3- وقال الزيدية يجوز لهم الإحداث إذا أذن لهم إمامهم لمصلحة يراها، أنظر، عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص 96.

4- عبد الله الزيلعي، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، كتاب السير، باب الجزية، ج 4، دار القبلة للثقافة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، د.ت.ن، ص 340.

5- لكن هناك رأي لكل من الشافعية والحنابلة يقول بعدم هدمها، وهذا لورود الآثار التي تؤكد عدم إزالتها من قبل المسلمين الأوائل، كما أنه ورد قول للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز بهذا الخصوص، عندما كتب إلى عماله بأن لا يهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيتا. أما القول الثاني فلكل من الحنابلة والشافعية أيضا، ويرى بوجود هدمها بعدما صارت هذه الأقاليم ملكا للدولة الإسلامية. أنظر، إدريس حسن الجبوري، المرجع السابق، ص 30.

6- حمدي عطية مصطفى عامر، حماية حقوق الإنسان وحرياته العامة الأساسية في القانون الوضعي والفقهاء الإسلامي، دار الفكر الجامعي، مصر، 2010، ص 445 - 446.

2- المدن المنشأة قبل الإسلام وفتحها المسلمون عنوة: فلا يجوز في هذه المدن استحداث بيع أو كنائس جديدة، وقال ابن القاسم المالكي: يجوز لهم الإحداث إذا أذن الإمام بذلك<sup>1</sup>، أما بالنسبة للمعابد الموجودة من قبل فلا يجوز هدمها أو التعرض لها، لكن لا يجوز استعمالها للعبادة، وإنما تستعمل للسكن فقط، لأنها وجدت في أقاليم مفتوحة بالقوة<sup>2</sup>.

3- المدن المنشأة قبل الإسلام وفتحها المسلمون صلحا: أما الأمصار التي فتحت صلحا<sup>3</sup>، فالحكم فيها يعود إلى اتفاق الصلح، فإذا كان الصلح يبيح استحداث معابد فيكون الأمر كذلك، وإذا تم الصلح بعدم الإستحداث فلا يتم بناء معابد جديدة<sup>4</sup>، ووثائق الصلح هي بمثابة المعاهدات اليوم.

### الفرع الثاني: الحق في ممارسة الشعائر الدينية

لم يتناول الفقه الإسلامي تعريفا للشعائر الدينية، لكن علماء الشريعة تكلموا بما يدل على مفهومه العام<sup>5</sup>.

1- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام المرجع السابق، ص96.

2- ابن الهمام الحنفي، فتح القدير، ج3، دار الفكر، القاهرة، 1977، ص378.

3- ويضيف إدريس محمد الجبوري مقترحا، وهو اشتراط المعاملة بالمثل مع دول أخرى إذا كان في الدولة غير المسلمة أقلية مسلمة ولا يتمكّنون من بناء مساجد أو مراكز إسلامية. أنظر، إدريس محمد الجبوري، المرجع السابق، ص31.

4- ابن قدامة، المغني، المرجع السابق، ص242.

5- فتيسي فوزية، الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان مذكرة ماجستير في القانون الدولي لحقوق الإنسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم القانونية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009، ص 11

والشعائر: جمع شعيرة؛ المعلم الواضح، مشتقة من الشعور. وشعائر الله لقب لمناسك الحج. جمع شعيرة بمعنى مشعرة بصيغة اسم الفاعل، أي معلمة بما عينه الله<sup>1</sup>.

نلاحظ من خلال هذا التعريف أن فقهاء الشريعة يقرنون الشعائر بالمعالم والنسك التي يشرعها الله لعباده من أجل ممارسة العبادة بها، كما يوحي هذا التعريف على أن الشعائر هي التي تتم بها عبادة الله عز وجل على النحو الذي شرعه لعباده. وهذا معناه استبعاد الممارسات والطقوس الشركية غير المنزلة من عند الله، أو تلك الممارسات التي تستخدم من قبل أتباعها في عبادة الأوثان والأصنام والحيوانات وغيرها من أنواع الشرك والكفر.

وهنا وجه الإختلاف مع الصكوك الدولية التي تقرر أن كل ممارسة وكل مظهر يتم به التعبير عن عقيدة أو ديانة ما يعتبر شعيرة، وعلى الرغم من تحريف الشعائر في الأديان السماوية وممارسة المسيحيين واليهود لديانتهم، فإن الشريعة الإسلامية سمحت لهم بممارسة شعائرهم الدينية وفق قناعاتهم واعتقاداتهم الشخصية، كما سوف يتم تفصيله.

واستناداً إلى هذا، ذهب بعض الفقه إلى القول أنه ليس من الملائم للقاضي الخوض في تقييم صحة أو فساد ما تفرضه عقيدة معينة من الطقوس والشعائر، فليس له الحق في الحكم على مدى صحتها أو فسادها؛ فذلك من الأمور المحجوزة لصاحب الإعتقاد نفسه ولا يقيمها إلا هو، إذ أن ممارسة الشعائر جزء لا يتجزأ عن الإعتقاد نفسه، وأن التدخل فيها من شأنه المساس بحق الإعتقاد نفسه<sup>2</sup>.

1- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 256.

2- حسام فرحات أبو يوسف، الحماية الدستورية للحق في المساواة، دار النهضة العربية، مصر، 2004، ص 542.



وإزاء كل ما سبق نستطيع القول أن الحق في ممارسة الشعائر الدينية في التشريع الإسلامي يعني منح أتباع عقيدة دينية معترف بها الحق في إقامة شعائرها، وتتمثل هذه الحرية في ممارسة الشعائر الدينية من قبل أتباع العقيدة الدينية المعترف بها في قلبها الفردي أو الجماعي، وإقامة دور العبادة الخاصة بها وحرية ارتيادها جهاً أو علانية<sup>1</sup>.

ومسألة الإعراف بالأقلية مسألة في غاية الأهمية، فإذا انعدم الإعراف بأقلية دينية، فإنه يتعذر عليها القيام بممارسة شعائرها داخل الدولة الإسلامية.

لقد جاءت الآثار الكثيرة الدالة على حق الأقليات في ممارسة شعائرها داخل الدولة الإسلامية، أهمها صحيفة الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة، أو كما عبر عنها الدكتور سعيد رمضان البوطي بالوثيقة الدستورية بين المسلمين وغيرهم، والتي جاء فيها: "يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود والمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يهلك إلا نفسه وأهل بيته"<sup>2</sup>.

كما كان الخلفاء يوصون قادتهم الذين يرسلونهم للجهاد بما يكفل حرية ممارسة الشعائر، حيث جاء في وصية أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى أسامة بن زيد رضي الله عنهما ما يلي: "إني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً ولا هرماً ولا تقطع شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تغرقن نخلاً،

1- خالد مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 22.

2- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، 1991، ص 222.

ولا تحرقنه، ولا تغلوا، ولا تجبنوا، وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له"<sup>1</sup>.

وبالرغم من أن الآثار مؤكدة على أحقية غير المسلمين في ممارسة شعائرهم الدينية إلا أن هذه المسألة كانت محل جدل فقهي بين المذاهب الفقهية المعروفة في الفقه الإسلامي وذلك على النحو الآتي:

ذهب كل من الأحناف والشافعية إلى أن أمصار المسلمين لا يجوز فيها لغير المسلمين إظهار شعائرهم فيها، حيث يجوز لهم فقط ممارسة شعائرهم التعبدية داخل معابدهم ويحظر عليهم إظهار ذلك خارجها، لأن أمصار المسلمين هي مواضع لإعلاء شعائر الإسلام من إقامة الجُمع والأعياد وغيرها، فلا يصح إظهار شعائر تخالف شعائر الإسلام لما في ذلك من معاني الإستخفاف بالمسلمين والمعارضة لهم، أما في القرى والأرياف (البادية) ونحو ذلك فيجوز إظهارها لعدم توفر علة المنع. يقول الإمام الكاساني في هذا الشأن: "... أما إظهار شعائر الكفر في مكان معد لإظهار شعائر الإسلام وهو أمصار المسلمين فيمنعون من ذلك، أما في قراهم الخاصة فلا يمنعون من ذلك"<sup>2</sup>.

1- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المرجع السابق، ص215.

2- الكاساني، المرجع السابق، ص114. ويؤيده ابن قدامة بالنسبة لإقامة الشعائر في الأرض المفتوحة صلحا حيث يقول: "إن صولحوا في بلادهم على إعطاء الجزية لم يمنعوا شيئا من ذلك، أي إظهار الصلبان والنواقيس، ولم يؤخذوا بغيار ولا زنار، ولا تغير شعورهم ولا مراكبهم لأنهم في بلدانهم فلم يمنعوا من إظهار دينهم. أنظر، ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، ج10، مطبعة المنار، تونس، 1994، ص621.

خالفهم في ذلك الحنابلة الذين ذهبوا إلى القول بمنع إقامة الشعائر الدينية مطلقاً لمعارضة ذلك لمظاهر الإسلام، حيث قال ابن حنبل "ولا يرفعوا صليباً، ولا يظهروا خنزيراً ولا يرفعوا ناراً، ولا يظهروا خمراً، وعلى الإمام منعهم من ذلك"<sup>1</sup>.

ويستند الحنابلة في هذا المنع إلى جملة من أقوال الصحابة، وفعل التابعين من ذلك ما قال به ابن عباس: "أيا مصر مصرته العرب، فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة ولا يضربوا فيه ناقوساً، ولا يشربوا فيه خمراً، ولا يتخذوا فيه خنزيراً". وعن ميمون بن مهران كتب عمر بن العزيز أن يمنع النصارى في الشام أن يضربوا ناقوساً، ولا يرفعوا صليبهم فوق كنائسهم<sup>2</sup>.

إن هذه الأدلة المستند إليها عند الحنابلة لا تتناغم مع الآثار الواردة عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة والخلفاء الراشدين الذين أجازوا في القرى والأرياف (في غير أمصار المسلمين) إظهار شعائر الديانة على مختلف ضروبها كضرب النواقيس، وإظهار الصلبان وإظهار الخمر واتخاذ الخنازير.

أما في نظر المتأخرين فيرى الأستاذ رشاد حسن خليل أن حق غير المسلمين في مزاوله شعائرهم الدينية في دار الإسلام ثابت ومقرر في نظر الشريعة الإسلامية، وإن كان بعض الفقهاء يقيّد هذا الحق بعدم إظهار الشعائر والإعلان عنها، فإن ذلك لا يرجع إلى ذات الشعائر، وإنما مراعاة للمصلحة العامة لدار الإسلام فقد يترتب على إظهارها معارضة من المسلمين، ما يؤدي إلى خلق الإضطراب والفتنة، فإذا انفرد غير المسلمين

1- ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ج1، دار رمادي للنشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 1997، ص1235 وما بعدها.

2- ابن قيم الجوزية، المرجع والموضع نفسه.

بقرية خاصة بهم أو أمنت الفتنة فإن هذا المنع لا يرد في حقهم لعدم توفر الأسباب الموجبة<sup>1</sup>.

يتضح من كل ما سبق، أنه يجوز للأقليات الدينية في الدولة الإسلامية ممارسة شعائهم الدينية، استناداً إلى النصوص الشرعية وإلى فعل الصحابة وأقوال الفقهاء في دورهم وقراهم حيث تؤمن الفتنة، استناداً للرأي القائل بجواز ممارسة الشعائر الدينية في الوقت الحاضر لغير المسلمين المقيمين في الدول الإسلامية داخل دورهم أو خارجها، ولكن وفق الضوابط والقيود اللازمة، ووفقاً لمقتضيات النظام العام للدولة الإسلامية وآدابها العامة.

ولكل دولة إسلامية السلطة التقديرية الواسعة في هذا الباب، وهي الأعم والأقدر على إصدار الأحكام حول كيفية ممارسة هذا الحق ما دامت الآراء الفقهية متباينة، وغير محصورة، فالمجال والرخصة واسعة شريطة توشي الحيطة والحذر.

### الفرع الثالث: حق الأقليات الدينية في الإحتكام لشريعتهم

من المسائل الهامة التي تؤدي إلى الحفاظ على هوية الأقلية الدينية داخل الدولة المسلمة هو الحفاظ على النظام القانوني للأسرة من زواج وطلاق، فأولياء الأمور كانوا يتركون أهل الذمة يتبعون ما يعتقدونه ديناً لهم، وذلك لصلة أحكام الأسرة بأصل التدين، فكان من المحافظة على حريتهم الدينية أن يحتكموا في مسائل الأسرة إلى دينهم، ومن هنا جاءت القاعدة الفقهية التي تقول: "أمرنا بتركهم وما يدينون"<sup>2</sup>.

1 - رشاد حسين خليل، المرجع السابق، ص 263.

2 - محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 66.

لقد أعتت الشريعة الإسلامية أيضا الأقليات الدينية من الإلتزام بأحكامها، بالرغم من وجودهم داخل الدولة الإسلامية، حيث أعتتهم من دفع الزكاة التي هي ركن من أركان الإسلام، ولم يفرض عليهم الجهاد مع المسلمين على الرغم من أن منفعتهم تعود على أمن المسلمين وغيرهم من سكان دولة الإسلام، وليس في إعفائهم من هذين الركنين سوى أنهم يدفعون ضريبة مادية يسيرة مقابل ذلك الإعفاء، والمتمثلة في الجزية<sup>1</sup>.

لا يكتفِ الإسلام بأن يترك لأهل الكتاب حريتهم الدينية ثم يعزلهم فيصبحوا في المجتمع الإسلامي منبوذين، إنما يتيح لهم فرصة المشاركة الإجتماعية، فقد شرع إباحة زواج المسلم بالمرأة الكتابية مع بقائها على عقيدتها<sup>2</sup>.

#### الفرع الرابع: الحق في استعمال اللغة وتعليم الدين

كفلت الشريعة الإسلامية للذميين حق التعليم، ومما يدل على ذلك أن المسلمين بعد فتح خيبر وانتصارهم على اليهود جمعوا الغنائم، وكان فيها نسخ من التوراة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بردها إلى اليهود<sup>3</sup>.

وعلى هذا يتأكد أن لهم الحق في التعليم وفقا لما يريدون ولا يكرهون على نيل التعليم الديني الإسلامي، بل لهم أن ينظموا أمر تعليمهم الديني في المعاهد الخاصة بهم، ولا يجوز لولاة الأمر في دار الإسلام حجب هذا الحق العام دونهم، قياسا على ما فعله

1- صالح بن حسين العابد، المرجع السابق، ص33.

2- إسماعيل رفعت فوزي عبد المطلب، (حرية المعتقد في الإسلام وأثرها في تحقيق السلام في المجتمع الإسلامي)، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، جامعة طيبة بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2013، ص322.

3- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص101.

الرسول صلى الله عليه وسلم مع يهود خيبر، حيث رد إليهم كتبهم ولم يحرمهم منها، لأن التعليم من الحقوق اللازمة للإنسان التي لا يمكنه الإستغناء عنها<sup>1</sup>.

لقد أهتم الخلفاء في بلاد الإسلام بالعلماء غير المسلمين، لأن الأصل في الإسلام العدل، والمساواة، ونبذ العنصرية، وإذابة الفوارق بين الطبقات، والتأكيد على وحدة الأصل الإنساني مهما اختلفت العقائد<sup>2</sup>.

ولغير المسلمين الحق في التعليم، لكن إذا كان الإسلام يبيح لغير المسلمين حرية التعليم في دولة الإسلام، فإنه ليس لغير المسلم إساءة استعمال هذا الحق كأن يمتدح دينه ويظهر محاسنه ويذم ويقبح في الدين الإسلامي<sup>3</sup>. كما لا يجوز له تحريض المسلم على ترك دينه<sup>4</sup>.

### الفصل الثاني: حق الأقليات الدينية في تقرير المصير وفي التنمية

يرى البعض أن هناك علاقة بين حق تقرير المصير والمشاركة السياسية الفعالة، وقد تم تناول الحق في تقرير المصير بطريق غير مباشر من قبل أسبيورن إيدي<sup>5</sup> في

1- رشاد حسن خليل، المرجع السابق، ص270.

2- محمد محمود عبد الإله، تحريم الإرهاب في صحيح السنة والكتاب، ط1، دار أمواج، الأردن، 2012، ص149.

3- فهد محمد علي المسعود، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية وحمايتها الجزائية وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير، قسم العدالة الجنائية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2002، ص100.

4- عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، الجزء الرابع، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ص 225-226.

5- أسبيورن إيدي، كان أحد الخبراء في لجنة الأمم المتحدة الفرعية المعنية بتعزيز حقوق الإنسان وحمايتها لمدة عشرين عامًا وحتى عام 2004. وكان أول رئيس للفريق العامل المعني بحقوق الشعوب الأصلية التابع للجنة، وفي الفترة من 1995 حتى 2004، رأس الفريق العامل للأمم المتحدة المعني بحقوق الأقليات. أما في الفترة من 2002=

تعليقه على الفقرتين الثانية والثالثة من المادة 2 من إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية لعام 1992، حيث قال: "ويستطيعون بفضل مشاركتهم في جميع أشكال الحياة العامة في بلدانهم، التحكم في مصائرهم والإسهام في التغيير السياسي، الذي يطرأ على المجتمع ككل"<sup>1</sup>.

لكن الإشكال المطروح هو: إذا ادعت أقلية ما بحقها في تقرير المصير فينبغي لها حسب التعليق الإدعاء بأنها شعب، ويجب أن يستند الإدعاء في هذه الحالة إلى المادة الأولى المشتركة بين العهدين الدوليين، وهذا ما يؤدي إلى عدم انطباق إعلان حقوق الأقليات على مثل هذه الوضعيات.

وحسب التعليق أيضا، إن إعلان حقوق الأقليات لا يقيد من حقوق تقرير المصير بموجب أجزاء أخرى من القانون الدولي ولا يوسعها<sup>2</sup>. ومن هنا يبقى التساؤل مطروحا حول إمكانية تطبيق حق تقرير المصير المقرر للشعوب على الأقليات الدينية، (المبحث الأول).

جاء في نص المادة الرابعة، الفقرة الخامسة تحديدا من إعلان حقوق الأقليات أنه ينبغي للدول أن تنتظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدم الإقتصادي والتنمية في بلدهم، وإذن للأقلية الدينية الحق في التنمية (المبحث الثاني).

---

=حتى 2006 فقد كان عضواً في اللجنة الإستشارية في اتفاقية مجلس أوروبا الإطارية المتعلقة بحماية الأقليات القومية ورأسها منذ عام 2004. كما كان رئيساً لفريق الخبراء البارزين المعني بمبادئ الأخلاق في الأغذية والزراعة الذي عينه المدير العام للفاو.

1- تعليق أسبيورن إيدي، المرجع السابق، ص 08.

2- تعليق أسبيورن إيدي، المرجع نفسه، ص 05.

## المبحث الأول: حق الأقليات الدينية في تقرير المصير

تشير مسألة الأقليات الدينية في تقرير مصيرها العديد من الإشكالات القانونية، فعادة ما تثور المشكلة عندما تكون هناك أقلية دينية داخل دولة معينة وتطالب بالإنفصال عنها، سواء كان هذا ناتجا عن مجرد آمال وطموحات للأقلية الدينية لا تتفق مع آمال وطموحات غالبية أجزاء الشعب، أو أنها تعاني من التحيز في المعاملة والحرمان من حقوقها.

ولعل لبّ المشكلة يبدأ من بعض النصوص القانونية الواردة في الصكوك الدولية التي نصت على حق الشعوب في تقرير مصيرها على نحو نص المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، مما يدفعنا للتساؤل عن مدى صلاحية تطبيق هذا المبدأ في حالات الأقليات الدينية المطالبة بالإنفصال عن الدولة الأم.

للإجابة على هذا الإشكال قمت بالتطرق إلى مفهوم حق تقرير المصير (المطلب الأول)، ثم مدى مشروعية المطالبة بحق تقرير المصير بالنسبة للأقليات الدينية (المطلب الثاني).

## المطلب الأول: مفهوم حق تقرير المصير

ظل حق تقرير المصير مبدأ نظريا لفترة طويلة من الزمن، إذ نادى به العديد من المفكرين والفلاسفة، وبالرغم من قوة الدفع التي أحرزها حق تقرير المصير أثناء الحرب العالمية الأولى، خاصة أنه كان من بين المبادئ 14 التي نص عليها الرئيس الأمريكي



ويلسون 1918<sup>1</sup>، إلا أن عهد عصبة الأمم لم يشير صراحة إلى مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، وإن اعترفت به النصوص ضمناً من خلال نصها على نظام الإنتداب ووضع الأقليات<sup>2</sup>.

إن هذا الحق لم يستطع أن ينفذ إلى ميثاق عصبة الأمم بسبب معوقات كثيرة، أبرزها اعتراض معظم الشخصيات التي حضرت مؤتمر الصلح بباريس سنة 1919 على إطلاق هذا الحق من دون ضوابط، واعتراض الدول الأوروبية على إيراد ما يعرض مصالحها الإستعمارية للخطر<sup>3</sup>.

وإزاء ما سبق، سأتطرق لتعريف حق تقرير المصير (الفرع الأول)، والطبيعة القانونية له (الفرع الثاني)، ثم تكريس المبدأ في الصكوك الدولية (الفرع الثالث).

### الفرع الأول: تعريف حق تقرير المصير

ليس ثمة تعريف محدد لحق تقرير المصير ولا لكيفية تحقيقه، الأمر الذي حدا بالبعض إلى إنكار كل قيمة قانونية ملزمة لهذا المبدأ، فمن الفقهاء من ذهب إلى أن مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها قد ارتبط في نشأته بظهور مبدأ القومية الذي أقره القانون

1- شفيق المصري، المنطلقات السياسية لحق تقرير المصير، متاح على الموقع: [www.ancme.net](http://www.ancme.net)، أطلع عليه بتاريخ 2017/08/01، على الساعة 12:32.  
2- أنظر المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم.  
3- شفيق المصري، المرجع نفسه.

الدولي، ومن ثم فقد أصبح يعني حق كل أمة في أن يكون لها دولة مستقلة ذات سيادة تعمل على تحقيق تقدم ورفاهية الأمة، وتدافع عن مصالحها في الداخل والخارج<sup>1</sup>.

ففي الفقه القانوني العربي يعرف الدكتور رجب عبد المنعم متولي حق تقرير المصير بأنه: "حق الشعوب أو الأمم في أن تتمتع بالحرية والإستقلال من السيطرة الخارجية أو الإستعمارية، وبأن تختار بحرية حكومتها التي ترتئها ونظامها السياسي الذي تقبله، وأن يقرر الشعب مستقبله السياسي بحرية". كما يورد محمد عزيز شكري تعريفاً لحق تقرير المصير بقوله: "حق شعب ما في أن يختار شكل الحكم الذي يرغب العيش في ظلّه والسيادة التي يريد الإنتماء إليها"<sup>2</sup>.

أما بلغة الأمم المتحدة وبتعبير أدق بلغة إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة<sup>3</sup> بشأن العلاقات الودية بين الدول لعام 1970 فحق تقرير المصير هو: "حق الشعوب في أن تقرر دون تدخل أجنبي مركزها السياسي وأن تسعى لتأمين نموها الإقتصادي والإجتماعي والثقافي".

وأشارت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في توصية إلى أنه فيما يتعلق بحق الشعوب في تقرير مصيرها ينبغي التمييز بين جانبين، جانب داخلي وهو حق جميع الشعوب في السعي بحرية لتحقيق نمائها الإقتصادي والإجتماعي والثقافي من دون تدخل خارجي. وجانب خارجي وهو أن لجميع الشعوب الحق في حرية تقرير مركزها السياسي

1- أحمد عبد الونيس شتا، الحقوق الجماعية للإنسان، مقال منشور في الموقع: [hadaracenter.com/pdfs/](http://hadaracenter.com/pdfs/) عليه بتاريخ 2017/8/2، على الساعة 9:30.

2- نقلاً عن: أحمد محمد طوزان، المرجع السابق، ص 463.

3- قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 2625 (د-25) المؤرخ 24 أكتوبر 1970، الذي أقرت بموجبه إعلان مبادئ القانون الدولي المتصلة بالعلاقات الودية والتعاون بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة.

ومكانتها في المجتمع الدولي، استنادا إلى مبدأ تساوي الحقوق وتأسيسا بتحرير الشعوب من الإستعمار، ويمنع إخضاع الشعوب لاستعباد الأجنبي وسيطرته واستغلاله<sup>1</sup>.

وبالتالي ينصرف هذا المفهوم إلى حق الشعوب الواقعة تحت نير الاستعمار من الحصول على استقلالها، والتخلص من السيطرة الأجنبية، وتكون ممارسة حق تقرير المصير في هذه الحالة بالطرق السلمية من خلال الإستفتاء<sup>2</sup>.

وبالرغم من أن حق الشعوب في تقرير مصيرها هو اليوم من المبادئ الدولية المكرسة بموجب الوثائق الدولية إلا أن بعض الشعوب لازالت تحت وطأة الإستعمار، ومن ذلك فلسطين والصحراء الغربية. وهذا يدفع إلى التساؤل حول الطبيعة القانونية لحق تقرير المصير.

### الفرع الثاني: الطبيعة القانونية لحق تقرير المصير

انعكس الغموض الذي يحيط بمفهوم حق تقرير المصير في نشوب الجدل والخلاف حول القيمة القانونية الملزمة لهذا الحق، فثمة اتجاه يعكس موقف الدول الإستعمارية، ومن يدور في فلكها يذهب إلى أن مبدأ حق تقرير المصير لا يعدو أن يكون مجرد مبدأ سياسي لم يصل بعد إلى مرتبة المبادئ القانونية الملزمة، وثمة اتجاه آخر يعكس مواقف الدول الإفريقية والآسيوية ودول أوروبا اللاتينية فضلا عن دول أوروبا الشرقية، يرى في مبدأ تقرير المصير مبدأ قانونيا يفرض التزامات على الدول

1- تقرير اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التوصية العامة رقم: 21 بشأن الحق في تقرير المصير، الدورة 1996/48، وثيقة الأمم المتحدة رقم A/51/18.

2- لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، راجع: عبد النبي مصطفى، استفتاء تقرير المصير في الصحراء الغربية، أطروحة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2013-2014.

الإستعمارية، وينشئ حقوقاً للشعوب الخاضعة للسيطرة الأجنبية في ممارسة تقرير مصيرها<sup>1</sup>.

**أولاً: الإتجاه المنكر للطبيعة الملزمة للمبدأ:** يمثل هذا الإتجاه جانب من الفقه الذي ينكر على هذا المبدأ الصفة القانونية، ويعتبره مبدأ أخلاقياً وسياسياً قصد به إنهاء أوضاع إستعمارية معينة نشأت في ظل ظروف دولية معينة، ويستندون إلى مجموعة من الحجج منها أن قرارات الأمم المتحدة ليست لها صفة قانونية ملزمة لأن المادة 38 من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية لم تدرجها ضمن مصادر القانون الدولي، لذلك فإن هذا المبدأ لازال رغم النص عليه في الميثاق وقرارات الهيئات الدولية مبدأ سياسياً وليس قانونياً.

**ثانياً: الإتجاه المؤيد للطبيعة الملزمة للمبدأ:** يذهب هذا الرأي إلى اعتبار مبدأ حق تقرير المصير مبدأ قانونياً من المبادئ التي يقوم عليها التنظيم الدولي المعاصر، وقاعدة من قواعد القانون الدولي، وأن مجرد النص عليه في ميثاق الأمم المتحدة صيّر أحد المبادئ القانونية الملزمة التي يجب احترامها من الدول التي صادقت على الميثاق<sup>2</sup>. وعليه يجب إستبعاد الطرق الإستعمارية ليتسنى لجميع الشعوب الحق في الحياة الحرة المستقلة.

وقد لقي هذا الإتجاه نجاحاً كبيراً حيث حظي بتأييد غالبية الفقه الدولي، أين أجمع الفقه المعاصر على اعتبار حق تقرير المصير قاعدة من القواعد التي تنظم العلاقات الدولية، وكل اتفاق أو فعل يعارضه يعتبر لاغياً، لهذا دأب التطبيق الدولي على اعتماده في الكثير من المناسبات، وأصبح الوسيلة القانونية الناجحة التي نالت من خلالها البلدان

1- أحمد عبد الونيس شتا، المرجع السابق.

2- خليل حسين، المرجع السابق.

والشعوب المشمولة بنظام الوصاية وغير المتمتعة بالحكم الذاتي، والمحتلة حقها في الإستقلال<sup>1</sup>.

وأقوى الحجج في أن حق تقرير المصير يعد قاعدة أمره هي إعلان منح الإستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة لعام 1960، والذي اعتبر الإستعمار جريمة وفقاً لأحكام القانون الدولي ودعا إلى تصفية الإستعمار بكافة أنواعه وأشكاله. وهذا الإعلان<sup>2</sup> يفهم منه ضمناً تبني حق تقرير المصير كمبدأ قانوني ملزم لكافة أعضاء المجتمع الدولي<sup>3</sup>.

والجدير بالذكر أنه كان لتكريس حق تقرير المصير في القانون الدولي كقاعدة أمره انعكاسات جوهرية على تطور القانون المذكور، أبرزها عدم اقتصار تشكيلة المجتمع الدولي على الحكومات ذات السيادة، إنما أصبح للشعوب كما للأفراد مكانة قانونية دولية، تولد لهم الحقوق والواجبات، وأعطيت حركات التحرير الوطنية الشخصية القانونية التي تخولها إبرام اتفاقات مع الدول، وطلب حماية الشعوب التي تمثلها، كما أنه من شأن خرق هذا الحق عدم تمتع الدولة المخالفة له بأي حق شرعي على إقليم ما<sup>4</sup>.

ولعل ما يضيفي الإلزامية أكثر على حق تقرير المصير هو ما جاء في ميثاق الأمم المتحدة وقراراتها المتعاقبة كما سيأتي تفصيله.

1- أبو بكر خلف، المرجع السابق، ص30.

2- اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة رقم 1514، الدورة 15، بتاريخ 14 ديسمبر 1960.

3- لمزيد من التفصيل، انظر ، محمد طلعت الغنيمي، الوسيط في قانون السلام، نشأة المعارف، مصر، 1982، ص126.

4 نجوى مصطفى حساوي، حقوق اللاجئين الفلسطينيين بين الشرعية الدولية والمفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، لبنان ، د.ت.ن، ص232.

## الفرع الثالث: تكريس مبدأ حق تقرير المصير في الصكوك الدولية

سجل المجتمع الدولي اعترافاً متزايداً بشرعية لجوء الشعوب المستعمرة إلى الكفاح المسلح لتحرير بلادها واستقلالها، وممارسة حقها في تقرير المصير بعيداً عن أي تدخل أجنبي، إعمالاً لقرارات الشرعية الدولية الصادرة بهذا الخصوص<sup>1</sup>.

فلقد تم تكريس حق تقرير المصير في الميثاق الدولية والإقليمية والإعلانات العالمية، هذا إضافة إلى عديد القرارات الصادرة عن الجمعية العامة ومجلس الأمن والأحكام الصادرة عن القضاء الدولي، مجسداً على وجه الخصوص في قرارات محكمة العدل الدولية.

إن ميثاق الأمم المتحدة يشير صراحة إلى مبدأ حق تقرير المصير كمقصد من مقاصد الأمم المتحدة مباشرة بعد حفظ السلم والأمن الدوليين<sup>2</sup>.

فقد جاء في الفقرة الثانية من نص المادة الأولى ما يلي: "إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب، وبأن يكون لكل منها الحق في تقرير مصيرها".

1- هيثم موسى حسن، المركز القانوني الدولي لحركات المقاومة في القانون الدولي المعاصر، مداخلة مقدمة في إطار الملتقى الدولي الخامس تحت عنوان حرب التحرير الجزائرية والقانون الدولي الإنساني ملتقى منظم من طرف كلية الحقوق، جامعة الشلف، يومي: 9-10 نوفمبر 2010، متوفرة في الموقع: [www.univ-chlef.dz](http://www.univ-chlef.dz) اطلع عليه يوم: 2017/11/10، على الساعة 12:52.

2- إشكالية إعطاء اللاجئين الفلسطينيين في لبنان حقوقهم المدنية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، سلسلة تقارير صادرة عن قسم الأرشيف بمركز الزيتونة، لبنان، د.ت.ن، ص15.

أما المادة 55 فأكدت على أن حق تقرير المصير هو أحد الحلول الهامة لتحقيق الأمن والاستقرار في العالم، حيث نص على أنه: "رغبة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة وودية بين الأمم، مؤسّسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب، وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها".

ومن جهة أخرى، فإن الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب قد أكد هذا الحق في العديد من بنوده، متأسيًا بما جاء في ميثاق الأمم المتحدة، لكن بشكل أكثر دقة وتفصيلاً، ولعل السبب راجع إلى ما تكبدته الشعوب الإفريقية من معاناة طويلة مع الأنظمة الإستعمارية. فجاء في المادة 19 ما نصه: "الشعوب كلها سواسية وتتمتع بنفس الكرامة ولها نفس الحقوق، وليس هناك ما يبرر أية سيطرة تفرض على شعب آخر".

تناول الميثاق العربي لحقوق الإنسان المعدّل عام 2004 الحق في تقرير المصير، وأقر في المادة 2 منه بحق الشعوب جميعها في تقرير المصير، وفي السيادة على ثرواتها الإقتصادية والإجتماعية والثقافية.

ويلاحظ من كل ما تقدم أن حق تقرير المصير في الوقت الذي كرسته المواثيق الدولية والإقليمية جعلته مرتبطاً بالشعوب، وليس هناك أية وثيقة إقليمية أو دولية ربطت هذا الحق بالأقليات، فهل يعن هذا استبعاد الأقليات من الحق في تقرير المصير أم أنها تدخل في مصطلح الشعب؟

لاشك أن الأقلية هي جزء من الشعب وليست الشعب كله، لأنه يقابلها داخل الدولة ذاتها: الأغلبية، وإن الحق في تقرير المصير يخص الشعب بأكمله وليس مقصوراً على

جزء منه. ولذلك فإنه من الصعب القول بأن يفهم من الصكوك الدولية والإقليمية أن للأقليات (بما في ذلك الأقليات الدينية) الحق في تقرير المصير.

ويؤيد هذا الطرح، ما جاء به إعلان فيينا<sup>1</sup> لسنة 1993، الذي نص صراحة على الحق في تقرير المصير بشكل أكثر وضوح ودقة، غير أنه أضاف بأن تبني هذا الحق لا يعني التشجيع على تهديد السلامة الإقليمية للدول، حيث جاء في الإعلان: "ووفقا لإعلان مبادئ القانون الدولي المتعلقة بالعلاقات الودية والتعاون فيما بين الدول ووفقا لميثاق الأمم المتحدة، يجب عدم تفسير هذا بأنه يرخص أو يشجع أي عمل من شأنه أن يمزق أو أن يمس كليا أو جزئيا، السلامة الإقليمية أو الوحدة السياسية للدول ذات السيادة والمستقلة التي تتصرف على نحو يتماشى مع مبدأ المساواة في الحقوق وتقرير المصير للشعوب، وبالتالي لديها حكومة تمثل جميع السكان المنتمين إلى الإقليم دون تمييز من أي نوع".

إن إعلان فيينا لعام 1993، قد وضع معايير محددة إذا وجدت ينتف معها الحق في تقرير المصير وهي أن تكون الدولة مستقلة ذات سيادة على إقليمها، وذات وحدة سياسية (من خلال حكومة تمثل جميع السكان)، وتتصرف على نحو يتماشى مع مبدأ المساواة في الحقوق وتقرير المصير للشعوب.

غير أنه قد يستحيل إعمال هذه المعايير في أرض الواقع، لأن ظهور أقلية داخل الدولة تطالب بالإنفصال سيؤدي إلى زعزعة الوحدة السياسية، بل وإلى ظهور حكومة موازية، ومن تم يطرح التساؤل حول مشروعية مطالبة الأقليات بالإنفصال؟

1- اعتمده المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في 25 جوان 1993.



## المطلب الثاني: مشروعية مطالبة الأقليات الدينية بالإنفصال

إذا كان للشعوب الحق في تقرير المصير، فهل يمكن إصباح مصطلح الشعب على الأقليات الموجودة داخل الدولة، ومن ثم يحق لها المطالبة بالإنفصال عن هذه الدولة بالإستناد إلى مبدأ حق تقرير المصير. ثم إن فرضنا جدلاً أن الأقليات تستطيع المطالبة بالإنفصال، ألا يتعارض ذلك مع مبدأ احترام السيادة والسلامة الإقليمية للدول؟

إن حق تقرير المصير بالرغم من ارتباطه بحقوق الإنسان إلا أن حدوده مازالت غير واضحة المعالم بالنسبة للأقليات (الفرع الأول).

إن هذا الحق يمنحنا دلالات سهلة إذا ما اقترن بالمفهوم التقليدي له وهو تصفية الإستعمار، لكن انتقال تطبيق هذا الحق بالنسبة للنزاعات الداخلية التي قد تنشأ بين الدول وأقلياتها الدينية، مازال محل أخذ وجذب كبيرين ( الفرع الثاني).

## الفرع الأول: حدود حق تقرير المصير

إن بحث مسألة حدود تقرير المصير تستدعي الحديث عن مسألة جوهرية تتمثل في هوية الشعب المعني بحق تقرير المصير، فهذا الحق ليس مطلقاً.

## أولاً: تحديد مفهوم الشعب المعني بحق تقرير المصير

اختلف الفقه فيما يتعلق بالمقصود بالشعوب المعنية بحق تقرير المصير، إذ يرى بعض من الفقه أن مفهوم الشعب المخاطب به في ظل التنظيم الدولي المعاصر هم أفراد الجماعة الإقليمية الذين يرتبطون بمجموعة من الروابط العامة المشتركة من تاريخ ولغة... ويتطلعون إلى مصير ومستقبل واحد.

أما جانب آخر من الفقه فيرى أن المستفيد من هذا الحق هي الدول وحدها التي تتمتع بالشخصية القانونية المخاطبة بأحكام القانون الدولي، وبناء على ذلك فإن تعبير الشعوب الوارد في ميثاق الأمم المتحدة تعني الدول فقط دون غيرها<sup>1</sup>.

حاول بعض من الفقه تعريف الشعب من خلال إيجاد عدد من العناصر التي يمكن التعويل عليها عند تحديد معنى كلمة الشعب. وتتمثل هذه العناصر فيما يلي:

1- يتعين أن يكون هناك كيان إجتماعي يتمتع بهوية خاصة، وله خصائصه الذاتية المميزة.

2- ضرورة أن يرتبط هذا الشعب بأرض معينة، أي يعيش على رقعة جغرافية محددة.

3- إن الشعب لا ينبغي النظر إليه باعتباره مرادفا لأقلية أو أقليات معينة، عرقية أو دينية أو لغوية أو غير ذلك من أنواع الأقليات، وإنما يمكن لهذا الشعب أن يضم في نطاقه أقلية واحدة أو أكثر<sup>2</sup>.

إن السبب واره هذا التباين في تحديد ماهية الشعب الوارد في الصكوك الدولية، هو إنعدام أي تعريف له أو تحديد له، مثله مثل العديد من المفردات التي تستعمل عادة في النصوص القانونية.

1- قرار جي سمية، المرجع السابق، ص23.

2- سلمان الخليل، حقوق الأقليات والشعوب حسب المواثيق الدولية، متاح في موقع: cdf-sy.org، اطع عليه بتاريخ 2017/08/16، على الساعة 19:10.

وإزاء هذا الغموض حاولت منظمات دولية الإجتهد من أجل إزالة هذا اللبس على غرار منظمة اليونيسكو، وقد أشارت هذه الأخيرة إلى أن أية مجموعة من البشر حتى تؤلف شعبا ينبغي أن تتمتع بعدد من السمات هي:

\* تقاليد تاريخية مشتركة.

\* هوية عرقية أو إثنية.

\* تجانس ثقافي.

\* وحدة لغوية.

\* تقارب إيديولوجي أو ديني.

\* إرتباط إقليمي أو صلة بإقليم معين.

\* حياة إقتصادية مشتركة.

وبالإضافة إلى هذه الشروط أوضحت اليونيسكو أنه ينبغي أن يتجاوز عدد المجموعة مجرد ارتباط أو تجمع داخل الدولة، وأن يوجد لدى المجموعة بصفاتها هذه إرادة للعيش المشترك كشعب. واشترطت أخيرا أن تتمتع المجموعة بصورة من صور التنظيم أي أن تتمتع بهيئات أو مؤسسات أو أية وسيلة أخرى للتعبير عن سماتها وخصائصها المشتركة وإرادتها الجمعية<sup>1</sup>.

1- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص251.

وإذا ما أسقطنا هذه الشروط على الأقلية الدينية، نجد أنها تتمتع بهذه الخصائص من حيث أنه يتمتع أفرادها بعوامل مشتركة ثقافية، دينية، وأحيانا عرقية، وكذلك التاريخ المشترك، أضف إلى ذلك الكثافة السكانية المعتبرة للأقلية التي تطالب بالإنفصال<sup>1</sup>، وهذا الشرط الأخير هو مهم للغاية حيث يوحي بنفوذ هذه الأخيرة داخل الدولة.

### ثانيا: حق تقرير المصير والسلامة الإقليمية للدولة

يعد مبدأ السلامة الإقليمية من المبادئ المستقرة في القانون الدولي، وهو أحد القيود الواردة على ممارسة حق تقرير المصير، وقد أقر من أجل المحافظة على سيادة الدولة وسلامتها الإقليمية، هذا من جانب، إلا أنه من جانب آخر يعترف وبشكل إستثنائي بحق تقرير المصير بشكل شرعي في حالات التخلص من الإستعمار، وفي حالات الإنتهاك الشديد لحقوق الإنسان، علما أن حق تقرير المصير أصبح حقا من الحقوق الجماعية للإنسان لا يمكن تجاهله، فهو معترف به من قبل القانون الدولي<sup>2</sup> كما سبق توضيح ذلك.

وعند التعرض لمفهوم تقرير المصير يفرض مبدأ السلامة الإقليمية نفسه كمبدأ مثير للخلاف حول مدى مشروعية تطبيق تقرير المصير، وعلاقته بمبدأ الوحدة السياسية والسلامة الإقليمية للدولة، أي: أي مبدأ يطغى على الآخر عند التطبيق، حق تقرير المصير أم مبدأ السلامة الإقليمية للدولة.

1- بن عمر ياسين، المرجع السابق، ص251.

2- صلاح جبير البصيصي، (إنفصال الوحدات المكونة للدولة الفيدرالية)، مجلة المحقق الجلي للعلوم القانونية والسياسية، العدد2، كلية الحقوق، جامعة كربلاء، العراق، د.ت.ن، ص370.

إن مبدأ السلامة الإقليمية مبدأ على قدر من الأهمية وقد تم التأكيد على ذلك في قرار الجمعية العامة رقم 1514 لسنة 1960، حيث جاء فيه: "كل محاولة تستهدف التقويض الجزئي أو الكلي للوحدة القومية والسلامة الإقليمية لأي بلد تكون متنافية ومقاصد ميثاق الأمم المتحدة ومبادئه".

ويمكن الجزم أنه إزاء هذه النصوص أن القانون الدولي يتضمن إشكالية ثنائية هي: سيادة ووحدة الدولة على أرضها وهي حالة داخلية، وحق تقرير مصير الأمم والشعوب وهي حالة خارجية مغايرة.

إن النصوص السابقة تكشف عن العلاقة بين تقرير المصير والسلامة الإقليمية للدولة، وتتمثل تلك العلاقة في أنه يجب على الدولة ذات السيادة حتى يمكنها أن تحمي سلامتها الإقليمية أن تلتزم في تصرفاتها بإحتواء المجموعات الموجودة على أراضيها ومنها الأقليات الدينية، قدر الإمكان وتشكيل حكومات تمثل جميع طوائف الشعب دون تمييز في اللون أو الجنس أو العقيدة، فعندما يتم هذا الأمر تعد أي مطالبة انتهاكا صارخا لمبدأ السلامة الإقليمية للدولة، ولا يمكن القول بأن حق تقرير المصير يتمتع بالأولوية على مبدأ الوحدة السياسية والسلامة الإقليمية إلا في حالات الإستعمار والإحتلال والتفرقة العنصرية<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: التباين الفقهي حول شرعية الأقليات الدينية في المطالبة بالإنفصال

تباينت آراء الفقه الدولي حول شرعية مطالبة الأقليات بالإنفصال عن الدولة الأم

1- عبد اللطيف فاروق أحمد، المرجع السابق، ص35.

بين مؤيد للإنفصال ومعارض له، فيما يرى آخرون أن لحق تقرير المصير طبيعة احتياطية يجوز تطبيقه على الأقليات الدينية في حالات خاصة ومحددة.

أولاً: الإتجاه المؤيد لحق الأقلية في تقرير المصير: لقد تصدى كثير من فقهاء القانون الدولي للحجج التي تستخدم للتضييق من التطبيق القانوني لهذا الحق، وبرهنوا على فقدانها الأسس القانونية، فأكدوا على أن تقرير المصير قد تطور عبر قرارات وممارسات المجتمع الدولي المستندة إلى ميثاق الأمم المتحدة، وأصبح حقا قانونيا وهكذا فكل محاولات من البعض لتشويه وتحريف حق تقرير المصير من خلال الإدعاء بأن هذا الحق يؤدي للفوضى يأتي في إطار إستبعاد الشعوب وتكبيّلها بسلطات غير شرعية<sup>1</sup>.

يرى أنصار هذا الإتجاه أن حق تقرير المصير يتضمن حق الجماعات المتميزة في دولة ما، الإنتقال من حق تقرير المصير الداخلي إلى حق تقرير المصير الخارجي من خلال منحها حق المطالبة بالإنفصال، وهذا التفسير مارسته جماعات عديدة في العالم في محاولاتها الإنفصال عن الدول التي توجد على أراضيها، كالأكراد في شمال العراق وجنوب تركيا، والكشميريين في الهند، والتبتيين في الصين، وسكان إقليم الكورسيك والباسك في فرنسا، وبعض القبائل في جنوب السودان.

ويدفع أنصار هذا الإتجاه بحجة تدعم تفسيرهم من خلال رجوعهم إلى السلوك الدولي المتمثل في إقرار المجتمع الدولي لإنفصال السينغال عن جمهورية مالي سنة 1960، وسنغافورة عن ماليزيا سنة 1965، وبنغلاديش عن باكستان في العام 1974<sup>2</sup>.

1- كمال كركوكي، حق تقرير المصير، المفهوم السياسي والقانوني وانعكاساته في مواد الدستور العراقي، مقال متاح في موقع: [www.altaakhipress.com](http://www.altaakhipress.com)، اطلع عليه بتاريخ 2017/08/12، على الساعة 20:15.

- أحمد محمد طوزان، المرجع السابق، ص 2.468.

كما يستندون إلى بعض الأحكام القضائية، منها حكم محكمة العدل الدولية بتاريخ 2010/07/22 بشأن استقلال كوسوفو عن صربيا، والذي اعتبرت فيه المحكمة أن إعلان كوسوفو المنفرد بالإستقلال عن صربيا عام 2008، جاء موافقا لمبادئ القانون الدولي، وجاء في قرار المحكمة أن إعلان الإستقلال لا يمثل انتهاكا للقانون الدولي العام<sup>1</sup>.

وضمن تبريرات محكمة العدل الدولية لمحتوى فتاها ذكرت ما نصه<sup>2</sup>: "خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، صدرت إعلانات استقلال في حالات عديدة، ولقيت في أحيان كثيرة معارضة شديدة من الدولة التي أعلن الإستقلال عنها. وكان إعلان الإستقلال يؤدي في بعض الأحيان إلى نشوء دول جديدة، بينما لم يكن يُفض إلى ذلك في بعضها الآخر. ولكن ممارسات الدول بشكل إجمالي لا توحى، في أي حال من الأحوال، بأن إصدار الإعلان كان يعد مخالفا للقانون الدولي بل على العكس من ذلك، تشير ممارسات الدول بوضوح خلال هذه الفترة إلى استنتاج مفاده أن القانون الدولي لا يتضمن أي حظر لإعلانات الإستقلال. وخلال النصف الثاني من القرن العشرين، تطور القانون الدولي المتعلق بمسألة تقرير المصير على نحو يُنشئ حقا

1- فتوى محكمة العدل الدولية بشأن توافق إعلان استقلال كوسوفو من جانب واحد مع القانون الدولي، الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مذكرة إضافية من الأمين العام. أنظر وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/64/881/Add.1 بتاريخ: 13 جانفي 2011.

2- فتوى محكمة العدل الدولية بشأن توافق إعلان استقلال كوسوفو من جانب واحد مع القانون الدولي، الصادرة بتاريخ 2010/07/22، بناء على طلب فتوى من الجمعية العامة بتاريخ 2008/10/08 بشأن السؤال التالي: هل يعد إعلان مؤسسات الحكم الذاتي المؤقتة في كوسوفو الإستقلال من جانب واحد موافقا للقانون الدولي؟ الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مذكرة الأمين العام، أنظر وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/64/881 بتاريخ: 2010/07/26.

في الإستقلال تتمتع به شعوب الأقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي والشعوب الخاضعة للإستعباد الأجنبي وسيطرته واستغلاله".

إن الأحداث التي رافقت هذه الفترة الزمنية وما تلاها من تحولات رافقت انهيار الإتحاد السوفياتي ويوغسلافيا، ونشوء حركات التحرر ومجموعات إثنية ودينية وثقافية عديدة، أدى إلى إعلان القوميات والأعراق المختلفة استقلالها<sup>1</sup>، حيث تم إعلان استقلال إستونيا ولاتفيا وليتوانيا استقلالاً تاماً، وانقسمت يوغسلافيا السابقة إلى سبع دول.

لكن اعتبر أنصار هذا الإتجاه بأنه لا اعتبار جدية ومصداقية المطالبات بحق الانفصال، يجب أن يضبط بشروط وهي<sup>2</sup>:

\* وجود الشعب.

\* انعدام التمثيل الوطني في الحكومة: وهو يفيد بإقصاء هذه المجموعة من المشاركة السياسية وهو شرط سلبي، وهو ما يفهم من إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة لعام 1970 بقولها: "لا شيء في هذا الإعلان يسمح بتشجيع أي عمل أو القيام به بشكل يؤدي إلى تجزئة الوحدة الإقليمية أو السياسية للدول المستقلة التي تسلك سياسة متلائمة مع مبدأ الحقوق المتساوية وتقرير المصير، وبالتالي تكون حكومتها ممثلة لكل الشعب المنتمي إلى إقليمها دون أي تمييز عائد للعرق أو العقيدة أو اللون".

\* عدم مراعاة حقوق الإنسان ومعناه قيام الحكومة بممارسات لا إنسانية ضد الأقليات.

1- محمد محمود منطاوي، المرجع السابق، ص118.

2- كمال كركوكي، المرجع السابق.



\* وجود النفوذ السياسي والتمثيل الدولي، فإذا كانت لهذه الأقليات تمثيلاً على مستوى الأمم المتحدة أخذت مطالبها بعين الجدية والإعتراف<sup>1</sup>.

### ثانياً: الإتجاه المعارض لحق الأقلية الدينية في تقرير مصيرها

يرى بعض الفقه أن هذا النوع من الحق يؤدي إلى عدم الإستقرار في المجتمع الدولي عندما تطالب كل جماعة أو أقلية بالإستقلال وحق تقرير المصير.

ومراعاة للتأثيرات الناجمة عن حق تقرير المصير، ذهب السيد سيولفيدا القاضي بمحكمة العدل الدولية في رأي مستقل، إلى أنه كان بوسع المحكمة أن تعتمد منظورا أوسع فتقدم رداً أشمل على طلب الجمعية العامة، فالأمر يقتضي رسم الصورة الأوسع نطاقاً بمعنى أن ثمة مسائل مطروحة من قبيل نطاق الحكم الذاتي والإنفصال التصحيحي، ومدى ما يتمتع به مجلس الأمن من سلطات فيما يتعلق بالسلامة الإقليمية، ومصير إدارة دولية قامت على أساس الفصل السابع والتعقيدات التي تكتنف العلاقة بين بعثة الأمم المتحدة للإدارة المؤقتة في كوسوفو والمؤسسات المؤقتة للحكم الذاتي، وأثر الإعتراف وعدم الإعتراف في القضية الراهنة<sup>2</sup>.

ويرى مؤيدو هذا الإتجاه أن أقصى سقف للمطالب عند الأقليات هو إيجاد تمثيل لها في النظام السياسي، أي أنهم يرون أن حق تقرير المصير يضمن للأقليات حق التمثيل في الحكومة المركزية، وهو ما قد يقتضي في حالات معينة منح الأقليات حكماً ذاتياً أو فيدرالياً ضمن حدود الدولة القائمة وهذا بخلاف الإنفصال الذي لا يجيزه القانون

1- بن عمر ياسين، المرجع السابق، ص251.

2- أنظر هذا الرأي ومزيد من التفصيل في وثيقة الأمم المتحدة رقم: A64/881/Add.1 المرجع السابق، ص43.

الدولي، مستنديين في ذلك إلى قرار الإحالة بشأن انفصال مقاطعة الكيبك الكندية عام 1998، أين طلب من المحكمة العليا بكندا الإجابة على ثلاثة أسئلة<sup>1</sup> كان أهمها: هل يوجد في القانون الدولي حق تقرير المصير يعطي لسكان الكيبك حق انفصال أحادي الأجانب؟

وأجابت المحكمة في حكمها أنه من الواضح أن القانون الدولي لا يمنح الأجزاء المكونة لدولة ذات سيادة حقا قانونيا لانفصال أحادي الجانب عن الدولة الأم، وأن حق تقرير المصير الذي يقره القانون الدولي العام لا ينشئ سوى حق تقرير المصير الخارجي في حالات المستعمرات السابقة والإحتلال الأجنبي، أو حينما يحال بين جماعة محددة وحققها في الوصول إلى الحكم على نحو محدد للسعي نحو النمو السياسي والإقتصادي والإجتماعي والثقافي.

1- Le gouverneur en conseil a soumis à la Cour, en vertu de l'art. 53 de la Loi sur la Cour suprême, les questions suivantes:

1. L'Assemblée nationale, la législature, ou le gouvernement du Québec peut-il, en vertu de la Constitution du Canada, procéder unilatéralement à la sécession du Québec du Canada?
2. L'Assemblée nationale, la législature, ou le gouvernement du Québec possède-t-il, en vertu du droit international, le droit de procéder unilatéralement à la sécession du Québec du Canada? • cet égard, en vertu du droit international, existe-t-il un droit à l'autodétermination qui procurerait à l'Assemblée nationale, la législature, ou le gouvernement du Québec le droit de procéder unilatéralement à la sécession du Québec du Canada?
3. Lequel du droit interne ou du droit international aurait préséance au Canada dans l'éventualité d'un conflit entre eux quant au droit de l'Assemblée nationale, de la législature ou du gouvernement du Québec de procéder unilatéralement à la sécession du Québec du Canada?

COUR SUPRÊME DU CANADA, Jugement de la Cour suprême, Date : 20/08/1998, Recueil [1998] 2 RCS 217, Numéro de dossier : 25506. <https://scc-csc.lexum.com>

وقد جاء في حيثيات الحكم أنه: "في جميع الحالات السابقة يتمتع الشعب المعني بحق تقرير المصير الخارجي لأنه قد يمارس داخليا حقه في تقرير المصير، غير أن هذه الظروف الإستثنائية لا تنطبق على الوضع في كيبك ومن ثم فإنه لا سكان مقاطعة كيبك وإن وصفوا بالشعب، ولا المؤسسات الممثلة للمقاطعة تملك حق الانفصال أحادي الجانب عن كندا بموجب أحكام القانون الدولي العام<sup>1</sup>.

وهكذا حسمت المحكمة الأمر، مفندة أن يكون وصف الشعب مدعاة للانفصال، ويتوافق حكم المحكمة مع ما يذهب إليه بعض الفقه من أن مصطلح الشعب الوارد في المواثيق الدولية ليس هو الأساس في منح هذا الحق، فحق تقرير المصير لا يمنح عادة على أساس الوجود السكاني (الديمغرافي)، إنما على أساس الحق الجغرافي والتاريخي<sup>2</sup> بمعنى أن تقرير المصير لا يمنح فقط للسكان المتميزين ثقافيا أو دينيا، لأن هذا يعني أنه يجب أن يمنح لكل الجماعات المتميزة دينيا أو لغويا، وإنما يجب أن يكون أساس التمايز التاريخي والجغرافي.

إن هذا الرأي الذي يتبناه هذا الإتجاه ناتج عن الخوف من أمرين هما، الخوف من خسارة جزء من إقليم الدولة، وذلك من خلال الشعوب التي تعيش ضمن نطاق هذا

1- Jugement de la Cour suprême du CANADA, op, cit.

2- يقول بهذه الفكرة المعارضون لانفصال الأكراد عن العراق، حيث يرون أنه لتطبيق حق تقرير المصير بالنسبة للأكراد يجب قبل كل شيء تحديد ماهية حدود كردستان المتميزة تاريخيا وجغرافيا عن جغرافية وتاريخ بلاد الرافدين، فمنطقة الحكم الذاتي الحالية حسب رأي هؤلاء تضم مناطق كردية عراقية هي من جغرافية وتاريخ العراق منذ القدم ولا يمكن أن تمتلك أي حق بالانفصال وتقرير المصير، وبصورة أوضح المناطق الكردية الطبيعية والتاريخية هي جزء من كردستان ولها الحق بتقرير المصير والانفصال، أنظر: سليم مطر، جدل الهويات (عرب...، أكراد...، تركمان...، سريان، يزيدية) صراع الإنتماءات في العراق والشرق الأوسط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003، ص66، 67.

الإقليم والتي هي صاحبة حق تقرير المصير أولاً، وثانياً الخوف من نشوء أقليات جديدة ومشاكل جديدة من خلال الانفصال عن الدول القائمة حالياً<sup>1</sup>.

ومن المعروف كذلك أن المطالبة بحق تقرير المصير من قبل الأقليات في الدول المستقلة عادة ما تقود إلى حرب أهلية قد تنتشب داخل الدولة. أو إلى حرب بين الدول المجاورة.

وقد أدى طلب الأرمن بحق تقرير المصير إلى الحرب الأهلية في أذربيجان ونشوب الحرب بين دولتي أذربيجان وأرمينيا بين سنتي 1992-1993، وكادت الحرب أن تمتد إلى نطاق واسع عندما سعت أرمينيا إلى دفع روسيا إلى الحرب، ومطالبة أذربيجان من تركيا دخول الحرب إلى جانبها، لولا رفض روسيا وتركيا لسياسة التحالفات التي تؤدي إلى انتشار الحرب في نطاق أوسع مما يهدد السلام الدولي<sup>2</sup>.

إن الإقرار للأقليات بحق تقرير المصير تحت مسمى الشعوب، أو بذرائع أخرى يكون في الغالب متعارضاً مع مبدأ سيادة الدولة على إقليمها، وفيه مساساً بوحدها.

ولما كانت الأقليات في هذا العالم وفقاً للاتفاقيات الدولية قد حظيت بحقوقها وتوفرت لها الحماية القانونية اللازمة، فإنه لمقتضيات استقرار القواعد القانونية في النظام القانوني الدولي أن لا يسمح لهذه الأقليات بتجاوز هذه الحقوق والحماية المقررة لها،

1- جيان بدرخان، المؤتمر الوطني الكردي وحق تقرير المصير، مقال منشور في موقع: [www.yasa-online.org](http://www.yasa-online.org)، أطلع عليه بتاريخ: 2017/08/08، على الساعة 21:00.

2- أمين حامد زين العابدين، مخاطر ومشكلات تقرير المصير، كارثة الانفصال وتقسيم السودان، متاح على الموقع: [http://www.alr\\_boka.net](http://www.alr_boka.net) أطلع عليه بتاريخ: 2017/10/24، على الساعة 23:00.

بحيث لا يفسر تقرير المصير تفسيراً واسعاً بل يعتبر هذا الحق من الحقوق التي أُقرت للشعوب الواقعة تحت الحكم الإستعماري<sup>1</sup>.

### ثالثاً: الطبيعة الإحتياطية لحق الأقليات الدينية في تقرير المصير

لا يزال الجدل قائماً لحد الساعة حول من يحق له التمتع بحق تقرير المصير، وأعلى من يعود حق تقرير المصير هل يعود على الشعوب كلها أو المستعمرة فقط، وهل تستطيع الأقليات الدينية المطالبة بالإنفصال بالإستناد إلى هذا المبدأ؟

أكد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا سنة 1993 أنه يسلم بحق الشعوب في اتخاذ أي إجراء مشروع وفق لميثاق الأمم المتحدة لإعمال حقها -الذي لا يقبل التصرف- في تقرير المصير. وأضاف في البند التاسع عشر أن المؤتمر يؤكد من جديد واجب الدول في أن تضمن للأشخاص المنتمين إلى أقليات إمكانية ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية ممارسة كاملة وفعلية دون أي تمييز وعلى قدم المساواة التامة أمام القانون.

ومع كل ما سبق، لا يمكن القول بشرعية مطالبة كل أقلية بالإنفصال عن دولتها الأم، لأن هذا سيؤدي حتماً إلى تهديد السلامة الإقليمية للجماعة الدولية، وقد سبق بيان التباين والتناقض بين المبدأين: حق تقرير المصير والحفاظ على السلامة الإقليمية للدول، مما يصعب تماماً الجمع بينهما.

1 محمد بوبوش، إنفصال السودان، مقدمة لتفتيت السودان، متاح على الموقع: [www.oujdacity.net](http://www.oujdacity.net)، أطلع عليه بتاريخ: 2017/10/24، على الساعة 23:30.

صفوة القول أن للأقليات الدينية شرعية المطالبة بالإنفصال عن دولها، في حالة واحدة فقط، وهي إن كانت هذه الدولة تمارس التمييز والتهميش ضد هذه الأقلية وتحرمها من الحقوق الممنوحة لها في إطار النصوص الدولية، هذا مع الإشارة إلى بقاء حل الإنفصال حلاً أخيراً يتم الرجوع إليه بعد استنفاد جميع محاولات الإصلاح، أي يبقى إعمال هذا الحق في حدود ضيقة جداً.

من جهة أخرى يمكن تطبيق حلول أخرى دون اللجوء إلى تقطيع أوصال الدولة، كتطبيق نظام الحكم الفيدرالي<sup>1</sup>، الذي يمنح هذه الأقليات جزءاً من الإستقلال في تسيير شؤونها الداخلية.

إن القانون الدولي المعاصر حسب تعبير محمد خليل موسى لا ينظر بعين الرضا لحالات الإنفصال، وإن حق الأقليات في تقرير المصير هو حق احتياطي يتم

1- النظام الفيدرالي هو نمط من أنماط التنظيم السياسي والمؤسسي للدول تتحد بموجبه مجموعة وحدات سياسية مستقلة (دول، ولايات..) في دولة فيدرالية واحدة على أن تتمتع الوحدات السياسية باستقلالية واسعة في تدبير شؤونها وبهياكل مؤسساتية مستقلة تماماً عن الحكومة الفيدرالية، مع أن العلاقة بين الطرفين يجب أن تبقى محكومة بمبدأ تقاسم السلطة والسيادة وفي النظام الفيدرالي تتوفر الوحدات الفيدرالية على حكومات كاملة الصلاحيات في تدبيرها للشأن المحلي، في حين تؤول للحكومة المركزية السلطات المتعلقة بالسياسة الخارجية والدفاع، كما تتولى جميع الشؤون المالية كتخصيص الضرائب ووضع الميزانية الفيدرالية ويكون للوحدات السياسية الفيدرالية نصيب من عائدات الضرائب والنشاط الإقتصادي والإستثمالي الذي يتم على أراضيها، انظر لمزيد من التفصيل حول هذا النظام: "الفيدرالية" مقال منشور في موقع [www.aljazeera.net](http://www.aljazeera.net) تم التصفح بتاريخ: 2017/08/14، على الساعة 9:00.

وتأخذ العديد من الدول بالنظام الفيدرالي مثل الأرجنتين، الو.م.أ، كندا، البرازيل، بلجيكا... إلخ، راجع لمزيد من التفصيل حول الفيدرالية الموقع <https://ar.wikipedia.org> ، تم التصفح بتاريخ: 2017/08/14، على الساعة 9:15.

اللجوء إليه عند استنفاد الوسائل الأخرى الكفيلة بحمايتها وبحماية حقوق أفرادها الأساسية<sup>1</sup>.

ذهبت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان في إحدى توصياتها إلى الأخذ بالطبيعة الإحتياطية للحق في تقرير المصير تحت اسم ترتيبات اتفاقية بين جميع الأطراف، حيث جاء فيها ما يلي:

"... تؤكد اللجنة على ألا يفسر أي من إجراءات اللجنة بمقتضى الإعلان المتعلق بالعلاقات الودية على أنه تصريح أو تشجيع بشأن إثبات أي عمل من شأنه أن يقطع كلياً أو جزئياً أوصال السلامة الإقليمية أو الوحدة السياسية للدول ذات السيادة والمستقلة والتي تتصرف بمقتضى مبدأ تساوي حقوق الشعوب وحقوقها في تقرير مصيرها والتي لديها حكومة تمثل كل السكان الذين ينتمون لإقليمها من دون تمييز بسبب العرق أو المعتقد أو اللون، وتضيف اللجنة أيضاً أن القانون الدولي يعترف بحق عام للشعوب في أن تعلن منفردة الانفصال عن دولة ما، وأن تفتتت الدول يضر بحماية حقوق الإنسان فضلاً عن ضرره بالحفاظ على السلم والأمن الدوليين، بيد أن هذا لا يستبعد إمكانية وضع ترتيبات يتم التوصل إليها باتفاقات حرة بين جميع الأطراف المعنية<sup>2</sup>.

وترتبط اللجان الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان الطبيعية الإحتياطية لحق تقرير المصير بوجود ظروف استثنائية كشرط لإعمال الحق. فعلى سبيل المثال، في مسألة كاتانغا (جمهورية الكونغو الديمقراطية)، وصفت اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان وحقوق

1- محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، المرجع السابق، ص 399.

2 - أنظر، التوصية العامة الحادية والعشرين بشأن الحق في تقرير المصير الصادرة عن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة 48، 1996، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/51/18.

الشعوب غياب مثل هذه الظروف الإستثنائية في قضية مؤتمر شعب كاتانغا ضد زائير، على النحو التالي:

"في غياب أدلة ملموسة على حدوث انتهاكات لحقوق الإنسان إلى حد ينبغي فيه التساؤل عن جدوى الإبقاء على السلامة الإقليمية لزائير، وفي غياب أدلة على كون شعب كاتانغا محروما من الحق في المشاركة في الحكومة على النحو الذي تكفله المادة 13 ( 1 ) من الميثاق الإفريقي، ترى اللجنة أن كاتانغا ملزمة بممارسة نوع مختلف من تقرير المصير يكون متوافقا مع سيادة زائير وسلامتها الإقليمية"<sup>1</sup>.

وأشارت اللجنة إلى أنه يمكن ممارسة تقرير المصير بأي من الطرق التالية: الإستقلال، والحكم الذاتي، والحكومة المحلية، والفيدرالية، والكونفدرالية، والوحدة، أو أي شكل آخر من أشكال العلاقات التي تتوافق مع رغبات الشعب<sup>2</sup>.

وبعبارة أخرى، خلصت اللجنة إلى أنه ينبغي لشعب كاتانغا أن يمارس حقه في تقرير المصير على الصعيد الداخلي ما لم يثبت بوضوح أن حكومة زائير قد ارتكبت في حقه انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وأنه حُرِمَ من الحق في المشاركة في الحكومة.

وأعلنت اللجنة أن القضية لا تحمل أي دليل على انتهاكات أي حقوق بموجب الميثاق الإفريقي. وبالتالي، فإن طلب استقلال كاتانغا لا أساس له بموجب الميثاق

1- Katangese Peoples' Congress v Zaire, Merits, Communication No 75/92, IHRL 174 (ACHPR 1995), October 1995, African Commission on Human and Peoples' Rights [ACHPR].

2- The Commission believes that self-determination may be exercised in any of the following ways - independence, self-government, local government, federalism, confederalism, unitarism or any other form of relations that accords with the wishes of the people.



الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب<sup>1</sup>.

إن إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات يشير إلى أن أفضل وسيلة للحفاظ على حقوق الأقليات دون تهديد السلامة الإقليمية للدولة هو تنفيذ الترتيبات الخاصة بالحكم الذاتي، فيما يتعلق بالقضايا الدينية أو اللغوية أو الثقافية الواسعة النطاق، ويمكن أن يكون الحكم الذاتي إقليمياً وثقافياً ومحلياً.

و يمكن أن يكون واسعاً نوعاً ما، ويمكن للرابطات التي ينشئها الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات تنظيم هذا الاستقلال، لكن مع التنويه أن الإعلان لا يفرض على الدول اللجوء إلى الحكم الذاتي، ولكن يلزم اتخاذ الإجراءات الإيجابية الكفيلة بإدماج الأقليات داخل المجتمع للحيلولة من اللجوء إلى الحكم الذاتي<sup>2</sup>.

تجدر الإشارة أنه في حال تم انفصال الأقلية الدينية عن الدولة، فإن ذلك يتم عادة عن طريق الإستفتاء، وهو يسمى استفتاء تقرير المصير. وهذه الوسيلة السلمية تم العمل بها في عديد الدول، ويُعد استفتاء تقرير المصير بالنسبة لجنوب السودان الذي تم تحت إشراف الأمم المتحدة من أفضل النماذج بهذا الخصوص<sup>3</sup>.

غير أن جميع الدول تحاول التمسك بوحدة الإقليم لتفادي انفصال الأقليات، ففي هذا الإطار تتمسك تركيا بأنها دولة واحدة وأمة واحدة وليست دولاً كثيرة وأن الدستور

1- THE COMMISSION declares that the case holds no evidence of violations of any rights under the African Charter. The request for independence for Katanga therefore has no merit under the African Charter on Human and Peoples' Rights.

1 - تعليق أسبيرون إيدي، المرجع السابق، ص 22.

3 - محمد بوبوش، المرجع السابق.

مغلق في وجه أساليب الإدارة الجهوية مثل الإستقلال الذاتي. ولا يمكن أن يكون هناك إلا دولة واحدة.

ولأن تركيا تسعى للإنضمام إلى الإتحاد الأوروبي، كان عليها أن تبدأ عملية جعل القانون التركي يتماشى مع المعايير الأوروبية، بما في ذلك مفهومه في مجال حقوق الإنسان وحماية الأقليات<sup>1</sup>.

#### رابعاً: موقف الشريعة الإسلامية من حق الأقلية الدينية في تقرير مصيرها

كفل الإسلام حرية تقرير المصير للجماعات، ومنح كل أمة حق تقرير مصيرها الذي تختاره، كما دعا الإسلام إلى الإحسان في معاملة غير المسلمين، ولم يفسد عليهم أمور دينهم، وهم مخيرون بين أمور منها:

**الأمر الأول:** إبرام معاهدة مع المسلمين وفق قواعد وشروط معينة، حيث تضمن حقوق غير المسلمين مع الدولة الإسلامية<sup>2</sup>.

واتفقت المذاهب الإسلامية على أن أولئك الذين لم يؤمنوا بالإسلام وإنما صالحوا الدولة الإسلامية، وعاشوا في كنفها وفي ظل قوانينها، يجب على المسلمين إزاءهم أن يحترموا ما صالحوهم عليه فلا يلزمهم بأكثر منه<sup>3</sup>.

1- José WOEHLING, (Les trois dimensions de la protection des minorités en droit constitutionnel comparé), La Revue de droit de l'Université de Sherbrooke, Canada, vol 34, (04-2003), p113.

2- محمد حسن أبو يحيى، (حقوق الإنسان في الإسلام)، بحث غير منشور، جامعة آل البيت، الأردن، 2005، ص98.

3- محمد محمود عبد الله، تحريم الإرهاب في صحيح السنة والكتاب، ط1، دار أمواج للنشر والتوزيع، الأردن، 2012، ص146.

الأمر الثاني: وهو تقرير مصيرهم عن طريق الدخول في الإسلام، وفي هذه الحالة يصير غير المسلمين مواطنين مثل المسلمين تعصم دماؤهم وأموالهم، ولا يجوز لأحد من المسلمين أو غيرهم من دار الإسلام من المعاهدين أن يعتدي على دماءهم وأموالهم، وتكون بلدتهم من ديار الإسلام تجري عليها أحكام دار الإسلام<sup>1</sup>.

وتبقى الحرب هي آخر الحلول في حال عدم جدوى الخيارين السابقين، أما أن يكون هناك تقرير مصير بمفهوم الانفصال عن الدولة الإسلامية فهو غير وارد تماماً.

إن هذه الخيارات الواردة في الشريعة هي أمر واجب التطبيق، ولا يجوز التخاذل أو التهاون في تطبيقه، وقد ورد في الآثار أن قتيبة ابن مسلم لما دخل إقليم سمرقند، لم يخيّر أهلها بين الإسلام أو الجزية أو الحرب، وإزاء هذا الموقف أرسل أهلها وفداً إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز يشكون إليه من قتيبة فأرسل شكواهم إلى القاضي وطلب منه أن يستمع إليهم، فلما تحقق القاضي من صحة الشكوى، أمر الجيش الإسلامي أن يعود إلى معسكره خارج البلاد ثم يرسلوا إليهم ليخبروهم<sup>2</sup>.

والأصل في هذا الباب ما رواه الجماعة إلا البخاري من حديث سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيئنهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم،

1- عباس شومان، عصمة الدم والمال في الفقه الإسلامي، الدار الثقافية للنشر، مصر، د. ت. ن، ص 91.

2- محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار اقرأ، بيروت، لبنان، د. ت. ن، ص 179.

ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحْوُلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْعَنْيَمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلِّهُمُ الْجَزِيَّةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تَجْعَلَ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَذِمَّةَ نَبِيِّهِ، فَلَا تَجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّةَ اللَّهِ، وَلَا ذِمَّةَ نَبِيِّهِ، وَلَكِنْ اجْعَلْ لَهُمْ ذِمَّتَكَ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكَ، فَإِنَّكُمْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّتَكُمْ وَذِمَّةَ أَصْحَابِكُمْ أَهْوَنُ مِنْ أَنْ تُخْفِرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ، وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، فَلَا تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا<sup>1</sup>.

ومع أن الإسلام حريص على وحدة الدولة الإسلامية، فهو يمنع أي محاولة للإنفصال، فإنه لا يهمل بالمقابل حقوق الأقليات حيث يحظون بكامل الحقوق كالمسلمين ويمكنهم الإحتكام إلى شريعتهم داخل الدولة الإسلامية، الأمر الذي يعتبر نوعاً من الإستقلالية تقترب من مفهوم الحكم الذاتي، وهو طريق من طرق تقرير المصير الداخلي. ويبقى حق الأقليات في تقرير المصير يصنع الجدل الفقهي بسبب الإختلاف بشأنه لانعدام النص القانوني الحاسم، فكيف هو الحال مع حق الأقليات الدينية في التنمية؟

1- صحيح مسلم - كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ ، حديث رقم 3364.

## المبحث الثاني: حق الأقليات الدينية في التنمية

إن الحق في التنمية حق فردي ومن الحقوق الجماعية في آن واحد، إنه حق للإنسان الفرد، وحق للشعوب والدول، فهو بالنسبة للشعوب يعد استكمالاً للحق في تقرير المصير، الذي لا يكتمل دون أن يُصطحب بالتنمية<sup>1</sup>.

ومن هنا، لنا أن نتساءل عن مفهوم الحق في التنمية (المطلب الأول)، وعلاقة حق التنمية بحقوق الإنسان عموماً وحقوق الأقليات الدينية خصوصاً (المطلب الثاني).

## المطلب الأول: مفهوم الحق في التنمية

التنمية لغة من النمو، نما، ينمو، نمواً، أي زاد ونما، أما اصطلاحاً فهي تعني النمو في جانب من جوانب المعرفة أو الجوانب الحياتية كأن يقال التنمية الاقتصادية أو التنمية الثقافية أو التنمية الإجتماعية.. إلخ<sup>2</sup>.

يعد مفهوم التنمية من أهم المفاهيم وأكثرها شيوعاً في الفكر السياسي والإقتصادي منذ العقد السادس من القرن الماضي، أين أدت التغيرات في الأوضاع الدولية طوال تلك الفترة إلى حدوث تغيرات في مفهوم التنمية باستمرار لاسيما بعد ظهور ما يسمى بالعالم الثالث (البلدان النامية) في أعقاب ح.ع.1، وما ارتبط به من أفكار ونظريات كالنمو والتبعية حتى أنه لا يكاد يذكر إلا مضافاً إلى الإقتصاد (التنمية الإقتصادية)<sup>3</sup>.

1- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص 406.

2- وسن عبد الرزاق حسن، إضاءات في التنمية البشرية وقياس دليل الفقر الدولي، دار الحامد، الأردن، 2013، ص17.

3- محمدي بوزينة آمنة، (تداعيات العقوبات الإقتصادية الدولية على حق الإنسان في التنمية)، حالة العراق نموذجاً، مجلة جيل حقوق الإنسان، العدد 10 مركز جيل البحث العلمي، لبنان، 2016، ص57.

وللوقوف على تحديد مفهوم الحق في التنمية قمنا بتناوله ضمن فرعين، تعريف الحق في التنمية (الفرع الأول) ، ثم أساس هذا الحق (الفرع الثاني).

### الفرع الأول: تعريف الحق في التنمية

إن مصطلح التنمية هو وريث التطورات التي مر بها المصطلح نفسه، فالمرحلة الأولى لعقد التنمية كانت ما بين (1960-1970) أين تبنته المجموعة الدولية تحت مظلة الأمم المتحدة. إذ جرت المعاملة باستبدال عبارة الدول المتخلفة بالدول النامية. وخلال هذا العقد كانت التنمية كمفهوم عام تعني الجهود المنظمة المبذولة وفق تخطيط مرسوم للتنسيق بين الإمكانيات البشرية والمادية المتاحة من أجل تحسين مستوى الدخل القومي والدخل الفردي في وسط اجتماعي معين، وبذلك تسعى التنمية لرفع مستوى معيشة الأفراد<sup>1</sup>.

وإذن، المفهوم الذي كان سائدا إبان تلك الفترة، هو التركيز على الجانب الإقتصادي أي التنمية الإقتصادية، ومن هنا عرفت التنمية بالتركيز على الشق الإقتصادي بأنها عبارة عن: "الزيادة السريعة في مستوى الإنتاج الإقتصادي بالرفع من مؤشرات الناتج الداخلي الخام"<sup>2</sup>.

وعرفت بأنها: "عملية الزيادة في الدخل القومي الحقيقي خلال فترة زمنية طويلة، لأنه شرط ضروري لتحقيق زيادة في متوسط دخل الفرد الحقيقي"<sup>3</sup>.

1- وسن عبد الرزاق حسن، المرجع السابق، ص17.

2- طارق عثمان، العولمة والتنمية الإقتصادية، مقال متاح في موقع: <https://books.google.dz> ، اطلع عليه بتاريخ 2017/08/15، على الساعة 22:50.

3- كمال بكري، التنمية الإقتصادية، د.ط، دار النهضة العربية، مصر، 1986، ص67.

إن هذا الفهم الضيق للتنمية أدى إلى تأخير إحراز تقدم في إعلان الحق في التنمية<sup>1</sup>، ذلك أنه تاريخياً فهدت التنمية على أنها عملية إقتصادية في المقام الأول تقاس بنمو الناتج القومي الإجمالي، وما يزال هذا الفهم مهيمناً على الصعيد العالمي.

غير أن السبب وراء تغير هذا الفهم هو أن فوائد النمو الإقتصادي التي تحققت في النصف الثاني من القرن العشرين لم تكن موزعة توزيعاً عادلاً بين جميع الأمم والشعوب، وهذا التفاوت شكّل على نحو متزايد موضوعاً للنقاش والنقد، والإضطرابات الإجتماعية، وعليه صار مطلب الحق في التنمية أكثر أهمية نظراً لارتفاع معدلات الفقر وتزايد أوجه عدم المساواة وظهور الأزمات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية والبيئية والمناخية غير المسبوق.

فالتنمية إذن لم تعد تلك المهمة المعنية بالإتنام الإقتصادي المحدد بالأرقام، وموارد ومصروفات الدولة ومتوسط دخل الفرد، والناتج الإجمالي المحلي والدين الخارجي ونحو ذلك مما هو معروف في المفهوم التقليدي للتنمية، بل تطور ذلك ليعني قيام نظام متكامل متعدد الأوجه محوره أعضاء البشرية، وتحسين مستوى معيشة الإنسان والتوزيع العادل للثروة<sup>2</sup>.

ووفقاً لهذه المعطيات يعطى الحق في التنمية أولوية لإزالة الفقر، وإدماج المرأة في عملية التنمية وحق الشعوب في تقرير مصيرها وسيطرتها على مواردها وثرواتها الطبيعية.

1- اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 128/41 المؤرخ في ديسمبر 1986.

2- صحيفة وقائع، منشورات الأمم المتحدة، متاحة في الموقع: [www.un.org](http://www.un.org)، ص 7.

واستنادا إلى ما سبق ظهر إلى الوجود مصطلح جديد هو الحق في التنمية بدلا من التنمية ليعطى مدلولاً أوسع حيث يشمل هذا الأخير الحق في التنمية في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد جاءت المادة الأولى من إعلان الحق في التنمية لسنة 1986 معبرة عن هذا التوجه حيث جاء فيها ما يلي: "إن الحق في التنمية هو حق من حقوق الإنسان غير القابلة للتصرف، ويحق بموجبه لكل إنسان ولجميع الشعوب المشاركة والإسهام في تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، والتمتع بهذه التنمية التي يمكن فيها إعمال جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية إعمالاً تاماً".

وينطوي حق الإنسان في التنمية أيضا على الإعمال التام لحق الشعوب في تقرير المصير الذي يشمل مع مراعاة الأحكام ذات الصلة من العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، ممارسة حقها غير القابل للتصرف في ممارسة السيادة التامة على جميع ثرواتها ومواردها الطبيعية<sup>1</sup>.

وفي نفس السياق جاءت تعاريف الفقهاء معبرة عن البعد الإنساني للحق في التنمية، فذهب جانب من الفقه إلى القول بأن الحق في التنمية هو: "تجنيد للموارد المادية والإنسانية الداخلية والدولية والإقليمية بهدف رفع مستوى حياة السكان في محيط اجتماعي وثقافي ملائم"<sup>2</sup>.

1- طارق عثمان، المرجع السابق.

2- مهدي عبد القادر، الإستخدام السلمي للطاقة النووية بين حق الشعوب في التنمية ومتطلبات الأمن الدولي، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 2013-2014، ص90.



ولعل أفضل تعريف لحق التنمية هو ذلك الذي ينص على أنه: "مجموعة المبادئ والقواعد التي يمكن على أساسها أن يحصل الإنسان بوصفه فرداً أو عضواً في المجتمع (الدولة، الأمة، الشعب)، وفي حدود المستطاع على احتياجاته الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لكرامته"<sup>1</sup>.

ما يجدر التنويه له، أن منذ اعتماد إعلان الحق في التنمية هناك جدل محتدم في أروقة الأمم المتحدة وخارجها، فمن ناحية أكد أنصار الحق في التنمية على أهميته بل صدارته ومن ناحية أخرى أوصى المشككون والرافضون لهذا الحق بمنحه أهمية ثانوية أوحى نفي وجوده بالمطلق<sup>2</sup>، وهذا بحجة قيام العلاقات بين الدول على أساس عدم المساواة والسيطرة، واتساع الهوة بين الدول الغنية والفقيرة، ومعاناة العديد من البشر من الفقر والجوع.

والواقع أن هذا الزعم لا يستقيم، ذلك لأن صعوبة بلوغ البلدان النامية التنمية المنشودة لا يعني أن الحق في التنمية ليس حقاً من حقوق الإنسان والقول بخلاف ذلك مؤداه إنكار حقوق الإنسان بصورة عامة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بشكل خاص<sup>3</sup>.

ومن جهة أخرى، بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، يمكن القول أنه على الرغم من حداثة مصطلح التنمية فإن مفهومه ليس بجديد على الإسلام والمسلمين. فقد

1- صفاء الدين محمد عبد الكريم الصافي، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دولياً، منشورات الحلبي الحقوقية، الأردن، 2005، ص190.

2- نافي بلاي، أعمال الحق في التنمية، منشورات الأمم المتحدة، متاح في الموقع [www.un.org](http://www.un.org)، ص 11.

3- محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، المرجع السابق، ص418.

حفل القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بالعديد من النصوص التي تمثل الركائز الأساسية للتنمية.

فمفهوم التنمية في الإسلام أكثر شمولاً<sup>1</sup>، بل إنه أكثر إلزاماً من المفهوم الذي تم تبنيه في أجنحة القرن الحادي والعشرين المنبثقة عن قمة ريو.

إن القرآن الكريم لم يستخدم مصطلح النمو أو التنمية، ولكن هنالك العديد من المصطلحات التي تدل على النمو أو التنمية منها: الإعمار، والإبتغاء من فضل الله، والسعي في الأرض، وإصلاح وإحياء الأرض وعدم فسادها، والحياة الطيبة، والتمكين، ويعتبر مصطلح العمارة والتعمير من أصدق المصطلحات تعبيراً عن التنمية الاقتصادية في الإسلام<sup>2</sup>.

جاء في الإسلام لفظ "عمارة الأرض" كمفهوم ذو دلالة أوسع من المفهوم الوضعي للتنمية الذي ينحصر في الإنتاج المادي ويغفل الحاجات الروحية التي يختل فيها التوزيع ولا يتمتع كل الأفراد بحد الكفاية في الدخل.

يقول تعالى: "هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ"<sup>3</sup>، جاء في تفسير ابن كثير: "واستعمركم فيها" أي: جعلكم فيها عماراً

1- محمد عبد القادر الفقي، ركائز التنمية المستدامة وحماية البيئة في السنة النبوية، الندوة العلمية الدولية الثالثة للحديث الشريف حول: القيم الحضارية في السنة النبوية، متاح في الموقع الإلكتروني التالي: <https://hrdiscussion.com/hr14822.html>، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2017/10/24، على الساعة 16:12.  
2- حسن محمد ماشاء، (رؤية الاسلام لحل المشكلة الاقتصادية)، مجلة كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، العدد الأول، جامعة القرآن والعلوم الإسلامية، الخرطوم، السودان، 2008، ص 35.  
3- سورة هود، الآية 61.

تعمرونها وتستغلونها<sup>1</sup>. فالإنسان ليس مخيرا في عمارة الأرض، بل هو مأمور بذلك، لأن في هذا فوائد جمة على الفرد والمجتمع.

كما يقوم مفهوم عمارة الأرض في الإسلام على شرط الخلافة في الأرض<sup>2</sup>، مصداقا لقوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"<sup>3</sup>. وتبعية الإستخلاف تعني تسخير الموارد الطبيعية (الأرض) للعمل على إنتاج السلع والخدمات لخدمة الخلق المستخلفين، وتمكين الإنسان من هذه السلع والخدمات تمكين استعمال أو ملكية انتفاع<sup>4</sup>.

### الفرع الثاني: الأساس القانوني للحق في التنمية

ورد النص على هذا الحق بشكل ضمني في إعلان فيلادلفيا<sup>5</sup> الخاص بأهداف وأغراض منظمة العمل الدولية الذي أقره المؤتمر العام للمنظمة في 10/05/1944، والذي أكد على حق البشر جميعهم بغض النظر عن الجنس أو العقيدة أو النوع في متابعة السعي وراء رفاهيتهم المادية وتقدمهم الروحي في ظل ظروف قوامها الحرية والكرامة والإستقلال الإقتصادي وتكافؤ الفرص.

1- تفسير ابن كثير، ج 4، المرجع السابق، ص 331.

2- حسن محمد ماشا، ( رؤية الإسلام لحل المشكلة الإقتصادية)، المرجع السابق، ص 37.

3- سورة البقرة، الآية 30.

4- حسن محمد ماشا، التنمية الإقتصادية من منظور إسلامي، مقال متاح في الموقع: hasnlz.com، أطلع عليه بتاريخ: 2017/10/15، على الساعة 18:00.

5- وُقِع الإعلان خلال الدورة السادسة والعشرين للمؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية بتاريخ: 1944/05/10.

وقد كان للفقه دور بارز في بلورة فكرة الحق في التنمية والأسس التي يبني عليها الحق في التنمية كحق من حقوق الإنسان، ما أدى إلى تبني هذا الإتجاه في قوانين دولية حيث تعود أولى الدعوات للحق في التنمية إلى السينغالي كيبا مباي<sup>1</sup> (Keba Mbaye).

أما الإستخدام الصريح لمصطلح الحق في التنمية فقد جاء لأول مرة على لسان وزير الخارجية السينغالي، فذكر الحق في التنمية للمرة الأولى كحق مميز في عام 1966 في خطاب له أمام الجمعية العامة في الأمم المتحدة<sup>2</sup>. حيث ربط الوزير "دودو ثيام" الفشل في تلبية الأهداف الإنمائية للأمم المتحدة بفشل الدول التي تحررت من الإستعمار حديثا في حل اختلال التوازن الإقتصادي المتنامي بين العوالم النامية والمتقدمة<sup>3</sup>.

وكنتيجة منطقية لهذه المطالبات من قبل الدول النامية بتبني الحق في التنمية صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عديد القرارات والتوصيات والإعلانات ذات الصلة، منها ما يلي:

1- تبنى رئيس محكمة النقض السينغالي كيبا مباي رأيا خلص فيه إلى القول بأن التنمية حق، وهو حق إنساني، مؤكدا بأن الحقوق الأساسية والحريات ترتبط بالضرورة بالحق في الوجود والحق في مستوى أعلى وبدرجة متزايدة للمعيشة، ومن ثم بالتنمية، والتنمية حق إنساني لأن الإنسان لا يمكن أن يكون له وجود بدون تنمية.

KEBA MBAY dit: Pour nous, le droit au développement est : « la prérogative reconnue à chaque peuple et à chaque individu de pouvoir satisfaire ses besoins en accord avec ses aspirations dans toute la mesure que permet la jouissance équitable des biens et services produits par la Communauté ». Voir : KEBA MBAY, Les droits de l'homme en Afrique, Pedone, Paris, 1992, p 209.

2- عمر يوسف الطيب، (الحق في التنمية في المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان)، مجلة دراسات إفريقية، العدد 56، مركز البحوث والدراسات، جامعة إفريقيا العالمية، ديسمبر 2016، ص52.

3- "مقدمة للولاية"، تقرير نشر بواسطة مقرر الأمم المتحدة الخاص المعني بالحق في التنمية، السيد سعد الفراجي، منظمة الأمم المتحدة، يناير 2018، ص 5، منشور بالموقع الإلكتروني: <https://www.ohchr.org>، اطع عليه بتاريخ: 2020/06/26، على الساعة 01:24.

الإعلان حول التقدم والإنماء في الميدان الإجتماعي لعام 1969<sup>1</sup>، والإعلان حول إقامة نظام اقتصادي دولي جديد سنة 1974<sup>2</sup>.

وبقيت الجهود متواصلة بهذا الخصوص، ففي سنة 1977 تبنت لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان توصية أقرت أن الاعتراف الدولي بحق التنمية يعتبر من حقوق الإنسان، وإزاء هذه التوصية اعترفت الدول بحق كل إنسان في ضرورة تحسين جميع جوانب حياته الصحية والبيئية والصناعية، إضافة إلى وقايته من الأوبئة وتحقيق الإنماء الكامل لشخصيته وكل ذلك من أجل تمكينه من الإسهام بدور نافع في مجتمعه<sup>3</sup>.

وفي سنة 1986 تبنت الجمعية العامة إعلان الحق في التنمية<sup>4</sup> بعد أن تطور مذهب حقوق الإنسان بالأمم المتحدة، بفضل المساهمات الكثيفة لدول العالم الثالث منذ بداية الستينات، حيث سمحت هذه المساهمة بالربط بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، وإيلاء المزيد من العناية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وظهور مقاربة بنيوية ترى أن حقوق الإنسان وحقوق الشعوب غير قابلة للتجزئة.

لم يكن تبني الأمم المتحدة لإعلان الحق في التنمية مسألة سهلة، حيث استمرت المناقشات في أروقة الأمم المتحدة لمدة 10 سنوات (1977-1986) قبل الوصول إلى

1- اعتمد ونشر علي الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 2542 (د-24) المؤرخ في 11 ديسمبر 1969.

2- اعتمد بموجب قرارين للجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الإستثنائية السادسة، بتاريخ: 01 ماي 1974. قرار رقم 3201/د/6 المتعلق بإعلان إنشاء النظام الاقتصادي الدولي الجديد، وقرار رقم 3202/د/6 المتعلق ببرنامج العمل.

3- عمر يوسف الطيب، (علاقة التنمية الدولية بحقوق الإنسان)، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 25، جامعة الجلفة، ديسمبر، 2016، ص07.

4- اعتمد بتاريخ 4 ديسمبر 1986.

صيغة متوافق عليها لمفهوم الحق في التنمية. ففي الوقت الذي كانت فيه دول العالم الثالث تلح على أولوية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية محملة المسؤولية عن واقع حقوق الإنسان للدول الرأسمالية الغنية، كانت هذه الأخيرة تركز على أولوية الحقوق المدنية والسياسية محملة مسؤولية أوضاع حقوق الإنسان المتردية في العالم الثالث للأنظمة الدكتاتورية<sup>1</sup>.

وإذن، جاءت موافقة الدول النامية على هذا الحق لتعني أن هذه الدول أصبحت مسؤولة أمام شعوبها عن القيام بالتنمية الاقتصادية، وما يتطلبه ذلك من أبعاد اجتماعية وسياسية وثقافية. أما موافقة الدول المتقدمة على هذا الحق فقد جاءت لتعني أنها أصبحت مسؤولة عن مساعدة الدول النامية التي تفتقر إلى الموارد المالية والفنية الكافية لتحقيق التنمية الاقتصادية، ولذلك ترددت هذه الدول في البداية وتحفظت على إعلان الحق في التنمية، ثم عادت ورفعت هذه التحفظات في المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا عام 1993 بإعلانها الموافقة على هذا الإعلان<sup>2</sup>.

وقد أعيد التأكيد على الحق في التنمية بالإجماع بوصفه حقاً عالمياً غير قابل للتصرف، وجزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان الأساسية، هذا إضافة إلى عديد الإعلانات

1- تم اعتماد الحق في التنمية من قبل الجمعية العامة في قرارها رقم: 128/41 المؤرخ في: 04/12/1986 بتصويت مسجل بأغلبية 146 صوتاً مؤيداً ومعارضة صوت واحد (الو.م. أ) وامتناع 8 أصوات (الدانمارك، فنلندا، جمهورية ألمانيا الاتحادية، أيسلندا، إسرائيل، اليابان، السويد، بريطانيا)، انظر: نافي بلاي، أعمال الحق في التنمية، منشورات الأمم المتحدة، متاح في الموقع: [www.ohchr.org](http://www.ohchr.org)، ص02. اطلع عليه بتاريخ: 28/06/2020 على الساعة: 12:21.

2- عبد العزيز النويضي، الحق في التنمية كحق من حقوق الإنسان والشعوب، في: الدليل العربي حول حقوق الإنسان والتنمية، ط1، المنظمة العربية لحقوق الإنسان بالتعاون مع مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان، 2005، ص296.

والوثائق الصادرة عن الأمم المتحدة، منها إعلان الأمم المتحدة بشأن الألفية وتوافق آراء مونتيري لعام 2002 وإعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية لعام 2007.

والحق في التنمية مكرس أيضا بأشكال مختلفة في صكوك حقوق الإنسان الإقليمية، ففي ميثاق منظمة الدول الأمريكية نجد تفصيلا للمفهوم والحقوق والواجبات المتعلقة بالتنمية المتكاملة، والتي ينبغي أن يكون هدفها العام هو إرساء نظام اقتصادي واجتماعي أكثر عدالة يساهم في الوفاء بمتطلبات الفرد، وينص الميثاق على ضرورة التعاون بين الدول في هذه المجالات، هذا مع احترام الأولويات التي تضعها كل دولة في خططها الإنمائية دون روابط أو شروط سياسية<sup>1</sup>.

وفي الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب تم تكريس هذا الحق حيث جاء في نص المادة 22 منه ما يلي: "لكل الشعوب الحق في تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مع الإحترام التام لحريتها وذاتيتها والتمتع المتساوي بالتراث المشترك للجنس البشري"، كما جاء في الميثاق أيضا النص على ضرورة إعمال هذا الحق من قبل الدول منفردة ومجمعة في إطار التعاون الدولي.

ولم يتوان الميثاق العربي لحقوق الإنسان على التأكيد على هذا الحق، وقد جاء فيه أن الحق في التنمية هو حق من حقوق الإنسان الأساسية ويتعين على كل الدول، ويقع لزاما على عاتقها اتخاذ التدابير اللازمة لضمان إعمال هذا الحق والقضاء على الفقر وعلى أحقية كل فرد دون تمييز الإسهام في تحقيق التنمية والتمتع بمزاياها<sup>2</sup>.

1- انظر المواد: 31-32-33 من ميثاق منظمة الدول الأمريكية.

2- انظر المادة: 37 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان لعام 2004.

أما على المستوى الأوروبي فنجد أنه قد كان هناك إدراك لدول مجلس أوروبا لأهمية دعم وتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية لشعوبها، ومنه وقعت الدول الأعضاء في المجلس سنة 1961 ميثاق هذه المسائل أطلق عليه تسمية الميثاق الاجتماعي الأوروبي.

ويعد الميثاق الاجتماعي الأوروبي أول معاهدة دولية معنية بحماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للإنسان. حيث تضمنت نصوصه مضمون الحق في التنمية على النحو السابق بيانه، إلا أنه لم يتناول المصطلح بشكل صريح<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: علاقة الحق في التنمية بحقوق الإنسان وبالأقليات الدينية

نصت المادة 28 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن: "لكل في فرد حق التمتع بنظام اجتماعي دولي يمكن أن تتحقق في ظلّه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقيقاً تاماً".

وجاء في المادة 11 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية النص على حق كل شخص في مستوى معيشي كافٍ، يوفر له ولأسرته حاجته من الغذاء والكساء والمسكن، وحقه في التحرر من الجوع.

أما إعلان طهران<sup>2</sup> فقد نص على المسؤولية الجماعية للمجتمع الدولي في كفالة

1- لمزيد في تفصيل الحقوق التي أوردها الميثاق الاجتماعي الأوروبي أنظر: صفاء الدين محمد عبد الكريم الصافي، المرجع السابق، 233 وما بعدها.

2- يعد مؤتمر طهران المؤتمر الأول لحقوق الإنسان، انعقد بناء على دعوة من الجمعية العامة للأمم المتحدة، بقرار رقم(2081/د-20)، المؤرخ في: 12 ديسمبر 1965، وانعقد المؤتمر بتاريخ: من 22 أبريل إلى 13 ماي 1968.



الوصول إلى المستوى الأدنى للمعيشة اللازم لتمتع الأشخاص جميعهم في دول العالم قاطبة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية.

وعليه هناك علاقة بين الحق في التنمية وحقوق الإنسان (الفرع الأول)، وبما أن الأقليات الدينية هي جزء من شعب الدولة فإنها تستفيد من الحق في التنمية (الفرع الثاني).

### الفرع الأول: علاقة الحق في التنمية بحقوق الإنسان

إن المتتبع لمفهومي التنمية وحقوق الإنسان سيجد أن هناك روابط مشتركة بين المفهومين، وهي روابط حتمية وإلا كيف سيتم الإرتقاء بالإنسان وخياراته واحتياجاته التي تمثل التنمية وأهدافها، إذا كان الإنسان مسلوب الحرية غير قادر على ترجمتها إلى واقع، ناهيك عن التعبير عن رأيه.

إن هذا الربط بين المفهومين أكدته أغلب المؤتمرات منذ سنة 1986، وكان أهمها المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينا 1993، ومؤتمر السكان والتنمية في القاهرة عام 1994 ثم مؤتمر التنمية الإجتماعية في كوبنهاغن سنة 1995 ومؤتمر القمة العالمي للتنمية المستدامة المنعقد في جوهانسبورغ عام 2002.

ومن خلال قراءة متأنية<sup>1</sup> لتقرير التنمية البشرية الصادر عن البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة عام 2000 نجد أنه ربط بشكل مباشر بين حقوق الإنسان والتنمية البشرية،

=يعتبر المؤتمر التخلف الإقتصادي شأنه شأن التمييز القائم على أساس العنصر، أو المعتقد، أو اللون عقبة أمام احترام حقوق الإنسان. أنظر الفقرتان: 11 و 12 من الإعلان، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/CONF/32/41.  
1- طلال فائق الكمالي، التنمية البشرية في القرآن الكريم، (دراسة موضوعية)، ط1، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014، ص81.

وبين التقرير أن ما يجمع بين حقوق الإنسان والتنمية البشرية هو هدف مشترك يتمثل في تأمين الحرية والرفاهية والكرامة للجميع دون تمييز بين الجنس أو العرق أو اللون أو الدين؛ إضافة إلى حرية التعبير وضرورة المشاركة في صنع القرار، وخلص التقرير إلى أن التنمية لا تتحقق من غير ضمان حقوق الإنسان وكذلك الشأن بالنسبة لحقوق الإنسان لا تثبت في غياب التنمية.

وقد أكدت المادة الأولى من إعلان الحق في التنمية لعام 1986 أن: "الحق في التنمية حق من حقوق الإنسان غير قابل للتصرف، وبموجبه يحق لكل إنسان ولجميع الشعوب المشاركة والإسهام في تحقيق تنمية إقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية والتمتع بهذه التنمية التي يمكن فيها إعمال جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية إعمالاً تاماً".

وعليه لا يجوز أن يشكل الدين أساساً تمييزياً لحرمان جماعة ما من حقها في التنمية، فهو حق عالمي متاح للجميع وعلى قدم المساواة.

أما قمة كوبنهاغن فقد شكلت منعطفاً جديداً في الفكر التنموي لاسيما اعتبارها الحق في التنمية أحد الحقوق الأساسية الفردية والجماعية التي لا تستقيم مسألة حقوق الإنسان من دونها، وضمها إلى جملة الحقوق التي لا يمكن تجزئتها أو إهمال عناصر منها.

مما سبق يمكن تصنيف الحق في التنمية باعتباره من الجيل الثالث لحقوق الإنسان التي تعززت بالحق في السلام والحق في بيئة نظيفة والحق في الإستفادة من منجزات الثورة العلمية والتقنية<sup>1</sup>.

1- عبد الحسين شعبان، المجتمع المدني، سيرة وصيرورة، ط1، دار أطلس للنشر، لبنان، 2012، ص16.

إن جميع حقوق الإنسان عالمية مترابطة وغير قابلة للتجزئة، والحق في التنمية على نحو ما ورد في إعلان الحق في التنمية هو حق عالمي وغير قابل للتصرف وهو جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان الأساسية.

وتنص في هذا الإطار المادة السادسة من إعلان الحق في التنمية في فقرتها الأولى على أنه ينبغي لجميع الدول أن تتعاون بغية تعزيز وتشجيع وتدعيم احترام جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية. أما الفقرة الثانية فقد سلطت الضوء على ترابط وتلاحم حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة.

تعترف الصكوك الدولية بأنه لا يُوجد تسلسل هرمي للحقوق وأن جميع حقوق الإنسان متساوية ومترابطة، وعليه لا يمكن النظر إلى الحق في التنمية على أنه حق استثنائي، أي كحق عام يتفوق ويشمل بشكل أو بآخر جميع الحقوق الأخرى، أو أنه حق يتمتع بمكانة أدنى من غيره من الحقوق الأخرى<sup>1</sup>.

وتعزيزاً لهذه الفكرة أكدت اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي ترصد تنفيذ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سنة 2011 العلاقة الوثيقة والتكامل بين العهد وإعلان الحق في التنمية، وأشارت إلى أنه من خلال رصد أعمال الحقوق الواردة في العهد فإنها تسهم في الوقت نفسه في تحقيق الأعمال الكامل للعناصر المتصلة بالحق في التنمية.

إن الحق في التنمية وفق ما ورد في النصوص القانونية هو حق فردي وجماعي في آن واحد، فهو حق فردي لأنه من حق كل فرد المساهمة في تحقيق تنمية اقتصادية

1- نافي بلاي، المرجع السابق، ص7.

واجتماعية وثقافية والتمتع بهذه التنمية، فالحق في التنمية يستهدف في المقام الأول النهوض بالحياة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية للإنسان، وتحريره من جميع أشكال الفقر والجهل والمرض، ليكون مساهما ومستفيدا من عملية التنمية الشاملة، ويبدو هذا المطلب أكثر إلحاحا في الدول النامية التي يعاني غالبية سكانها من التخلف<sup>1</sup>.

كما يعتبر أيضا حقا جماعيا وهو ما نلمسه من نص الفقرة الأولى من المادة الأولى من إعلان الحق في التنمية التي جاء فيها أن الحق في التنمية هو من حقوق الإنسان غير قابلة للتصرف، ويحق بموجبه لكل إنسان ولجميع الشعوب المشاركة والإسهام في تحقيق التنمية الإقتصادية...".

فمفردة كل الشعوب الواردة في النص تحمل معنى الجماعة التي يحق لها المشاركة في عملية التنمية الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك الإستفادة منها.

أضف إلى ذلك الفقرة الثانية من نص المادة الأولى التي تركز بالذات على حق تقرير المصير، والذي يعتبر كما هو معروف حقا جماعيا بامتياز وهو يشمل إضافة إلى التحرر من السيطرة الأجنبية والأنظمة العنصرية، الحق في ممارسة السيادة التامة والشاملة للشعوب على جميع مواردها وثرواتها الطبيعية. فحق تقرير المصير الإقتصادي يعتبر حقا جماعيا وجزءا لا يتجزأ من الحق في التنمية.

وإزاء كل ما سبق يقع لزاما على الدول وضع سياسات إنمائية من أجل التحسين المستمر لرفاهية جميع مواطنيها من خلال إشراكهم في عملية التنمية.

1- مهداوي عبد القادر، المرجع السابق، ص92.

مما تقدم تعد التنمية وحقوق الإنسان مرتبطين بعلاقة طردية قد تكاد تكون علاقة متلازمة فالتنمية هدفها الإنسان، وهي تعنى بجوانب حياته السياسية والاجتماعية والإقتصادية كافة، وهذه الجوانب في حقيقتها تشكل أساسيات حقوق الإنسان التي يشترط لتحقيقها تحقيق التنمية.

### الفرع الثاني: مضمون حق الأقليات الدينية في التنمية

إن وجود الحق في التنمية يعتبر أداة فعالة لتأمين العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل والثروات بين جميع أفراد المجتمع<sup>1</sup>، وحتى يكون هذا الحق مقروا للأقلية بجانب باقي أفراد المجتمع فإنه يقع على عاتق الدولة الإلتزام بتحقيق جملة أمور لصالح باقي أفراد المجتمع الموجودة على أراضيها، ومنها:

- 1- تحقيق تكافؤ الفرص للجميع دون تمييز مع إمكانية الإستفادة من الموارد الأساسية والتعليم والخدمات الصحية والغذاء والإسكان والتوزيع العادل للدخل.
- 2- تمكين أفراد الأقلية من القيام بدور ثقافي في عملية التنمية وإجراء الإصلاحات الضرورية (إقتصادية، إجتماعية وغيرها) من أجل القضاء على كل المظالم الإجتماعية.
- 3- ضرورة وضع سياسات إنمائية وطنية ملائمة للجميع تهدف إلى التحسين المستمر لرفاهية جميع المواطنين بدون تفرقة مع ضرورة المشاركة الفعالة في برامج التنمية والتوزيع العادل لفوائدها<sup>2</sup>.

1- صلاح سعيد إبراهيم الديب، المرجع السابق، ص171.

2- محمد الطاهر، الحماية الدولية للأقليات، المرجع السابق، ص133-134.

كرست عدد من الصكوك الدولية حق التنمية لصالح الأقليات عموماً، حيث تستفيد الأقليات الدينية من هذا الحق، ومن ذلك إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات، حيث جاء في المادة الرابعة منه: "ينبغي للدول أن تتنظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدم الإقتصادي والتنمية في بلدهم".

إن هذه المادة تقضي أنه ينبغي منع وضع الأقليات في متاحف بسبب شرط مظلّم ففاده أن تظل الأقليات محافظة على مستواها التقليدي في التنمية، بينما يشهد أفراد المجتمع المحيط بها تحسناً كبيراً في مستوى المعيشة.

وفي تعليق على نص الإعلان ذكر رئيس الفريق العامل المعني بالأقليات التابع للجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان، أسبيرون إيدي بضرورة إدماج كل شخص في التنمية الإقتصادية الشاملة للمجتمع ككل، مع ضمان أن يتم هذا الإدماج على نحو يمكن الأشخاص المنتمين إلى أقليات من الحفاظ على هويتهم ويمكن أن يكون تحقيق التوازن الذي يتطلبه هذان الهدفان المنفصلان صعباً إلا أن ما ييسره هو وجود رابطات للأقليات نشطة وحرّة تشارك بشكل تام فيما يتعلق بجميع الأنشطة التنموية التي تؤثر في الأقلية التي تنتمي إليها<sup>1</sup>.

وفي نفس السياق تنص المادة 5 من إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات، على أنه يجب أن تخطط السياسات والبرامج الوطنية، وتنفذ مع إبقاء الإهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

1- تعليق أسبيرون إيدي، المرجع السابق، ص 20 .

وفي هذه المادة إحالة إلى المفهوم الواسع لحق التنمية الذي يشمل جميع جوانب الحياة الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية، وأنه يجب مراعاة مصالح الأقليات عند وضع المخططات والبرامج الوطنية للتنمية سواء كانت مخططات لها علاقة بالتعليم أوالصحة والسكن وغيرها.

أما الفقرة الثانية من نفس المادة 05 من الإعلان، فتشير إلى أنه ينبغي تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول مع إيلاء الإهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات. ولهذا الحكم أهمية خاصة بالنسبة للمساعدة الإنمائية، فهو يتعلق بأشكال التعاون الإقتصادي بين الدول لاسيما اتفاقات التجارة والإستثمار حيث أن هناك العديد من الأمثلة في الماضي تدل على أن هذا التعاون أهمل مصالح الأقليات أو انتهكها بشكل مباشر.

ومن هنا فإن تدابير التعاون بين الدول يجب أن تضمن أمرين هما<sup>1</sup>:

- ألا تؤثر التدابير تأثيرا سلبيا على المصالح المشروعة للأقليات.

- ضمان أن يستفيد الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات مثل نظرائهم من الأغلبية من ذلك التعاون، هذا مع ضرورة إجراء تقييم لآثار التعاون المحتملة على الأقليات المتضررة.

وإن كان الإعلان المذكور قد أشار على نحو صريح إلى حق الأقليات الدينية في التنمية، فإن باقي الصكوك الدولية قد عزفت عن إلحاق هذا الحق بالأقليات، مكتفية بضرورة تكافؤ الفرص في التمتع بحق التنمية بين جميع أفراد المجتمع دون تمييز، ومن هنا جاءت نصوصها شاملة وعامة.

1- تعليق أسبيرون إيدي، المرجع السابق، ص21.

وإن كان الأمر يبدو عاديا بالنظر إلى أن الاعتراف بحق التنمية عرف تأخرا لغاية تكريسه في إعلان الحق في التنمية عام 1986 إلا أنه كان من الأفضل أن يتم حث الدول على تفعيله بالنسبة للأقليات التي عادة ما تعاني الإقصاء والتهميش.

لقد أكدت المادة الثامنة من إعلان الحق في التنمية على ضرورة تكافؤ الفرص في إعمال هذا الحق بين جميع شرائح المجتمع، ومن ثم تستفيد الأقليات الدينية من هذا الحق وقد جاء فيها ما يلي: "ينبغي للدول أن تتخذ على الصعيد الوطني جميع التدابير اللازمة لإعمال الحق في التنمية ويجب أن تضمن من بين جملة أمور، تكافؤ الفرص للجميع في إمكانية وصولهم إلى الموارد الأساسية والتعليم والخدمات الصحية والغذاء والإسكان والعمل والتوزيع العادل للدخل.

أما الفقرة الثانية من نفس المادة فقد أوجبت على الدول تشجيع المشاركة الشعبية في جميع المجالات بوصفها عاملا هاما في التنمية وفي الإعمال التام لجميع حقوق الإنسان.

ولم يكتفِ الإعلان بإعمال الحق في التنمية على قدم المساواة ودون تمييز، بل حمل الدول المسؤولية الدولية عن كل إخلال بهذا الحق أو إغفاله، وهذا من خلال نص المادة الثالثة من الإعلان المذكور أعلاه.

لكن مع كل هذا التنصيص، يبقى إشكال الرقابة على هذا الحق، وبالخصوص عند الإخلال به من قبل الدول، فهل يمكن للأقليات الدينية التي تعاني من التهميش اللجوء إلى المحاكم للمطالبة بتفعيل هذا الحق؟



بالرجوع إلى إعلان الحق في التنمية، نلاحظ أنه لا يحدد اتخاذ إجراءات معينة في حال الإخلال بالحق.

لكن نجد حكما أو بالأحرى فصلا في الموضوع تبنته اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب، أين رأت أن هذا الحق يشكل أساسا للمقاضاة، ففي قضية شعب إندورويس<sup>1</sup> خلصت اللجنة أن كينيا قد انتهكت الحق في التنمية لشعب إندورويس لعدم إشراكه في عملية صنع القرار ذات الصلة وعدم المساواة في توزيع منافع التنمية.

ويشكل شعب إندورويس مجتمعا محليا يتألف من حوالي 60000 شخص يعيشون منذ قرون حول بحيرة بوغوريا في منطقة الواد المتصدع، وفي عام 1978 أنشأت الحكومة محمية صيد في البحيرة وأبعدت شعب أندورويس من أراضيهم ومراعيهم التقليدية، مما أسفر عن نفوق أعداد كبيرة من مواشيهم التي تشكل مصدر عيشهم، ورأت اللجنة مع الإشارة إلى إعلان الحق في التنمية وإعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية أن طريقة مصادرة أراضيهم التقليدية وحرمانهم من الوصول إلى الموارد يشكل انتهاكا لحقهم في التنمية، وأضافت اللجنة أن عدم منحهم تعويضات ومزايا كافية، أوتوفير أراض مناسبة للرعي يبين أن الدولة المعنية لم تراع شعب أندورويس على النحو الملائم في عملية التنمية<sup>2</sup>.

ومن جهة أخرى كان التشريع الإسلامي سباقا في إلحاق التنمية بالمعنى الإنساني وليس الإقتصادي فحسب، إذ أن التنمية هي عملية إنتاج ولكنها مصحوبة بعدالة في

1- أصدرت اللجنة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب حكما تاريخيا بشأن حقوق الأراضي لشعب إندورويس في كينيا، في فبراير 2010.

2- صحيفة وقائع، المرجع السابق، ص15.

التوزيع وهي ليست عملية مادية فقط وإنما عملية إنسانية تستهدف تحسين حالة الفرد متميزة بجملة من الخصائص تتمثل في: الشمول، التوازن، الواقعية، العدالة، الكفاية والإنسانية<sup>1</sup>.

وعليه فالإنسان هو محور العملية التنموية، فجعل له حتمية حقيقية عندما استخلفه في الأرض بما لديه من قدرات ذهنية وجسدية<sup>2</sup>، ويبرز مالك بن نبي هذه المكانة للإنسان في العملية التنموية بقوله: إن الإنسان هو محور العملية التنموية والبنية الأساسية له، وينال جزاءه في الدنيا والآخرة<sup>3</sup>، مصداقا لقوله تعالى: "وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ"<sup>4</sup>.

إن الإسلام لا يؤيد التنمية الرأسمالية التي تضمن حرية الرأي ولا تضمن قوت اليوم، ولا يؤيد التنمية الاشتراكية التي تضمن قوت اليوم ولا تضمن حرية الرأي، ولا يؤيد التنمية العلمانية التي تتحلل من القيم من أجل التعامل البرغماتي مع الحاجات البشرية، فالتنمية في الإسلام للوصول إلى القضاء على الأسباب التي تؤدي إلى حدوث المشكلة الإقتصادية، والإجتماعية، كما تسعى إلى تنمية المجتمع من النواحي غير المادية من حيث السمو بالأفراد وإعلاء الروابط الإنسانية والتي تحقق بعدها نموا ماديا<sup>5</sup>.

1- إبراهيم حسين العسل، التنمية في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 85 وما بعدها.

2- سائد أبو بهاء، (التنمية من منظور إسلامي)، مقال متاح في الموقع: [https //pulpit.alwatanvoice.com](https://pulpit.alwatanvoice.com) ، أطلع عليه بتاريخ: 2017/10/15 ، على الساعة 19:42.

3- مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، 1987 ، ص136.

4- سورة يوسف، الآية 56.

5- سائد أبو بهاء، المرجع السابق.

إن التشريع الإسلامي يعالج التنمية الاقتصادية بوصفها جزءاً من مشكلة أكبر، هي مشكلة التنمية الإنسانية، لذا فهو معني بتوجيه الأخيرة في الإتجاه الصحيح فتصبح التنمية الاقتصادية جزءاً لا يتجزأ من التنمية الإجتماعية والإقتصادية للجماعة الإنسانية.

كما أنه يضع الإنسان في مركز الجهد التنموي، فالتنمية إذن تعني تنمية الإنسان وتنمية بنيته المادية والإجتماعية والثقافية، فالمنظور الذي يتبناه الإسلام هو أن التنمية هي حق أصيل من حقوق الإنسان<sup>1</sup>؛ وهو بتوجهه هذا لا يختلف عن القانون الدولي وإنما هناك توافق بينهما.

---

1- حسن لطيف كاظم الزبيدي، (الإسلام والتنمية الاقتصادية، سعة المضمون وتكامله)، مقال منشور في الموقع: <http://hasnlz.com/permalink/3393.html>، اطلع عليه بتاريخ 2017/11/05، على الساعة 08:35.

الختامة

ختاماً، وإجابة عن الإشكالية التي تم طرحها في مستهل هذا البحث، فبالنسبة لتعريف الأقلية الدينية، فإن القانون الدولي لم يحدد لغاية كتابة هذه الأسطر مصطلح الأقلية، وبصورة أخص الأقلية الدينية، لكن توصلت إلى نتيجة مفادها أن الأقلية الدينية هي كل مجموعة من مواطني الدولة حيث تتمتع بجنسيتها في وضع غير مهيمن، تدين بمعتقد أو دين ما، مع شعور أفرادها بالتضامن فيما بينهم ورغبة في العيش المشترك.

أما الأقلية الدينية في نظر الشريعة الإسلامية فهي جماعة غير مسلمة تعيش داخل الدولة الإسلامية، ويجب أن تكون البلاد التي يُمنح فيها عقد الذمة لهم بلاداً مفتوحة، فكل بلادٍ مفتوحة وجدت فيها جماعات تمارس ديناً أو معتقداً معيناً، والتزمت بعقد الذمة من دفع الجزية وغيرها فإنها تعتبر أقلية دينية، وهم مواطنون مثلهم مثل المسلمين لهم جميع الحقوق السياسية والمدنية والثقافية والاجتماعية والإقتصادية، وبالخصوص ممارسة شعائرهم الدينية شريطة التقيد بنظام الدولة الإسلامية وآدابها العامة.

أما الجماعات الجديدة أو المعاصرة التي تظهر من حين لآخر في الدول الإسلامية الحديثة وتريد تصنيفها كأقليات دينية، وتطالب بحقوقها فلا يصدق عليها وصف الأقلية الدينية بالمفهوم الشرعي، وذلك أن هذه الجماعات موجودة في دول غير مفتوحة، أي أن هذه الجماعات لم توجد حين تم فتح هذه الدول من قبل الفاتحين المسلمين الأوائل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد تكون هذه الجماعات ممن دانت بالإسلام ثم ارتدت عنه، وفي هذه الحالة يكون من الواجب شرعاً تطبيق حكم الردة وفقاً لما هو مبين في الشريعة الإسلامية.

وقد تكون هذه الجماعات مسلمة أصلاً وحصل لأفرادها لبس أو شبهة تجاه الدين الإسلامي، ولعله في هذه الحالة يتوجب تقديم النصح لهم وإستتابتهم وإزالة الزيغ واللبس الذي ربما شاب فهمهم الصحيح للدين الإسلامي.

إن منح كل جماعة تدعي إعتقاداً معيناً حقا في ممارسة الشعائر الدينية سيفضي حتماً إلى زعزعة إستقرار أي دولة، حتى وإن ادعت بتماسك نظامها، بل إن الواقع أثبت أن الكثير من هذه الجماعات، هي جماعات عميلة، استخدمت لتطبيق أجندات خارجية.

وإني لأشيد بموقف المشرع الجزائري في هذا الإطار الذي إعترف بحرية المعتقد لكل فرد، أما ممارسة الشعائر فهي مقيدة بشروط النظام العام والآداب العامة، ويظهر في ممارسة المشرع الجزائري أنه يعترف فقط بالأقليات المسيحية واليهودية التي مازالت منذ الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا تمارس شعائرها في دورها وكنائسها.

ويبدو أن موقف المشرع المصري يتناغم تماما مع المشرع الجزائري في هذا الباب حيث يكفل حرية المعتقد لجميع أفراد المجتمع المصري، أما ممارسة الشعائر فهي مكفولة للمعتقدات المعترف بها من قبل الدولة، وتم التقييد على كل الجماعات الأخرى من قبيل البهائية التي تعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم ليس آخر الأنبياء، وإرتدت عن الدين إلى الكفر والإلحاد بالله تعالى. فهي لا تعتبر أقلية بلا خلاف في مفهوم الشرع.

وإن كانت هذه نظرة الشريعة الإسلامية، فإن رؤية القانون الدولي مغايرة تماما، أين تعتبر كل جماعة تعتقد إعتقاداً أو ديناً معيناً، أقلية دينية وجب أن تتمتع بكافة حقوق الإنسان، وأهمها ممارسة الشعائر الدينية.

ومن هنا إنتهيت إلى أن الحق في ممارسة الشعائر الدينية يعتبر أهم الموضوعات إثارة للجدل، وأنه تأثر أيما تأثر بالإتفاقيات الدولية والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان، وبينت أن الشريعة الإسلامية قد كفلت ممارسة هذا الحق شريطة عدم المساس بالنظام العام والآداب العامة للدولة الإسلامية وأن إظهار هذه الشعائر دون ضوابط فيه إيذاء لشعور المسلمين، وقد يؤدي إلى زرع الفتن داخل الدولة الواحدة.

ومن هنا استنتجت أن فكرة النظام العام والآداب العامة مازالت تصنع الفارق فيما يتعلق بممارسة كل حق من حقوق الإنسان، والملفت أن هناك إعترافا بهذا المبدأ في الصكوك الدولية وفي الشريعة الإسلامية أيضا.

إن هذا المبدأ مرن للغاية ومن العسير وضع محددات له، حيث أنه يختلف من مجتمع لآخر وتؤثر فيه جملة من الأمور كالدين والأخلاق والنظام السياسي وغيره، ولذا فإنه من الضروري ضبط الحقوق الممنوحة قياسا على هذا المبدأ فيجب أن لا يكون هناك تعسف أو تجاوز في إستعماله أو أن يكون وسيلة لتقويض الحقوق تحت شماعة النظام العام والآداب العامة.

ضف إلى ذلك، حاولت الإجابة على بعض التساؤلات، والرد على بعض الشبهات حول الحرية الدينية وعلاقتها بحكم الردة في الشريعة، وقد وضحت الآراء الفقهية في هذا الموضوع، وعلى أن حد الردة لا ينافي الحرية الدينية وبإعتراف علمائهم يقول بول جوردن: "عهود الذمة التي كان يعقدها نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم كانت أول ميثاق في حرية الإعتقاد". وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن كل الحقوق المقررة في الصكوك الدولية كان للإسلام السبق في إقرارها لغير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية وهذا من منطلق الكرامة الإنسانية قبل كل شيء ، يقول عز وجل: "ولقد كرمنا بني آدم".

وبالنسبة لجريمة الإبادة بنوعها المادية والمعنوية فتعتبر من أشنع الجرائم التي لازالت تطال الأقليات الدينية في شتى أصقاع العالم، ولا تزال الإبادة الجماعية للأقليات المسلمة في كوسوفو شاهدة على ذلك، أما ما يحدث اليوم من إبادة جماعية للروهينغا في بورما وتهجير جماعي لهم، ليدل على أن واقع الممارسة الدولية يناقض تماما ما توصلت إليه الجماعة الدولية من إقرار بحقوق الأقليات، كما يدل على أنه وإن كان هناك نقص أو ضعف في النصوص القانونية إلا أن الإشكال الأول والأخير يبقى في مدى إلتزام الدول في تطبيق الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الأقليات الدينية.

إن الإبادة الثقافية تعد هي الأخرى شكلا لا يستهان به من أشكال الإبادة وهي شكل من أشكال الإبادة الصامتة التي تؤدي إلى القضاء التدريجي على الأقلية، وإن عدم النص عليها في إتفاقية الإبادة الجماعية يعد بحق ثغرة بارزة من ثغرات القانون الدولي.

إن الإعتقاد بأن الشريعة الإسلامية لم تتناول مسألة الإبادة الجماعية هو اعتقاد خاطئ، فالإبادة الجماعية محرمة وهي مخالفة للحق في الحياة، وتندرج ضمن الإفساد في الأرض، يقول تعالى في سورة البقرة: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ".

وبخصوص تقرير المصير فإن القانون الدولي والشريعة الإسلامية يتفقان على ضرورة مشاركة أفراد الأقليات الدينية في التنمية والإستفادة منها، أما بخصوص تقرير المصير بمعنى الانفصال فإنه بلا شك يؤدي إلى تهديد السلامة الإقليمية للدول، وإذن هو مرفوض في نطاق القانون الدولي، إلا إذا كان هناك إنتهاك لحقوق الأقليات على نحو جسيم، فهنا يمكن المطالبة بالإنفصال شريطة التقيد بالوسائل السلمية كإستفتاء تقرير المصير.



أما تقرير المصير بمفهومه التقليدي في الشريعة فإنه ينصرف إلى حق غير المسلمين في الإختيار بين الدخول في الاسلام، أو الإنضواء تحت مظلة الدولة الإسلامية، فإن تم رفض الحلين السابقين فهنا لا مناص من اللجوء إلى الحرب، اما أن يلجأ غير المسلمين إلى المطالبة بالانفصال عن الدولة الاسلامية فهذا الأمر لا تجيزه الأحكام الشرعية.

والملاحظ أن الشريعة الاسلامية قد قررت لغير المسلمين أحكاما تحاكي إلى حد ما خصائص الحكم الذاتي بالمفهوم الحديث وهو ما تتفق فيه مع القانون الدولي .

بالرغم من كل ما سبق، بقيت الحقوق المقررة في القانون الدولي في إطار العمومية دون التفصيل المطلوب، كما أنها جاءت مجردة من الإلزام الدقيق للدول، ومن هنا يسهل التملص منها، ويبقى المجال واسعا لأن تختار كل دولة الطريقة التي تراها مناسبة في التعاطي مع حقوق الأقليات الدينية.

### من كل ما سبق يمكن اقتراح التوصيات التالية:

1- ضرورة بذل الجهود من أجل تعريف الأقلية، لأن في عدم التعريف فتح المجال للتكليف من قبل الدول بين ما هو أقلية وما هو غير ذلك بحسب مصالح الدول.

2- ضرورة حل الإشكال المتعلق بالخط بين اللهجة واللغة، عن طريق تعريف اللغة، تأسيسا بالميثاق الأوربي؛ ومن ثم السماح باستخدامها والتعامل بها أمام المؤسسات الحكومية، مما يسمح بتعزيز هوية الأقليات الدينية وتعزيز روح الجماعة لديها.

3- ضرورة التفصيل الدقيق لحقوق الأقليات الدينية في الصكوك والإعلانات الدولية، والتركيز على نوعيها: الفردي والجماعي، وسد الثغرات القانونية بهذا الخصوص، كما هو الشأن بالنسبة للإعلان العربي لحقوق الإنسان لسنة 1997 الذي جاء بصيغة العموم في معرض حديثه عن ممارسة الشعائر الدينية.

4- حل الإشكال المتعلق بارتداء الرموز الدينية أثناء التعليم العام بالنظر إلى أن الصكوك الدولية لا تجيب على هذه الإشكاليات، فهي وإن أجازت ممارسة الشعائر الدينية، فإنها تركت الأمر مطلقاً.

وهذه الإشكالية مازالت مثار ضجة واسعة، خاصة بالنسبة للأقليات المسلمة في الغرب؛ فخلو التشريع الدولي من النص المطلوب يفتح المجال واسعاً للتأويل، ومن ثم التضييق بدعوى حماية النظام العام.

5- تعديل إتفاقية منع الإبادة الجماعية بإضافة الإبادة الثقافية للمجموعات، حيث أنها لا تقل أهمية عن الإبادة المادية

6- تفعيل الرقابة الدولية على حقوق الأقليات الدينية، حتى لا تبقى مجرد حبر على ورق.

7- إلزام الدول بضرورة مشاركة الأقليات في الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، عن طريق تفعيل الإعلانات من قبيل إعلان الحق في التنمية لعام 1986.

قائمة المصادر

والمراجع

## أولاً: القرآن الكريم

- المصحف الإلكتروني برواية حفص.

## ثانياً: القواميس والمعاجم

1. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج4، ط4، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، 2005.
2. مجموعة باحثين، موسوعة الأديان الميسرة، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت، لبنان، 2001.
3. محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، 2001.
4. سموحي فوق العادة، معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية (انجليزي - فرنسي - عربي)، معجم صدر عن مكتبة لبنان سنة 1974.

## ثالثاً: المراجع العامة

### أ- باللغة العربية

1. إبراهيم أحمد خليفة، الإلتزام الدولي باحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، مصر، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2015.
2. إبراهيم حسين العسل، التنمية في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
3. ابن الهمام الحنفي (كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري)، شرح فتح القدير، ج3، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003.

4. أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء 7، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
5. أبو داوود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داوود، ج2، دار ابن حزم، لبنان، 1997
6. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، المكتبة السلفية، مصر، 1980
7. أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979.
8. أبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث القاهرة، مصر، 2006.
9. أبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب الماوردي البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الامام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2017.
10. أحمد الخشاب، الإجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، ط3، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، مصر، 1970.
11. أحمد عطية الله، القاموس السياسي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1986.
12. أرزقي العربي أبرباش، مختصر تاريخ النظم القانونية والإجتماعية، دون طبعة، دار الخلدونية، الجزائر، 2006.
13. اسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، دار ابن حزم، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
14. أمين فرج شريف، المواطنة ودورها في تكامل المجتمعات التعددية، دون طبعة، دار الكتب القانونية، ودار شتات للنشر، مصر، 2012.

15. إيكاترينا بالابانوفا، الإعلام وحقوق الإنسان، ترجمة: عاصم سيد عبد الفتاح، المجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، مصر، 2017.
16. إيناس محمد البهجي، البعد القانوني للأجانب داخل الدولة، الطبعة الأولى، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2013.
17. إيناس محمد البهجي، يوسف المصري، المواطنة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط1، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2013.
18. بطرس بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، دون طبعة، المكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1982.
19. تاج الدين بهرام الدميري المالكي، الدرر في شرح المختصر (الشرح الصغير على مختصر خليل في الفقه المالكي)، دار النوادر، لبنان، 2014.
20. الترمذي، سنن الترمذي، ج3، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، 1978.
21. جابر عبد العزيز، حقوق الإنسان، دراسة مقارنة بين العهود والمواثيق في الطرح الإسلامي والطرح الغربي، دون طبعة، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2008.
22. جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، الجزء الأول، من الدولة المدنية إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1985.
23. جمال البناء، الإسلام والحركة النقابية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، 1981.
24. جمال الذيب، حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، دار الكتاب الثقافي، الأردن، د.ت.ن.

25. حامد محمد أبو طالب، التنظيم القضائي الإسلامي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1982.
26. حسام فرحات أبو يوسف، الحماية الدستورية للحق في المساواة، دار النهضة العربية، مصر، 2004.
27. حسام محمد أحمد هندراوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، دار النهضة العربية، مصر، 1997.
28. حمدي عطية مصطفى عامر، حماية حقوق الإنسان وحرياته العامة الأساسية في القانون الوضعي والفقہ الإسلامي، دار الفكر الجامعي، مصر، 2010.
29. حميد بن شنيطي، مدخل لدراسة العلوم القانونية، ج 2، نظرية الحق، ط 2، كلية الحقوق، بن عكنون، الجزائر، 2009.
30. خالد البزايعة، جرائم الحرب في الفقہ الإسلامي والقانون الدولي، دار النفائس، الأردن، 2007.
31. خليل توري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، ط1، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، 2009.
32. دونيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية، ترجمة منير السعيداني، ط1، مركز الوحدة العربية، بيروت 2007.
33. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط 01، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1993.
34. رشاد حسن خليل، نظرية المساواة في الشريعة الإسلامية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الفاروق، القاهرة، 2007.

35. رمضان بن زير، العلاقات الدولية في السلم، دون طبعة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، 1986.
36. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، ج10، د.ط، دار المعرفة، بيروت، 1989.
37. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
38. رياض الصمد، مؤسسات الدولة الحديثة، الطبعة الأولى، الدار الجامعية، بيروت، 1997.
39. رياض عزيز، المشكلات السياسية في العالم الثالث، دون طبعة، منشورات جامعة بغداد، العراق، 1989.
40. زازة لخضر، أحكام المسؤولية الدولية في ضوء قواعد القانون الدولي العام، د.ط، دار الهدى، الجزائر، 2011.
41. زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، دراسة موضوعية وفقهية، ج 01، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008.
42. سامي الصلاحيات، دراسات من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، د.ط، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، لبنان، 2010.
43. سعدى الخطيب، حرية المعتقد وأحكامها التشريعية وأحوالها التطبيقية وأهميتها في حوار الأديان، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2011.
44. سليم مطر، جدل الهويّات (عرب...، أكراد...، تركمان...، سريان، يزيدية) صراع الإلتماءات في العراق والشرق الأوسط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003.



45. سمير داوود سلمان، بحوث جنائية، ط 1، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2015.
46. الشاطبي، الموافقات، ج2، الطبعة الأولى، دار ابن عفان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997.
47. الشافعي محمد البشير، القانون الدولي العام في السلم والحرب، الطبعة السادسة، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، مصر، دون تاريخ نشر.
48. شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج7، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003.
49. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، ج3، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1994.
50. صبحي محمصاني، القانون والعلاقات الدولية في الاسلام، دون طبعة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1974.
51. صفاء الدين محمد عبد الكريم الصافي، حق الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دولياً، منشورات الحلبي الحقوقية، الأردن، 2005.
52. صلاح سعد، المسألة الكردية في العراق، دون طبعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2006.
53. صلاح عبد الرحمان الحديثي، سلافة طارق شعلان، حقوق الإنسان بين الإمتثال والإكراه في منظمة الأمم المتحدة، دون طبعة، دار المطبوعات الجامعية، مصر، 2009.
54. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

55. طلال فائق الكمالي، التنمية البشرية في القرآن الكريم، (دراسة موضوعية)، ط1، دار الكفيل للطباعة النشر والتوزيع، العراق، 2014.
56. عباس شومان، عصمة الدم والمال في الفقه الإسلامي، د.ط، الدار الثقافية للنشر، مصر، دون تاريخ النشر.
57. عبد الحسين شعبان، المجتمع المدني، سيرة وصيرورة، ط1، دار أطلس للنشر، لبنان، 2012.
58. عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، ج8، مؤسسة الرسالة، لبنان، 2001.
59. عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1993.
60. عبد العزيز النويضي، الحق في التنمية كحق من حقوق الإنسان والشعوب، الدليل العربي حول حقوق الإنسان والتنمية، ط1، المنظمة العربية لحقوق الإنسان بالتعاون مع مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان، 2005.
61. عبد العزيز سرحان، الدولة الفلسطينية، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، 1989.
62. عبد العزيز محمد الصغير، الضمانات الدستورية للمواطنين بين الشريعة والقانون، ط1، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2015.
63. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ج 1، دار الكاتب العربي، بيروت، دون تاريخ النشر.
64. عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

65. عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، الجزء الرابع، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993.
66. عبد الكريم علوان، الوسيط في القانون الدولي العام، حقوق الإنسان، ط1، دار الثقافة، الأردن، 2004.
67. عبد الله الزيلعي، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، كتاب السير، باب الجزية، ج 4، دار القبلة للثقافة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، د.ت.ن.
68. عبد الواحد محمد الفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، مصر، 1991.
69. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دون طبعة، دار القلم، الكويت، 1988.
70. عزة عبد العزيز، أحكام التركات وقواعد الفرائض والمواريث في التشريع الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، ط1، دار هومة، الجزائر، 2009.
71. العلامي الصادق، العلاقات الثقافية الدولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.
72. علي صبيح التميمي، فلسفة الحقوق والحريات وموانع التطبيق، دار أمجد للنشر والتوزيع، الأردن، 2016.
73. علي عبد القادر القهوجي، القانون الدولي الجنائي، (أهم الجرائم الدولية، المحاكم الدولية)، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2001.
74. غادة كمال محمود سيد، الموقف الإفريقي من قرارات المحكمة الجنائية الدولية اتجاه إفريقيا، د.ط، المكتب العربي للمعارف، مصر، د.ت.ن.

75. كريم جندي، فلسطين: دراسات من منظور مقاصد الشريعة، ط 2، مركز الزيتونة للدراسات والإستشارات، لبنان، 2010.
76. كمال بكري، التنمية الإقتصادية، د.ط، دار النهضة العربية، مصر، 1986.
77. ماجد حاوي علوان الربيعي، حظر الإتجار بالبشر في القانون الدولي، دراسة مقارنة مع التشريعات الوطنية، ط 1، مركز الدراسات العربية للنشر والتوزيع، مصر، 2015.
78. مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، 1987.
79. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000.
80. محمد ابن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، دار سويدان، بيروت، دون تاريخ نشر.
81. محمد ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 01، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1968.
82. محمد ابن علي الشوكاني، فتح القدير، ج 5، الطبعة الأولى، دار بن كثير، سوريا، دار الكلم الطيب، لبنان، دون تاريخ النشر.
83. محمد ابن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، ج14، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 2006م.
84. محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، 1995.
85. محمد الزحيلي، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، سوريا، 1991.

86. محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الإجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، دون تاريخ النشر.
87. محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط4، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2005.
88. محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ نشر.
89. محمد خليل الموسى، محمد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، الجزء الثاني، الحقوق المحمية، الطبعة الأولى، دار الثقافة، الأردن، 2009.
90. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار اقرأ، بيروت، لبنان، د.ت.ن.
91. محمد رزق موسى أبو حسين، المؤثرات الدينية في الفلسفة اليونانية، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.ن.
92. محمد سامي عبد الحميد، أصول القانون العام، الجزء الأول، الجماعة الدولية، الطبعة الثالثة، الدار الجامعية الجديدة، مصر، دون تاريخ نشر.
93. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، 1991.
94. محمد سليم محمد غزوي، جريمة إبادة الجنس البشري، ط 2، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1982.
95. محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، ط6، دار الشرق، بيروت، 1974.
96. محمد طلعت الغنيمي، الوسيط في قانون السلام، نشأة المعارف، مصر، 1982.

97. محمد عبد الله الفلاح، الحقوق الدستورية للإنسان في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دون طبعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2012.
98. محمد عبد المنعم عبد الغني، الجرائم الدولية في القانون الدولي الجنائي، ط1، دار الجامعة الجديدة، مصر، 2007.
99. محمد عمارة، الأمة العربية وقضية الوحدة، الطبعة الثالثة، دار الوحدة للطباعة والنشر، لبنان، 1981.
100. محمد محمود عبد الله، تحريم الإرهاب في صحيح السنة والكتاب، ط1، دار أمواج للنشر والتوزيع، الأردن، 2012.
101. محمد نصر محمد، التنظيم الإسلامي للعلاقات الدولية، ط 1، مركز الدراسات العربية للنشر والتوزيع، مصر، 2016.
102. محمود جمال الدين زكي، مقدمة للدراسات القانونية، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، 1995.
103. معمر رتيب عبد الحافظ، حامد سيد محمد حامد، تطور مفهوم جرائم الإبادة في نطاق المحكمة الجنائية الدولية، الطبعة الثانية، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2016.
104. موفق الدين ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير على متن المقنع، ج10، مطبعة المنار، تونس، 1994.
105. موفق الدين ابن قدامة المقدسي، المغني، ج 13، الطبعة الثالثة، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997.
106. نبيل لوقا بباوي، حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب ، النظرية والتطبيق، دار السعادة، مصر، 2010.

107. نجوى مصطفى حساوي، حقوق اللاجئين الفلسطينيين بين الشرعية الدولية والمفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، لبنان، د.ت.ن.
108. نعيم قдах، سياسة التمييز وحركة التحرر في إفريقيا الجنوبية، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978.
109. وسن عبد الرزاق حسن، إضاءات في التنمية البشرية وقياس دليل الفقر الدولي، دار الحامد، الأردن، 2013.
110. ولي الدين عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج01، دار يعرب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2004.
111. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 6، ط2، دار الفكر، دمشق، 1985.
112. يوسف حسن يوسف، حقوق المرأة في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، 2013.

ب- باللغة الفرنسية

1. George et Rozmary ABI SAAB, Les crimes de guerre dans droit international pénal, A.Pedone, France, 2000.
2. Keba MBAY, Les droits de l'homme en Afrique, Pedone, Paris, 1992.
3. Louis FAVOREU et autres, droits des libertés fondamentales, Dalloz, paris, 2007.
4. Paul TRAVANIER et Laurence BURGORGE-LARSEN, Un siècle de droit international humanitaire (centenaire des

conventions de Lahaye et cinquanteaire des conventions de Genève), Bruyant, Bruxelles.

### ج- باللغة الإنجليزية

1. -A.J.P Taylor, The struggle for mastery in Europe 1848-1918, Oxford AT The Clarendon Press, 1954.
2. Glazer, Nathan. Moynihan, Daniel Patrick, Ethnicity: theory and experience, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.
3. Kadayifci-Orellana, 'Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution', in The SAGE Handbook of Conflict Resolution, eds., J. Bercovitch, V. Kremenyuk, and I. W. Zartman, SAGE, London, 2009. <https://books.google.co.uk>
4. Knut Dorman, Elements of war Crimes under the Rome statue of the international criminel cort (sources and commentory, ICRC, Cambridge university Press), cambridge, 2003.
5. Willim Schabas, the UN international criminal tribunals : the Former yugoslavia, Ruruanda and sierralione, comridge university press, combridge, 2006.

### رابعاً: المراجع المتخصصة

#### • باللغة العربية

1. ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، الجزء 1، الطبعة 1، دار رمادي للنشر، الرياض، 1997.
2. أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة، دون طبعة، دار كتاب المختار، القاهرة، دون تاريخ النشر.



3. أحمد وهبان، الصراعات العرقية المعاصرة واستقرار العالم المعاصر- دراسة في الأقليات والجماعات والحركات العرقية، دون طبعة، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، مصر، 2001.
4. إدريس حسن محمد الجبوري، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية والنظم القانونية، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، مصر، 2008.
5. أسماء أبو يوسف، حقوق الأقليات في آسيا بين المواثيق الدولية ومعطيات الواقع، الطبعة الأولى، دار الوفاء القانونية، مصر، 2010.
6. أيمن فوزي رحيم الكبيسي، فقه الأقليات المسلمة، دراسة تأصيلية تطبيقية، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2018.
7. بدرية ععقاق، تحديد مفهوم الأقليات في القانون الدولي والوسائل الدولية لحمايتها، الطبعة الأولى، دار الفكر والقانون، مصر، 2013.
8. جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام 1922م، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013.
9. حيدر ابراهيم علي، أزمة الأقليات في الوطن العربي، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، لبنان، 2002.
10. خالد مصطفى فهمي، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية، وعدم التمييز في إطار الاتفاقيات الدولية والقانون الوضعي والشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، دراسة مقارنة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر، 2012.
11. سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، دون طبعة، دار سعاد الصباح، الكويت، 1991.
12. السيد محمد جبر، المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، دون طبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2005.

13. صالح بن حسين العابد، حقوق غير المسلمين في بلاد الشام، ط 4، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، 2008.
14. عادل عبد العال خراشي، جريمة التعدي على حرمة الأديان وازدراؤها في التشريعات الجنائية الوضعية والتشريع الجنائي الإسلامي، الطبعة الأولى، المركز القومي للإصدارات القانونية، مصر، سنة 2008
15. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، دون طبعة، دار الرسالة ودار القدس، سوريا، العراق، 1982.
16. عبد الله ناصح علوان، حرية الإعتقاد، دون طبعة، دار السلام، القاهرة، د.ت.ن.
17. علي بن عبد الرحمن الطيار، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ط 2، مكتبة الملك فهد الوطنية الرياض، المملكة العربية السعودية، 2006.
18. عمار تركي سعدون الحسيني، الجرائم الماسة بالشعور الديني - دراسة مقارنة - الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، 2013
19. فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، الطبعة الثالثة، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1999.
20. مجدي الداغر، أوضاع الأقليات والجاليات الإسلامية في العالم، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الأردن، 2006.
21. محمد أزوقة، القضية الشركسية، دون طبعة، دار ورد الأردنية، الأردن، 2010.
22. محمد الزحيلي، الإسلام وغير المسلمين، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1998
23. محمد السعيد عبد الفتاح، الحماية الجنائية لحرية العقيدة والعبادة، دار النهضة العربية، مصر، 2005

24. محمد الطاهر، الحماية الدولية للأقليات في القانون الدولي المعاصر، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، 2009.
25. محمد حسن فتح الباب محمد، الحقوق السياسية للأقليات في الفقه الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، 2007.
26. محمد خالد برع، حقوق الأقليات وحمايتها في ظل أحكام القانون الدولي العام، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2012.
27. محمد عبد الغني علوان النهاري، المدخل إلى فقه الأقليات، دار الكتب العلمية، لبنان، 2017.
28. محمد عبد الله دراز، الدين (بحوث ممهدة لدراسة الأديان)، دون طبعة، دار القلم، الكويت، 1990.
29. معتز محمد أبو زيد، حرية العقيدة بين التقييد والتقدير، دراسة مقارنة وتطبيقية على النظام الدستوري المصري، الطبعة الأولى، دون دار النشر، القاهرة، مصر، 2010.
30. منى يوخنا ياقو، الأقليات القومية في القانون الدولي العام، دون طبعة، دار الكتب القانونية، القاهرة، مصر، 2010.
31. ناصر أحمد بخيت السيد، الحماية الدولية لحرية اعتناق الديان وممارسة شعائرها، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، مصر، 2012.
32. ناصر بن عبد الله القفاري وناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، ط1، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1992.
33. نمر محمد الخليل النمر، أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، المكتبة الإسلامية، الأردن، دون سنة النشر.

34. وائل أحمد علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، دون طبعة، دار النهضة العربية، مصر، 1994.
35. يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1996.
36. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، الطبعة الأولى، دار وهبة، القاهرة، 1996.

• باللغة الفرنسية

1. Alain FENET et Gérard SOULIER, les minorities et leurs droit depuis 1789, Editions de L'Harmattan, Paris, 1989.
2. Lesse OMANGA BOKATOLA, L'organisation des nations et la protection des minorités, E.Bruylant, Bruxelles, 1992.

خامسا: الرسائل والمذكرات الجامعية

أ- رسائل الدكتوراه:

1. السيد إبراهيم السيد الحمراوي، الحماية القانونية للأقليات في آسيا، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة بنها، مصر، 2010.
2. بوبكر خلف، حق تقرير المصير الثقافي في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر، رسالة دكتوراه في القانون الدولي والعلاقات الدولية، معهد العلوم القانونية والإدارية، جامعة بن يوسف بن خدة، تيزي وزو، 2009-2010.
3. حمادو الهاشمي، الدين الإسلامي وأثره في التشريع الإسلامي الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2003-2004.

4. خالد حسين العنزي، حماية الأقليات في القانون الدولي العام مع التطبيق على حماية الأقليات في كوسوفو والعراق، رسالة دكتوراه في القانون، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2004.
5. رحموني محمد، تنظيم ممارسة حرية التجمع في القانون الجزائري، (الجمعيات والأحزاب السياسية أنموذجين)، رسالة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2015/2014.
6. صلاح سعيد ابراهيم الديب، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام المعاصر، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، 1996.
7. عادل الدمرداش، الوظائف العامة وحقوق الأفراد في الدولة، رسالة دكتوراه في القانون، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، 1982.
8. عبد المنعم بركة، الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، 1987.
9. عبد النبي مصطفى، استفتاء تقرير المصير في الصحراء الغربية، رسالة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2013-2014.
10. محمد إبراهيم حسن علي، مبدأ المساواة في تقلد الوظائف العامة، رسالة دكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، 1984-1985.
11. مهداوي عبد القادر، الإستخدام السلمي للطاقة النووية بين حق الشعوب في التنمية ومتطلبات الأمن الدولي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تلمسان، 2013-2014.

## ب- مذكرات الماجستير

1. الطاهر بن أحمد، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، مذكرة ماجستير في الشريعة والقانون، كلية العلوم الإجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009.
2. بلحاج منير، الحق في حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، مذكرة ماجستير في القانون العام، تخصص حقوق الإنسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، 2011 - 2012.
3. شاشوا نورالدين، الحقوق السياسية والمدنية وحمايتها في الجزائر، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2006 - 2007.
4. عونية سميرة، جريمة الإبادة الجماعية في الإجتهد القضائي الدولي، مذكرة ماجستير في القانون الدولي الإنساني، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012 - 2013.
5. فتيسي فوزية، الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان، مذكرة ماجستير في القانون الدولي لحقوق الإنسان، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم القانونية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009.
6. فهد محمد علي المسعود، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية و حمايتها الجزائرية و تطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، مذكرة ماجستير في التشريع الإنساني الإسلامي، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، 2003.

7. كابان عبد الكريم علي، الإصلاح الديني في المسيحية مقارنة بالإصلاح الفكري في الإسلام، مذكرة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة أربيل، العراق، 2002.
8. مالطي نهار فايزة، حرية الديانة بين النظرية والتطبيق، مذكرة ماجستير في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2005-2006.
9. محمد فريدي، الحق في تولي الوظائف العامة، (حق المرأة في تولي القضاء)، مذكرة ماجستير في حقوق الإنسان، كلية العلوم الانسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2011/2012.
10. يوسف زناني، الهوية الثقافية في الموسيقى الجزائرية، مذكرة ماجستير في تاريخ الموسيقى الجزائرية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2009-2010.

#### سادسا: المقالات

##### • باللغة العربية

1. إسماعيل رفعت فوزي عبد المطلب، (حرية المعتقد في الإسلام وأثرها في تحقيق السلام في المجتمع الإسلامي)، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، جامعة طيبة بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2013.
2. إنعام مهدي جابر الخفاجي، (حق الطفل في التعليم دراسة مقارنة مع الشريعة الإسلامية وبعض التشريعات العراقية المعاصرة)، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 22، العدد 3، جامعة بابل، العراق، 2014.

3. بوشنافة شميصة، (النظم الإنتخابية وعلاقتها بالأنظمة الحزبية)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، عدد خاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، أفريل 2011.
4. بوطيب بن ناصر، (الحق في التجمع السلمي في النظام القانوني الجزائري)، مجلة دفاتر السياسية والقانون، العدد 15، جامعة ورقلة، 2016.
5. جورج قرم، (انتاج الايديولوجيات وصراعات الهوية في المجتمع اللبناني)، مجلة دراسات قانونية، العدد 11، كلية الحقوق، جامعة أسيوط، مصر، 1978.
6. حسن محمد ماشا، (رؤية الاسلام لحل المشكلة الإقتصادية)، مجلة كلية الإقتصاد والعلوم الإدارية، العدد الأول، جامعة القرآن والعلوم الإسلامية، الخرطوم، السودان، 2008.
7. رباح دفرور، (الحرية الدينية لاهل الذمة، التعايش بين المسلمين والمعاهدين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة)، مجلة البحوث والدراسات، العدد 6، جوان 2008.
8. زاغو محمد، (أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب)، المجلة الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد 4، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، 2010.
9. سالم برقوق، (الأقليات المسلمة وآليات حمايتها)، مجلة دراسات إستراتيجية، العدد 10، دار الخلدونية، الجزائر، 2006.
10. سعد الدين ابراهيم، (نحو دراسة سوسيولوجية لوحدة الأقليات في الوطن العربي)، مجلة قضايا عربية، العدد 1، مصر، 1986.
11. سويسي محمد الصغير، (جريمة الإبادة الجماعية، دوافعها وأشكالها)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد السادس، جامعة ورقلة، جانفي 2012.



12. شفيق الغبراء، (الإثنية المسيسة، الأدبيات والمفاهيم)، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد 03، المجلد 16، مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، الكويت، 1988.
13. شليغم غنية، ولد عامر نعيمة، ( أثر النظم الإنتخابية على التمثيل السياسي لحالة (الجزائر)، مجلة دفاتر السياسة والقانون، عدد خاص، أبريل 2011، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة.
14. صلاح جبير البصيصي، (إنفصال الوحدات المكونة للدولة الفيدرالية)، مجلة المحقق الجلي للعلوم القانونية والسياسية، العدد 2، كلية الحقوق، جامعة كربلاء ، العراق، د.ت.ن
15. طحور فيصل،(حماية الحق في ممارسة الشعائر الدينية بين القانون الدولي والتشريع الجزائري)، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 2، جامعة غرداية، 2016.
16. عبد الكريم زيدان، (في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية)، مجلة الحقوق، العدد 23، كلية الحقوق، جامعة الكويت، الكويت، 1999.
17. عزت سعد السيد، (حماية الأقليات في ظل التنظيم الدولي المعاصر)، المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد 42، جمعية القانون الدولي، القاهرة، مصر، 1986.
18. علي فيلاي، (الدين والقانون)، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية والاقتصادية، العدد 4، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2008.
19. عمر يوسف الطيب، (الحق في التنمية في الموثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان)، مجلة دراسات إفريقية، العدد 56، مركز البحوث والدراسات، جامعة إفريقيا العالمية، ديسمبر 2016.
20. عمر يوسف الطيب، (علاقة التنمية الدولية بحقوق الإنسان)، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 25، جامعة الجلفة، ديسمبر، 2016.

21. فائز صالح محمود اللهبي، (مدخل لدراسة حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية)، مجلة جيل لحقوق الإنسان، تصدر عن مركز جيل البحث العلمي، العدد 16، لبنان، 2017.
22. فؤاد محمد موسى، (الحقوق السياسية للأقليات الدينية)، مطبوعة تصدر عن كلية الحقوق، جامعة أسيوط، 1998.
23. محمد الديب، (المشكلة الكردية)، مجلة شؤون الشرق الأوسط، العدد 24، مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس، مصر، أكتوبر 2007.
24. محمد جلال الأتروشي، (الأجنبي والتزاماته في إقليم الدولة)، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، العدد 4، جامعة تكريت، العراق، 2009.
25. محمد عرفان الخطيب، (مبدأ عدم التمييز في تشريع العمل المقارن: الحماية القانونية) مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد الثاني، جامعة دمشق، سوريا، 2009.
26. محمدي بوزينة آمنة، (تداعيات العقوبات الاقتصادية الدولية على حق الإنسان في التنمية)، حالة العراق نموذجا، مجلة جيل حقوق الإنسان، العدد 10 مركز جيل البحث العلمي، لبنان، 2016.
27. نائل جرجس، (الحماية القانونية للأقليات الدينية في إطار الأمم المتحدة)، مجلة الجنان لحقوق الإنسان، عدد مزدوج 4-5، جامعة الجنان، لبنان، ديسمبر 2013.
28. هويدا عدلي، (العولمة والهوية الثقافية في إفريقيا)، مجلة دراسات، العدد 10، ليبيا، 2002.

• باللغة الفرنسية

1. José WOEHLING, (Les trois dimensions de la protection des minorités en droit constitutionnel comparé), La Revue de droit de l'Université de Sherbrooke, Canada, vol 34 , (04-2003)
2. Jean-Manuel LARRALDE, (La protection des religions minoritaires en droit international et européen), Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux, No 04, 2005, Presses universitaires de Caen, France.

• مقالات من شبكة الأنترنت:

1. (الأحمدية فرقة كافرة و هدفها استخباراتي صهيوني)، مقال لجمال غول، منشور في جريدة الشروق اليومي، العدد 6761، بتاريخ 2017/02/26. الموقع الإلكتروني: <https://www.echoroukonline.com>
2. أحمد عبد الحميد عشوش، القانون الدولي الخاص، مقال منشور على صفحة الأنترنت في الموقع الإلكتروني التالي: [www.pdfactory.com](http://www.pdfactory.com)
3. أحمد عبد الونيس شتا، الحقوق الجماعية للإنسان، مقال منشور في الموقع: [hadaracenter.com/pdfs/](http://hadaracenter.com/pdfs/)
4. أحمد كرعود، (حقوق الأقليات في مرحلة الإنتقال الديمقراطي)، مجلة موارد، مجلة إلكترونية صادرة عن منظمة العفو الدولية، العدد 19، شتاء 2012، على موقع: [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org).
5. أمين حامد زين العابدين، مخاطر ومشكلات تقرير المصير، كارثة الإنفصال وتقسيم السودان، متاح على الموقع: <http://www.alr boka.net>

6. أن بلابيرج، الحقوق الثقافية، مقال في [Hrlibrary.umn.edu/arab/M17-pdf](http://Hrlibrary.umn.edu/arab/M17-pdf)
7. إيناس محمد وافي، الحماية الدولية للحرية الدينية: [www.uo-babylon.edu.iq](http://www.uo-babylon.edu.iq)
8. باسل مولود يوسف، جريمة الإبادة من المنظورين الدولي والإسلامي، متاح في الموقع الإلكتروني: <https://pulpit.alwatanvoice.com>
9. جميلة بن عيادة الشمري، مفهوم الثقافة في الفكر العربي، والفكر الغربي، منشور في شبكة الألوكة متوفر على الموقع: [www.alukah.net](http://www.alukah.net).
10. جيان بدرخان، المؤتمر الوطني الكردي وحق تقرير المصير، مقال منشور في موقع: [www.yasa-online.org](http://www.yasa-online.org).
11. جيمس هاثاوي، الأسباب المبررة في القانون الدولي للاجئين، مقال: [www.refworld.org](http://www.refworld.org)
12. حسن لطيف كاظم الزبيدي، (الإسلام والتنمية الاقتصادية، سعة المضمون وتكامله)، مقال منشور في الموقع: <http://hasnlz.com>
13. حسن محمد ماشا، التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، مقال متاح في الموقع: [hasnlz.com](http://hasnlz.com)
14. حوار مع وزير الشؤون الدينية والأوقاف الجزائري، برنامج لقاء الأسبوع، قناة البلاد، متاح على الموقع التالي: <https://www.elbilad.net>
15. خالد الشرقاوي السموني، الحقوق الثقافية والتنوع الثقافي في ظل المعايير الدولية لحقوق الإنسان، مقال منشور في الموقع: [www.hespress.com](http://www.hespress.com).
16. راغب السرجاني، أهل الزمة في الخلافة الأموية، مقال منشور بالموقع الإلكتروني: قصة الإسلام، <https://www.islamstory.com>.

17. زياني نوال، شاربي ربيحة، (جرائم الإبادة الجماعية ضد الأقليات المسلمة في بورما)، مجلة الندوة للدراسات القانونية، العدد الرابع (عدد خاص)، أوت 2015، ص56.  
مجلة إلكترونية خاصة متوفرة على الموقع: <https://revuenadwa.jimdo.com>
18. سائد أبو بهاء، (التمية من منظور إسلامي)، مقال متاح في الموقع: <https://pulpit.alwatanvoice.com>
19. سلمان الخليل، حقوق الأقليات والشعوب حسب المواثيق الدولية، متاح في موقع: [cdf-sy.org](http://cdf-sy.org)
20. سمير نور الدين دردور، جريمة الإبعاد القسري في ظل القانون الدولي الإنساني، (إبعاد الجزائريين إلى كاليديونيا الجديدة أنموذجا)، مقال متاح في موقع: <http://diae.net/>
21. شبكة الجزيرة الإعلامية، (لهذا السبب عدّ التهجير القسري جريمة حرب)، مقال منشور في موقع موسوعة الجزيرة، متاح في الرابط التالي: <http://www.aljazeera.net>
22. شفيق المصري، المنطلقات السياسية لحق تقرير المصير، متاح على الموقع: [www.ancme.net](http://www.ancme.net)
23. طارق شديد، الروهينجا في ميانمار الأقلية الأكثر اضطهادا في العالم، مقال منشور في الموقع: <http://www.rna-press.com>
24. طارق عثمان، العولمة والتنمية الإقتصادية، مقال متاح في موقع: <https://books.google.dz>
25. عادل عبدالسلام وأمل يازجي، الأقليات، مقال منشور في موقع الموسوعة العربية على الموقع التالي: <http://www.arab-ency.com/index.php>.

26. عبد الفتاح القلقيلي، وأحمد أبو غوش، الهوية الفلسطينية، خصوصية التشكل والإطار الناظم، مقال متاح في موقع: [www.badil.org](http://www.badil.org).
27. غسان مخيبر، (حرية الجمعيات في القانون الدولي: بحثا عن معايير)، موارد، مجلة إلكترونية لمنظمة العفو الدولية، العدد 17، صيف 2011، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، بيروت. [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org)
28. كاتيا باباجياني، الدساتير والأقليات الدينية، مقال منشور على صفحة الانترنت في الموقع التالي: <https://www.arab-reform.net>
29. كريس تشامبان، (التخطيط لحماية الأقليات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أثناء المرحلة الإنتقالية)، مجلة موارد، المجلة الإلكترونية لمنظمة العفو الدولية، العدد 19، شتاء 2012، متوفرة على موقع المنظمة، [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org).
30. كمال كركوكي، حق تقرير المصير، المفهوم السياسي والقانوني وانعكاساته في مواد الدستور العراقي، مقال متاح في موقع: [www.altaakhipress.com](http://www.altaakhipress.com).
31. مجدي خليل، (التجارب الدولية في تمثيل الأقليات و الفئات الهشة)، مقال منشور في موقع الأنترنت: <https://www.ahewar.org>
32. محمد بوبوش، إنفصال السودان، مقدمة لتفتيت السودان، متاح على الموقع: [www.oujdacity.net](http://www.oujdacity.net).
33. محمد خليل الموسى، (مفهوم الأقلية في القانون الدولي العام)، مجلة الندوة، مجلة إلكترونية العدد الأول، نيسان 2000. متوفرة في الموقع الإلكتروني التالي: <https://revuenadwa.jimdo.com>

34. محمد عبد القادر الفقي، ركائز التنمية المستدامة وحماية البيئة في السنة النبوية، الندوة العلمية الدولية الثالثة للحديث الشريف حول : القيم الحضارية في السنة النبوية، متاح في الموقع الإلكتروني التالي: <https://hrdiscussion.com/hr14822.html>
35. محمد عبد الله الجريبي، مدخل لدراسة الهويات الوطنية- دراسة سوسولوجية لحالة الهوية الأردنية، مقال متاح في موقع: <http://www.maspolitiques.com>
36. مسعود صبري، غير المسلمين في المجتمع المسلم، (اجتهادات معاصرة حول حقوق غير المسلمين في المجتمع)، قراءة في فكر القرضاوي، مقال متاح في موقع: <https://islamonline.net>.
37. ميرفت رشماوي، (حقوق الأقليات في القانون الدولي، بعض الإضاءات)، مجلة موارد، مجلة إلكترونية تصدر عن منظمة العفو الدولية، العدد 19 ، شتاء 2012 متاحة في موقع: [http // amnestymena.org](http://amnestymena.org).
38. نزار السامرائي التهجير القسري والقانون الدولي الإنساني، مقال متاح في الموقع الإلكتروني: [www.rawabecenter.com](http://www.rawabecenter.com)

### سابعاً: دراسات خاصة، ملتقيات وندوات

1. إشكالية إعطاء اللاجئين الفلسطينيين في لبنان حقوقهم المدنية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، سلسلة تقارير صادرة عن قسم الأرشيف بمركز الزيتونة، لبنان، د.ت.ن.
2. المبادئ التوجيهية والمحظورات في حالات التشريد الداخلي، منشور صادر عن مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، ط 3، مركز هردو، القاهرة، متاح في موقع: [www.hrddoegypt.org](http://www.hrddoegypt.org)

3. النازحون (المشردون داخليا) في القانون الدولي الإنساني، سلسلة القانون الدولي الإنساني، منشورات اللجنة الدولية للصليب الأحمر، الموقع: [www.icrc.org](http://www.icrc.org)
4. جرائم التطهير العرقي في ديالي، منشور صادر عن مركز جنيف الدولي للعدالة، جنيف سويسرا 2016، متوفر في موقع: [www.gicj.org](http://www.gicj.org).
5. دراسة تطبيقية للجرائم ضد الإنسانية، مقال منشور في موقع: [www.LAWJO.net](http://www.LAWJO.net)
6. محمد السعيد الدقاق، جريمة الإبادة الجماعية من المنظورين الدولي والإسلامي، بحث مقدم إلى ندوة تطور العلوم الفقهية، مناهج التجديد الديني والفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، من 5 إلى 8 أبريل 2015، [nadwa.mara.gov.om/](http://nadwa.mara.gov.om/)
7. محمد حسن أبو يحيى، (حقوق الإنسان في الإسلام)، بحث غير منشور، جامعة آل البيت، الأردن، 2005.
8. نافي بلاي، أعمال الحق في التنمية، منشورات الأمم المتحدة، متاح في الموقع [www.un.org](http://www.un.org)
9. هيثم موسى حسن، المركز القانوني الدولي لحركات المقاومة في القانون الدولي المعاصر، مداخلة مقدمة في إطار الملتقى الدولي الخامس تحت عنوان حرب التحرير الجزائرية والقانون الدولي الإنساني ملتقى منظم من طرف كلية الحقوق، جامعة الشلف، يومي: 9-10 نوفمبر 2010، متوفرة في الموقع: [www.univ-chlef.dz](http://www.univ-chlef.dz)



## ثامنا: التقارير والتعليق والتوصيات

### • باللغة العربية

1. أسماء جاهينيز(المقررة الخاصة بحرية الدين والمعتقد)، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، الدورة السادسة، 2007، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/ HRC/ 6/5 المؤرخة في 20/07/2007.
2. أسئلة يتكرر طرحها بشأن الحقوق الاقتصادية و الإجتماعية والثقافية، صحيفة الوقائع، عدد رقم 33، تصدر عن مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان.
3. التعليق العام رقم 22، لجنة حقوق الإنسان، الدورة الثامنة والأربعون (1993)، المادة 18 حرية الفكر والوجدان والدين؛ منشور في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، (تجميع للتعليقات والتوصيات العامة التي اعتمدها هيئات معاهدات حقوق الإنسان)، المجلد الأول، الأمانة العامة للأمم المتحدة، وثيقة الأمم المتحدة رقم: HRI/GEN/Rev.9 (Vol.1) 27/05/2008
4. التقرير السادس، المؤتمر الدولي للعمل، جنيف، الطبعة الأولى، 2012، رقم المنشور: ILC/101/VI.
5. التقرير السنوي لمفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان، وتقارير المفوضية السامية والأمين العام: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مجلس حقوق الإنسان، الدورة الثامنة، 28 ماي 2008، وثيقة رقم: A/HRC/8/14.
6. التقرير السنوي لمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، تقرير الأمين العام تحت عنوان: "حقوق الإنسان والحرمان التعسفي من الجنسية، الدورة 19 لمجلس حقوق الإنسان بتاريخ 2011/12/19، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/19/43.

7. التقرير العالمي المتعلق بمتابعة إعلان منظمة العمل الدولية بشأن المبادئ والحقوق الأساسية في العمل تحت عنوان: "المساواة في العمل: مواجهة التحديات" صادر عن مؤتمر العمل الدولي، الدورة رقم 96، المقام بمكتب العمل الدولي، جنيف، بتاريخ 2007/06/10.
8. التوصية العامة الحادية والعشرين بشأن الحق في تقرير المصير الصادرة عن اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، الدورة 48، 1996، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/51/18.
9. اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التعليق العام رقم 13، الحق في التعليم (المادة 13)، الدورة الحادية والعشرون، (1999).
10. النهوض بحقوق الأقليات وحمايتها، دليل للدافعين عنها، المفوضية السامية لحقوق الإنسان، الأمم المتحدة، منشور رقم: HR/PUB/12/7 نيويورك، 2012.
11. تعليق الفريق العامل المعني بالأقليات على إعلان الأمم المتحدة المتعلق بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، لجنة حقوق الإنسان، الدورة 57، بتاريخ 2005/05/04، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A C /2005/2 E / CN.4/Sub-2/ 5 .
12. تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حول الحق في الضمان الاجتماعي (م 09)، الدورة 39، المنعقدة في 2008/02/04، وثيقة الأمم المتحدة E/C.12/GC/19.
13. تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدورة 35، تحت عنوان الحق في العمل، بتاريخ: 2006/02/06، وثيقة الأمم المتحدة رقم E/C.12/GC/18

14. تعليق اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدورة 42، التعليق العام رقم 20 تحت عنوان عدم التمييز في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادة 02/02 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يوم 02/07/2009، وثيقة الأمم المتحدة منشورة على موقع الأمم المتحدة.
15. تعليق رئيس الفريق العامل المعني بالأقليات التابع للجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان، على إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، "أسبيورن إيدي"
16. تعليق لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية رقم 13 بخصوص المادة 13 من العهد الدولي، وثيقة الأمم المتحدة رقم (I) HRI/GEN/1/Rev.9
17. تعليق لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية رقم 21، تحت عنوان "حق كل فرد في أن يشارك في الحياة الثقافية"، الدورة 43 من 02 إلى 20/09/2009. وثيقة الأمم المتحدة E/C.12/GC/21.
18. تقرير الجمعية العامة للأمم المتحدة تحت عنوان: تقرير حماية حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بما في ذلك الحق في التنمية، وثيقة الأمم المتحدة رقم: 2007/A/HRC/7/23/AD/2.
19. تقرير الخبيرة المستقلة في مجال الحقوق الثقافية، فريدة شهيد، المقدم عملاً بقرار مجلس حقوق الإنسان 23/10 الدورة 14 بتاريخ 22/04/2010، وثيقة الأمم المتحدة A/HRC/14/36
20. تقرير اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، التوصية العامة رقم: 21 بشأن الحق في تقرير المصير، الدورة 48/1996، وثيقة الأمم المتحدة رقم A/51/18.

21. تقرير المقرر الخاص المعني بالحق في التجمع السلمي و تكوين الجمعيات، ماينا كياي، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، الدورة 26، بتاريخ 2014/4/14، وثيقة الأمم المتحدة: A/HRC/26/29.
22. تقرير المقرر الخاص المعني بحرية الدين والمعتقد هانير بيلفيد، تقرير مقدم إلى الدورة رقم 28 لمجلس حقوق الإنسان، بتاريخ 2014/12/29، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/28/66
23. تقرير المقررة الخاصة في مجال الحقوق الثقافية كريمة بنون، A/HRC/31/59، بتاريخ 2017/02/03
24. تقرير اليونسكو العالمي لسنة 2013، تحت عنوان الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الأديان. منشور في الموقع: [https://books google.dz](https://books.google.dz).
25. تقرير ريتا ايجاك المقررة الخاصة بقضايا الأقليات، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان في الدورة 28 المنعقد في 2015/01/05، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/28/64
26. تقرير مجلس حقوق الإنسان، الدورة السابعة، من 7 إلى 19 فبراير 2010، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/WG 6/7/SMR/1.
27. تقرير مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان: "العوامل التي تعيق المشاركة السياسية على قدم المساواة بين الجميع والخطوات اللازم اتخاذها للتغلب على هذه التحديات" تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، الدورة 27، مؤرخ في 2014/06/30، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/H R C /27/29
28. تقرير منظمة هيومن رايس ووتش ، لسنة 2017 بتاريخ 2017/03/10، متاح على الموقع: [http://www. arhrw.org/ar/wared.report/2017](http://www.arhrw.org/ar/wared.report/2017)

29. حقوق الإنسان، مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993، رقم المبيع A-94-XIV-Vol.1- Part 1 .
30. دراسة حول حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات عرقية ودينية ولغوية، إعداد فرانثيسكو كابوتورتى، سلسلة دراسات حقوق الإنسان، منشورات الأمم المتحدة، نيويورك، 1991، متوفر في المكتبة الرقمية للأمم المتحدة على الرابط الإلكتروني التالي:  
<https://digitallibrary.un.org/search>
31. راكيل رويدينيك، تقرير مقدم إلى مجلس حقوق الإنسان، وثيقة الأمم المتحدة، رقم: A/HRC/25/54/Add/1.
32. عبد الفتاح عمر، (المقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان المعني بمسألة التعصب الديني )، مقدم إلى المؤتمر العالمي لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري وكره الأجانب وما يتصل بذلك من تعصب، الدورة الأولى، جنيف 2000، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/CONF.189/PC.1/7.
33. فتوى محكمة العدل الدولية بشأن توافق إعلان استقلال كوسوفو من جانب واحد مع القانون الدولي، الأمم المتحدة، الجمعية العامة، مذكرة إضافية من الأمين العام. أنظر وثيقة الأمم المتحدة رقم: A64/881/Add.1 بتاريخ: 13 جانفي 2011.
34. لجنة حقوق الإنسان، (مسألة أعمال الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في جميع البلدان، ودراسة المشاكل الخاصة التي تواجهها البلدان النامية في جهودها الرامية إلى إقرار هذه الحقوق)، الأمم المتحدة، القرار 9/2000 وثيقة الأمم المتحدة E/2000/23 ، اعتمد في الجلسة 52 المؤرخة في 17 نيسان ابريل 2000.

35. مجلس حقوق الإنسان، توصيات الدورة الثالثة للمنتدى المعني بقضايا الأقليات بشأن مسألة الأقليات والمشاركة الفعالة في الحياة الإقتصادية بتاريخ 2011/01/31، وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/HRC/16/46.

36. مذكرة تفسيرية تبين أركان جرائم الإبادة الجماعية ، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، الأمم المتحدة، رقم الوثيقة: ICC-ASP/1/3

37. مقدمة للولاية، تقرير نشر بواسطة مقرر الأمم المتحدة الخاص المعني بالحق في التنمية، السيد سعد الفرارجي، منظمة الأمم المتحدة، يناير 2018، منشور بالموقع الإلكتروني: <https://www.ohchr.org>

38. منشور حقوق الإنسان في مجال إقامة العدل، دليل بشأن حقوق الإنسان خاص بالقضاة، والمدعين العامين والمحامين، منشور متاح في موقع الأمم المتحدة [www.onchr.org](http://www.onchr.org)

● باللغة الفرنسية

1. Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, Nations Unies, 2010. HR/PUB/10/3
2. Note d'orientation du Secrétaire général sur La discrimination raciale et la protection des minorités, Nations Unies, Mai 2015

● باللغة الإنجليزية

1. Annag SEGALL, Punishing violations of international law at the national level, (A guide for common law states), ICRC; Geneva, 2001.

2. Katangese Peoples' Congress v Zaire, Merits, Communication No 75/92, IHRL 174 (ACHPR 1995), October 1995, African Commission on Human and Peoples' Rights [ACHPR].
3. Proposal concerning a definition of the term "minority" / submitted by Jules Deschênes. Geneva: UN, 14 May 1985, <https://digitallibrary.un.org/record/88267; 02/12/2019>.

### تاسعا: النصوص القانونية

#### أ. الدساتير

1. دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 1996 المعدل والمتمم إلى غاية 30 ديسمبر 2020. المرسوم الرئاسي رقم 20-442 مؤرخ في 15 جمادى الأولى عام 1442هـ الموافق لـ 30 ديسمبر سنة 2020م، يتعلق بإصدار التعديل الدستوري، المصادق عليه في استفتاء أول نوفمبر سنة 2020م، الجريدة الرسمية، العدد 82، بتاريخ: 30 ديسمبر سنة 2020.
2. دستور جمهورية مصر العربية وفقاً للتعديلات الدستورية التي أدخلت عليه في 23 أبريل 2019

#### ب. النصوص القانونية الدولية

1. معاهدة وستغاليا بتاريخ: 1648/10/24
2. بروتوكول لندن، وقع في 1877 لحل المسألة الشرقية
3. اتفاقية القسطنطينية (1881)
4. معاهدة فرساي بين الحلفاء وبولندا في: 1919/07/28.

5. معاهدة سان جرمان بين الحلفاء وكل من صربيا وكرواتيا وسلوفينيا وتشيكوسلوفاكيا في: 1919/09/10.
6. معاهدة سان جرمان مع النمسا في: 1919/09/10.
7. معاهدة نيوللي مع بلغاريا في: 1919/11/27.
8. معاهدة باريس بين الحلفاء ورومانيا في 1919/12/09.
9. معاهدة تريانون مع المجر في: 1920/07/04.
10. معاهدة سيفر بين الحلفاء واليونان في: 1920/08/10.
11. معاهدة لوزان مع تركيا في أوت 1923.
12. ميثاق الأمم المتحدة بمدينة سان فرانسيسكو في: 26 جوان 1945، ودخل حيز النفاذ في: 24 أكتوبر 1945.
13. اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها 1948، أقرت وعرضت للتوقيع والتصديق أو للإنضمام بقرار الجمعية العامة 260 ألف (د-3) المؤرخ في 9 ديسمبر 1948، تاريخ بدء النفاذ: 12 يناير 1951.
14. الإعلان العالمي لحقوق الانسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية للأمم المتحدة 217 الف(د-3) المؤرخ في 10 ديسمبر 1948.
15. اتفاقية جنيف الرابعة، إتمدت وعرضت للتوقيع و للتصديق والانضمام من قبل المؤتمر الدبلوماسي لوضع اتفاقيات دولية لحماية ضحايا الحروب المعقود في جنيف خلال الفترة الممتدة من 21 أبريل إلى 12 أوت 1949، تاريخ بدأ النفاذ 21 أكتوبر 1950.
16. اتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا، روما في 4 نوفمبر 1950.



17. الإتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين اعتمدها يوم 28 سبتمبر 1951 مؤتمر الأمم المتحدة للمفوضين بشأن اللاجئين وعديمي الجنسية، الذي دعتة الجمعية العامة للانعقاد بمقتضى قرارها رقم: 429 (د-5)، المؤرخ في 14 ديسمبر 1950، دخلت حيز النفاذ: 22 أبريل 1954.
18. البروتوكول رقم 01 الملحق باتفاقية حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوروبا الذي صدر في باريس في 20 مارس 1952، وبدأ العمل به في 18 ماي 1954.
19. مؤتمر طهران المؤتمر الأول لحقوق الإنسان، انعقد بناء على دعوة من الجمعية العامة للأمم المتحدة، بقرار رقم(2081/د-20)، المؤرخ في: ديسمبر 1965، وانعقد المؤتمر بتاريخ: من 22 أبريل إلى 13 ماي 1968. وثيقة الأمم المتحدة رقم: A/CONF/32/41.
20. الإتفاقية الدولية للقضاء على كل أشكال التمييز العنصري، اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2106 ألف (د-20) المؤرخ في 21 ديسمبر 1965، تاريخ بدأ النفاذ: يناير 1969
21. العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2200 ألف(د-21) في 16 ديسمبر 1966، دخل حيز النفاذ في 3 جانفي 1976
22. العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 ديسمبر 1966، دخل حيز التنفيذ في: 23 مارس 1976.
23. الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، والمعروفة أيضاً باسم ميثاق سان خوسيه، هو صك دولي لحقوق الإنسان، أعد النص في إطار منظمة الدول الأمريكية، تم اعتماده من

قبل العديد من البلدان في نصف الكرة الغربي في سان خوسيه، كوستاريكا، في 22 نوفمبر 1969. دخل حيز التنفيذ في 18 جويلية 1978 بعد إيداع صك الموافقة الحادي عشر (صك غرينادا).

24. إعلان بشأن القضاء على كل أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين والمعتقد، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 55/36 المؤرخ في 25 نوفمبر 1981.

25. الميثاق الإفريقي لحقوق الانسان والشعوب لعام 1981

26. اتفاقية حقوق الطفل، اعتمدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في 25/44 ، المؤرخ في 20 نوفمبر 1989، دخلت حيز النفاذ في: 2 سبتمبر 1990.

27. إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم: 47/135 المؤرخ في 18 ديسمبر 1992.

28. نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، اعتمد في روما بتاريخ 17 جويلية 1998.

29. إعلان اليونسكو بشأن التنوع الثقافي الصادر سنة 1998.

30. الميثاق العربي لحقوق الإنسان وافق عليه مجلس جامعة الدول العربية على مستوى القمة بقراره رقم 270 د.ع (16) بتاريخ 2004/5/23.

ج. النصوص القانونية الداخلية:

- أمر رقم 02/06 مكرر، مؤرخ في 28/02/2006 يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية رقم 12 المؤرخة في 01 مارس 2006.

عاشرا: أحكام وقرارات قضائية

● باللغة العربية

1. قرار محكمة العدل الدولية بتاريخ 26 فيفري 2007، بشأن قضية تطبيق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (قضية البوسنة والهرسك ضد صربيا والجبل الأسود).

2. قرار المحكمة العليا، غ.أ.ش، 25/07/1995، ملف رقم 123051، المجلة القضائية، العدد 01، 1996.

● باللغة الفرنسية

-COUR SUPRÊME DU CANADA, Jugement de la Cour suprême,  
Date : 20/08/1998, Recueil [1998] 2 RCS 217, Numéro de dossier :  
25506. <https://scc-csc.lexum.com>

الفهرس

| الصفحة | الموضوع   |
|--------|---|
| /      | شكر وتقدير  |
| /      | إهداء   |
| /      | قائمة المختصرات   |
| 05     | مقدمة   |
| 16     | الفصل التمهيدي: مفهوم الأقليات الدينية  |
| 16     | المبحث الأول: ضبط مفهوم الأقلية   |
| 18     | المطلب الأول: تطور الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية                       |
| 19     | الفرع الأول: الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية قبل الحرب العالمية الأولى   |
| 25     | الفرع الثاني: الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية في مرحلة ما بين الحربين    |
| 31     | الفرع الثالث: الإهتمام الدولي بحقوق الأقليات الدينية بعد الحرب العالمية الثانية |
| 37     | المطلب الثاني: إشكالية تحديد مفهوم الأقلية في القانون الدولي                    |
| 38     | الفرع الأول: الجهود الدولية لتعريف الأقلية                                      |
| 38     | أولاً: تعريف محكمة العدل الدولية الدائمة  |
| 41     | ثانياً: تعريف اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات                       |
| 42     | ثالثاً: تعريف الأقلية من خلال مقررين خاصين تابعين للجنة الفرعية لحماية الأقليات |
| 43     | 1. تعريف الأستاذ فرانسيسكو كابوتورتى  |
| 44     | 2. تعريف الأستاذ جول ديشينز   |
| 45     | الفرع الثاني: التمييز بين الأقليات وما قد يختلط بها من جماعات بشرية أخرى        |
| 46     | أولاً: الأقليات والللاجئون  |
| 48     | ثانياً: الأقليات والمهاجرون   |
| 50     | ثالثاً: الأجانب والأقليات   |

## الفهرس

|    |  |
|----|--|
| 53 | الفرع الثالث: المعايير المعتمدة في تعريف الأقلية                       |
| 53 | أولاً: المعيار العددي  |
| 56 | ثانياً: المعيار الموضوعي   |
| 58 | ثالثاً: المعيار الذاتي (الشخصي)  |
| 59 | رابعاً: معيار الوزن السياسي  |
| 60 | المطلب الثالث: تعريف الأقليات في التشريع الإسلامي                      |
| 62 | الفرع الأول: تقسيم الديار في الفقه الإسلامي                            |
| 65 | الفرع الثاني: التعريف بأهل الذمة                                       |
| 66 | أولاً: تعريف الذمة   |
| 66 | ثانياً: تعريف عقد الذمة  |
| 67 | الفرع الثالث: مدى تمتع غير المسلم (الذمي) بالجنسية في الدولة الإسلامية |
| 72 | المبحث الثاني: مفهوم الدين   |
| 73 | المطلب الأول: تعريف الدين  |
| 73 | الفرع الأول: التعريف اللغوي والإصطلاحي للدين                           |
| 73 | أولاً: التعريف اللغوي  |
| 75 | ثانياً: التعريف الإصطلاحي  |
| 76 | الفرع الثاني: تعريف الدين في الفقه الإسلامي وفي الفقه الغربي           |
| 76 | أولاً: تعريف الدين في الفقه الإسلامي                                   |
| 77 | ثانياً: تعريف الدين في الفقه الغربي                                    |

## الفهرس

|     |   |
|-----|---|
| 78  | المطلب الثاني: موقف التشريع الإسلامي والقانون الدولي من الدين المعتمد به لتكوين الأقلية الدينية |
| 79  | الفرع الأول: موقف التشريع الإسلامي من الدين المعتمد به لتكوين الأقلية الدينية                   |
| 79  | 1- أهل الكتاب   |
| 79  | 2- المجوس   |
| 80  | 3- المرتدون   |
| 80  | 4- غير أهل الكتاب والمجوس   |
| 81  | الفرع الثاني: موقف القانون الدولي من الدين المعتمد به لتكوين الأقلية الدينية                    |
| 86  | الباب الأول: الحقوق الفردية للأقليات الدينية  |
| 87  | الفصل الأول: الحقوق السياسية والمدنية للأقليات الدينية  |
| 87  | المبحث الأول: الحق في المشاركة السياسية   |
| 88  | المطلب الأول: حق المساواة في تولي الوظائف العامة  |
| 89  | الفرع الأول: التعريف بحق المساواة في تولي الوظائف العامة  |
| 92  | الفرع الثاني: الأساس القانوني لحق المساواة في تولي الوظائف العامة                               |
| 95  | الفرع الثالث: موقف التشريع الإسلامي من حق المساواة في تولي الوظائف العامة                       |
| 102 | المطلب الثاني: الحقوق الانتخابية  |
| 103 | الفرع الأول: حق الفرد في أن ينتخب ويُنتخب   |
| 105 | الفرع الثاني: الآليات القانونية لتمثيل الأقليات الدينية   |
| 112 | المبحث الثاني: الحقوق المدنية   |
| 113 | المطلب الأول: الحق في الحياة والأمان  |
| 123 | المطلب الثاني: الحق في حرية الاعتقاد الديني   |
| 123 | الفرع الأول: مفهوم الاعتقاد الديني  |
| 125 | الفرع الثاني: حرية الاعتقاد الديني في التشريع الإسلامي  |

## الفهرس

|     |  |
|-----|--|
| 133 | الفرع الثالث : حرية الإعتقاد الديني في القانون الدولي                              |
| 139 | المطلب الثالث: الحق في حرية التنقل والإقامة  |
| 145 | المطلب الرابع: الحق في التجمع السلمي وتكوين الجمعيات                               |
| 145 | الفرع الأول: الحق في التجمع السلمي   |
| 151 | الفرع الثاني: الحق في تكوين الجمعيات والإندماج إليها                               |
| 151 | 01- حق إنشاء الأحزاب السياسية  |
| 156 | 02- الحق في الحرية النقابية  |
| 159 | الفصل الثاني: الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية                              |
| 161 | المبحث الأول: الحقوق الإقتصادية والإجتماعية  |
| 163 | المطلب الأول: الحق في الملكية  |
| 167 | المطلب الثاني: الحق في العمل و الضمان الاجتماعي                                    |
| 168 | الفرع الأول: الحق في العمل   |
| 172 | الفرع الثاني: الحق في الضمان الإجتماعي   |
| 175 | المطلب الثالث: الحق في التعليم   |
| 177 | الفرع الأول: الحق في عدم التمييز في مجال التعليم بالنسبة للأقليات الدينية          |
| 183 | الفرع الثاني : حق الأولياء في اختيار مدارس لأبنائهم وتعليم دينهم                   |
| 185 | المبحث الثاني: الحقوق الثقافية   |
| 186 | المطلب الأول: إشكالية تحديد مفهوم الثقافة  |
| 186 | الفرع الأول: مفهوم الثقافة في الفقه الدولي   |
| 188 | الفرع الثاني: مفهوم الثقافة في الفقه الإسلامي                                      |
| 190 | المطلب الثاني: انعكاس عدم تحديد مفهوم الثقافة على الحقوق الثقافية للأقليات الدينية |
| 191 | الفرع الأول: المفهوم الواسع للثقافة في ظل التنوع الثقافي                           |



## الفهرس

|     |   |
|-----|---|
| 193 | الفرع الثاني: السند القانوني للحقوق الثقافية                                |
| 194 | الفرع الثالث: الحقوق الثقافية للأقليات بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية  |
| 198 | الباب الثاني: الحقوق الجماعية للأقليات الدينية                              |
| 199 | الفصل الأول: الحق في الوجود   |
| 200 | المبحث الأول: مناهضة الجرائم الواقعة على الأقليات الدينية                   |
| 200 | المطلب الأول: جريمة الإبادة الجماعية  |
| 201 | الفرع الأول: تعريف الإبادة الجماعية   |
| 208 | الفرع الثاني: أركان جريمة الإبادة الجماعية                                  |
| 209 | أولاً: الركن الشرعي   |
| 209 | ثانياً: الركن المادي  |
| 209 | 1- قتل أفراد أو أعضاء الجماعة   |
| 210 | 2- إلحاق أذى أو ضرر جسدي أو عقلي خطير أو جسيم بأعضاء الجماعة                |
| 210 | 3- إخضاع الجماعة عمداً لظروف معيشية يراد بها تدميرها المادي كلياً أو جزئياً |
| 211 | 4- فرض تدابير ترمي إلى منع أو إعاقة النسل داخل الجماعة                      |
| 211 | 5- نقل أطفال أو صغار الجماعة قهراً وعنوة من جماعتهم إلى جماعة أخرى          |
| 213 | ثالثاً: الركن المعنوي   |
| 214 | رابعاً: الركن الدولي  |
| 215 | الفرع الثالث: دور خطاب الكراهية في إبادة الأقليات الدينية                   |
| 226 | المطلب الثاني: التهجير القسري للأقليات الدينية                              |
| 226 | الفرع الأول: إشكالية عدم توحيد المصطلح بخصوص التهجير القسري                 |
| 230 | الفرع الثاني: التهجير القسري للأقليات الدينية جريمة حرب                     |
| 233 | أولاً: الركن المادي   |
| 234 | ثانياً: الركن المعنوي   |
| 234 | ثالثاً: الركن الدولي  |

|     |   |
|-----|---|
| 236 | الفرع الثالث: الترحيل القسري جريمة ضد الإنسانية                                   |
| 238 | المبحث الثاني: حق الأقليات الدينية في الحفاظ على الهوية                           |
| 239 | المطلب الأول: الحق في الهوية على ضوء قواعد القانون الدولي                         |
| 240 | الفرع الأول: الحق في التمتع بالثقافة الخاصة                                       |
| 242 | الفرع الثاني: الحق في استخدام اللغة الخاصة  |
| 245 | الفرع الثالث: الحق في التعبير عن العقيدة أو الدين                                 |
| 245 | أولاً: الحق في إعلان الديانة  |
| 249 | ثانياً: ممارسة الشعائر الدينية  |
| 252 | ثالثاً: حرية ممارسة الديانة عن طريق التعليم                                       |
| 255 | المطلب الثاني: الحق في الحفاظ على هوية الأقليات الدينية من منظور التشريع الإسلامي |
| 256 | الفرع الأول: احترام وضمان سلامة دور العبادة                                       |
| 259 | 1- ما مصره المسلمون (أي أنشأه المسلمون)   |
| 260 | 2- المدن المنشأة قبل الإسلام وفتحها المسلمون عنوة                                 |
| 260 | 3- المدن المنشأة قبل الإسلام وفتحها المسلمون صلحا                                 |
| 260 | الفرع الثاني: الحق في ممارسة الشعائر الدينية                                      |
| 265 | الفرع الثالث: حق الأقليات الدينية في الإحتكام لشريعتهم                            |
| 266 | الفرع الرابع: الحق في استعمال اللغة وتعليم الدين                                  |
| 267 | الفصل الثاني: حق الأقليات الدينية في تقرير المصير وفي التنمية                     |
| 269 | المبحث الأول: حق الأقليات الدينية في تقرير المصير                                 |
| 269 | المطلب الأول: مفهوم حق تقرير المصير   |
| 270 | الفرع الأول: تعريف حق تقرير المصير  |
| 272 | الفرع الثاني: الطبيعة القانونية لحق تقرير المصير                                  |
| 273 | أولاً: الإتجاه المنكر للطبيعة الملزمة للمبدأ                                      |

## الفهرس

|     |   |
|-----|---|
| 273 | ثانيا: الإتجاه المؤيد للطبيعة الملزمة للمبدأ                                  |
| 275 | الفرع الثالث: تكريس مبدأ حق تقرير المصير في الصكوك الدولية                    |
| 278 | المطلب الثاني: مشروعية مطالبة الأقليات الدينية بالإنفصال                      |
| 278 | الفرع الأول: حدود حق تقرير المصير   |
| 278 | أولا: تحديد مفهوم الشعب المعني بحق تقرير المصير                               |
| 281 | ثانيا: حق تقرير المصير والسلامة الإقليمية للدولة                              |
| 282 | الفرع الثاني: التباين الفقهي حول شرعية الأقليات الدينية في المطالبة بالإنفصال |
| 283 | أولا: الإتجاه المؤيد لحق الأقلية في تقرير المصير                              |
| 286 | ثانيا: الإتجاه المعارض لحق الأقلية الدينية في تقرير مصيرها                    |
| 290 | ثالثا: الطبيعة الإحتياطية لحق الأقليات الدينية في تقرير المصير                |
| 295 | رابعا: موقف الشريعة الإسلامية من حق الأقلية الدينية في تقرير مصيرها           |
| 298 | المبحث الثاني: حق الأقليات الدينية في التنمية                                 |
| 298 | المطلب الأول: مفهوم الحق في التنمية   |
| 299 | الفرع الأول: تعريف الحق في التنمية  |
| 304 | الفرع الثاني: الأساس القانوني للحق في التنمية                                 |
| 309 | المطلب الثاني: علاقة الحق في التنمية بحقوق الإنسان وبالأقليات الدينية         |
| 310 | الفرع الأول: علاقة الحق في التنمية بحقوق الإنسان                              |
| 314 | الفرع الثاني: مضمون حق الأقليات الدينية في التنمية                            |
| 322 | الخاتمة   |
| 329 | قائمة المصادر والمراجع  |
| 370 | الفهرس  |

**الملخص:** تأتي أهمية موضوع حقوق الأقليات الدينية بالموازاة مع مظاهر الإضطهاد الذي تتعرض له هذه الأخيرة في واقع الممارسة الدولية، حيث تعاني التهميش والتمييز العنصري في شتى الميادين السياسية والاجتماعية والإقتصادية، ناهيك عن عدم احترام ذاتيتها ومعتقداتها ومقدساتها.

وباستقراء النصوص والصكوك الدولية في هذا المجال نجد أن الأقلية الدينية تتمتع بنوعين من الحقوق: حقوق فردية وأخرى جماعية، وهذه الحقوق سبق أن قررتها الشريعة الإسلامية للأقليات الدينية منذ قرون خلت، وكانت تعرف بحقوق أهل الذمة؛ يتمتعون بها تطبيقاً للقاعدة المشهورة "لهم ما لنا، وعليهم ما علينا"، وفي هذا دحض لكل الإقتراءات والإتهامات والمغالطات التي لازالت تنال من الشريعة الإسلامية منتهمة إياها بتقويض حقوق الإنسان.

إن الحقوق المقررة للأقليات الدينية في الصكوك الدولية - والتي جاءت متأخرة، غامضة وقاصرة- تتناقض أيضاً مع واقع الممارسة الدولية، حيث نلاحظ المعاملة التمييزية التي تتعرض لها الأقليات المسلمة في شتى أصقاع العالم؛ بل إن الأمر يتعداه إلى مجازر مروعة أقل ما يقال عنها أنها جرائم ضد الإنسانية، وإذن فإنفاذ الحقوق في النهاية تابع لأهواء الدول تنفذها عندما تشاء وتتملص منها عندما تشاء.

**الكلمات المفتاحية:** الأقليات الدينية- حقوق فردية وجماعية- القانون الدولي - الشريعة الإسلامية.

**Abstract:** The importance of the issue of the rights of religious minorities comes in parallel with the manifestations of persecution that the latter are subjected to in the reality of international practice, where they suffer marginalization and racial discrimination in various political, social and economic fields, not to mention the lack of respect for their identity, beliefs and sanctities.

By extrapolating the international texts and instruments in this field, we find that the religious minority enjoys two types of rights: individual and collective rights. These rights were previously decided by Islamic law for religious minorities centuries ago, and were known as the rights of the "dhimmas"; They enjoy it in application of the well-known rule "they have what we have, and they have what we owe," and this is a refutation of all the slander, accusations and fallacies that still affect Islamic law, accusing it of undermining human rights.

The rights established for religious minorities in international instruments - which came late, vague, and deficient - also contradict the reality of international practice, where we note the discriminatory treatment that Muslim minorities are subjected to in various parts of the world. Rather, it amounts to horrific massacres, to say the least, that they are crimes against humanity, and therefore the enforcement of rights in the end is dependent on the whims of states that implement them when they want and evade them when they want.

**Keywords:** religious minorities, individual and collective rights, international law, Islamic law