الحق بين مطلقية التفلسف ونسبية القانون

The right between the philosophical absolute and relativism of law

د.شريف الدين بن دوبه[1]
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
charif.bendouba@univ-saida.dz
د.تبون عبد الكريم
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
abdelkrim.tebboune@univ-saida.dz

تاريخ الوصول 2020/09/02 القبول 2022/01/20 النشر على الخط 2022/05/10
Received 02/09/2020 Accepted 20/01/2020 Published online 10/05/2022

ملخّص:

الكونية والعالمية هي الأصل التقعيدي لثقافة الحق، على قاعدة اتصاله بالعلة المصدرية التي تقعد للعالمية والوحدة، والتي أخذت عبر التاريخ الثقافي صورا عدة، فالطبيعة والله هما المحور الذي تقيم عليه الثقافات تأصيلها للحق، فالديانات باعتقاده في الله كوحدة وعلة مشتركة للجميع، تجعل من التشريع ناموسا كليا لفلسفة الحق، والعقلانية الحداثية بثورتها على التدين تضع الفطرة والطبيعة مبدا لجميع القواعد الناظمة للحق، ولحظة اللقاء تكون في المطلبية التي هي العدالة، المطلب الرئيس في الحياة البشرية، والمسألة تبدا في التعارض الموجود بين السنن البشرية في التقعيد للحق، والأنسنة للحق تستلزم تمدينه بصور وصيغ مجتمعية وابعاد رهطية، فيصبح التعدد والاختلاف علامة مميزة لفلسفة الحق. وعليه نروم من البحث التعرض لأهم الاشكالات المدنية والمواطنية والتي تعيق كونية الحق من خلال مبحثين: الاول المتعلق بالمطلقية، من إعداد الباحث شريف الدين من شعبة الفلسفة، والثاني حول نسبية الحق وتقديم الباحث عبد الكريم تبون من كلية الحقوق بجامعة سعيدة، والقصد هو التعاطي مع المسألة من زاويتين لارتباط الحق بالفلسفة والقانون معا.

الكلمات المفتاحية: الحقوق، العالمية، الخصوصية، المدينة، النسبية، المطلقية، الفلسفة، القانون.

Abstract :

Religion is considered as the first source of human knowledge, and after it comes culture to grant the rights and the rules on which a historical legitimacy is based, which man will be unable in the future to act and amend them, and even the new terminology of the rights has become positive rights. Accordingly, the truth fell into the symbolism of the balance, the standard of abstract absolutism, whose banner bore religion, philosophy and the standard of positive law.This study aims to research from two angles: For the first one in which the researcher investigates the doctrinal and philosophical foundations that establish the universality of the right, and the second in which the professor of law reads the relativity that accompanies the idea of the right through the constitutional codes and legal texts.

key words: Rights, universality, privacy, the city, relativism, absolutism, philosophy, law

[1]–المؤلف المراسل: شريف الدين بن دوبة البريد الإلكتروني:**charif.bendouba@univ-saida.dz**

مقدّمة:

"من السهل ان ندرس ونعلم الحقوق، ولكن من الصعب توزيعها".. إذا قرأنا التنظير من زاوية سنخيته التجريدية يبدو في ايحاءه الأول صعباً يستحيل الاقتراب من ضفته المعرفية، على قاعدة الصورية التي يسبح فيها عالم النظر، ولكن التعمق في المسألة يحيلنا الى بساطة ويسر لهذا العالم مقارنة مع عالم الواقع، فالحقوق في بعدها النظري ممكنة الفهم، والقول، وفي عالم الممارسة يستحيل التمكن منها، وترويضها، والأصل في الأشكلة عائد لمؤشر الذاتية التي تحكم الذهنية البشرية في مستواها الفردي، والجماعي، واعتقد أن تجاوز هذا العائق في الأفق المستقبلي يكون مستبعدا على قاعدة التعالي الذي يميز الموضوعية، التي تلازم المطلقية دوما وتبقى الحقوق عصية على التحقق في عالم النسبية، والتغير، وفي هذه الدراسة نروم بيان الصعوبات التي تقف امام تجسيد النظري على أرض الواقع، وكيفية تجاوزها من خلال التأسيس والتأصيل للكلي في الحق الإنساني، من خلال مقاربته مع الواقع النسبي، فتكييفه مع المتغيرات والنوازل لا يقتضي تغييب الكلي والمتعالي في الحق.

وانطلاقا من الغاية المشتركة في بيان وتوضيح الالتباسات التي تلمس في الإشكال، ستكون هذه الدراسة مشتركة بينا وبين الاستاذ عبد الكريم تبون فقيه القانون في كلية الحقوق بجامعة سعيدة حيث سيجتهد الاستاذ في بيان الأسس الثقافية والقانونية التي جعلت من الحق نسبيا، بالاعتماد على الدراسات القانونية الرصينة، وستكون المحاولة البحثية التي نشترك فيها مع استاذ القانون تأسيسا وترسيخا لثقافة التداخل المعرفي بين حقول البحث الاجتماعية والقانونية، فالقول باستقلالية الحقل القانوني ضروري لغايات معرفية أهمها التدقيق في دراسة جزئيات الظاهرة، والولوج الى أعماق القضايا بعيدا عن السطحية والشكلية التي تكتنف الكثير من البحوث في الدراسات الاجتماعية والانسانية، ولكن حاجة القانون الى الفلسفة والاجتماع تبقى قائمة وضرورة لازمة على قاعدة الارتباط القبلي والبعدي بالمجتمع الانساني الذي تتعدد منابعه، ويتقاطع في بعض غاياته مع كل ما هو حي، ويتعالى بروحه عنها منافسا الملائكة بمقدار قربه من الله.

وعليه ستسير الدراسة بداية في خطين متقابلين، يكون المبحث الأول فيها متجها الى بيان البعد العالمي والكوني في الحقوق من خلال قراءة فلسفية، وثقافية لمسار المفهوم وتمثلاته، ونقف عند المرجعية الدينية لفلسفة الحق وكونيته. أما المبحث الثاني فسيكون قراءة قانونية بحتة يروم فيها الباحث استاذ القانون نسبية الحق، وزئبقيته انطلاقا من واقع المجتمع الخاص والمحدود من خلال الاستئناس بعدة نماذج من الواقع المعيش. وفي خاتمة البحث سنضع جملة الفذ الك التي توصلنا اليها في التعاطي مع الاشكالية.

المبحث الأول: عالمية الحق

المطلب الأول: الدين وعالمية الحق

تضعنا محدودية الكائن في دائرة التسليم بوجود علة مصدرية متعالية على الجميع تملك إرادة القول والفعل، فهي ذات فاعلة تجعل الشيء كائنا انطولوجيا، من خلال صيغة الأمر: كن فيكون، ويصبح بالتالي الموجود تابعا لسلطة خفية تنسج خيوط رمزيتها من خلال سلطة تتعدّد تجلياتها، وتتقاسمها الهيئات البشرية من خلال مؤسّسات متعدّدة، أهمها المؤسّسة الدينية، والتي تبقى حاضرة في الراهن البشري على جميع المستويات، وأهمها التشريعية، والقضائية، فالأصل اللاهوتي للحق مستمد من الحق الالهي، ومن العدالة الالهية. وإن كان الكثير من مفكري الغرب يعمل على تعويض الله بالطبيعة، ومنه اطلق على الحقوق ذات الأصل الثابت بالحقوق

الطبيعية رغبة منهم في تجاوز حضور الاكليروس، وحاولوا تأسيس الكلية على:"مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلوا عليها، مرجعية تتألّف من ثلاث فرضيات رئيسية هي: القول بالتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل، وافتراض ما أسموه بحالة الطبيعة ثم فكرة العقد الاجتماعي."[1]

وإذا سلمنا بالأصل اللاهوتي للحقوق تصبح حقيقة انطولوجية ظاهرة للعيان على قاعدة اتصالها بالعلة المصدرية المطلقة(الله)، حيث يستمد الحق مطلقيته انطولوجيا من الاسم المقدس لله سبحانه وتعالى- الحق – فالأسماء الحسنى ليست كلمات وحروف نتشدّق بها، بل هي حقائق نستمد منها قواعد وافعال، فالكرم والجود المطلوب منا إتيانه ظاهر في اسم الجواد والكريم، والالتزام بالحق والعمل به كمطلب متضمن في اسم الحق، و مطلقيته لا تستلزم التعالي والتجاوز وصعوبة العمل به، لأن الاقرار بتعاليها يجعل منها مجرد كلمات يلقلق بها اللسان، فمطلبية الحق ترتبط بمبدأ العدالة، فالعدل هو تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات، او العمل وفق القانون الذي يشكل الضابط الأخلاقي للعلاقات الاجتماعية، فبدونه تنهار الحياة والتماسك الاجتماعي، قال تعالى:"**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ على أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ للتقوى، وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** "[2].

فالعمل على تحقيق العدل واجب شرعي، ووضعي، وان كانت المعطيات الواقعية بملابساتها تجعل من امكانية العدل صعبة التحقق، على قاعدة التكوين الذاتي الذي يجعل من النزوع نحو اللاعدل واقعا حقيقيا عند البشر.

فالمحدد اللاهوتي للحقوق مرتبط بالأصل، والغاية، كما أن حكمة ورحمة الشارع الحكيم في تحقيق العدالة التشريعية في عالم التكوين تظهر في رسالة الانبياء والرسل، فهم من تكفّل بتطبيق الشريعة في صيغة الجعل،"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ "[3]

تعتبر الفطرة ووحدتها قاعدة أولية في القول بكلية الحق وعالميته، فهي تعكس المشترك الانساني- سواء أقرّت به الثقافات أم رفضته – وكل قول بمكوّن في الفطرة يتعارض مع المشترك العام يكون بالضرورة منتوجا ثقافيا، لا يمتّ بصلة الى الفطرة.

هذا المشترك الفطري يكون المنطلق الرئيس، والمرجعية العامة التي تنطلق منها فكرة عالمية حقوق الانسان، فالماصدق الذي تشمله الدلالة لكلمة حقوق عام وشامل وغير محدد بسياق معين ام بأفراد بعينهم، فهي حقوق بصيغة الجمع، وما يكون عاما يقتضي بالضرورة تجريده صوريا حتى ينطبق على العموم، فالمشترك صوريا يكون واحدا الجميع، ولهذا كانت عبارة حقوق الانسان عند المتلقي تفيد معنى الكلية والشمولية ضرورة، وبما أنها عائدة للإنسان الذي معناه لا يشير الى فرد بعينه، فوجوده في الفلسفة ليس الا صورة ذهنية، وما نعينه في أرض الواقع من كلمة إنسان هو تلك الصفات التي تتحد بالحيوانية، والعاقلية، أما التعين المشخص للفرد، فهو أفراد كل مميز بانطولوجيته: زيد وعمرو، ولا وجود لشخص اسمه انسان.

1الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الانسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997ص:147

2القرآن الكريم، المائدة:80

3القرآن الكريم، البقرة: 30

والحق فلسفيا:" اصطلاح قانوني يعني السلطة أو القدرة التي يقررها القانون لشخص ويكون له بمقتضاها ميزة القيام بعمل معين. وأهم ما يميز الحقوق أنها قدرة على عمل شيء والحماية القانونية التي تكفل احترام وحماية هذه القدرة في مواجهة الغير."[1]

وإذا رجعنا الى الشرائع الدينية، والوضعية نجد أن المشمول الدلالي من كلمة الحق هو تلك الامكانيات والمسوغات التي تملكها الانسان على قاعدة كينونته الانسانية، مثل حق الحياة، وحق الحرية ... فهو بتقريب دلالي بسيط: ماولته الطبيعة أو القانون للفرد من مكاسب مادية او معنوية، والسياق الدلالي لكلمة الحق تفيد الثبات وهناك مصادرات نظرية قابلة للنقاش تفيد بعالمية فكرة الحق وكونيته، والتي نريد تأكيدها أو إثارة النقاش حولها مع رجال القانون، فالحقيقة تبقى مطلبا، لأن واقع الحقوق في المجتمع الانساني يفارق المنظومة والتصورات النظرية التي نحملها حول الحق، ومن بين هذه المصادرات: **العالمية:**

يُعدُّ مبدأ العالمية حجر الأساس في القانون الدوليّ لحقوق الإنسان، والإعلان العالميّ لحقوق الإنسان في عام 1948م الذي وافقت جميع الدول من المعاهدات الرئيسة التي تتعلق بحقوق الإنسان، والتي تقرِّ بأن حقوق الإنسان غير قابلة للتصّرف، عامة ومشتركة بين جميع الأفراد الذين يتقاطعون في خصوصية البشرية.

وقد حاول الفكر الغربي إضفاء بعض من الشرعية والمشروعية من خلال فلسفة العولمة على زحزحة دلالة العالمية الى اصطلاح عولمة الحق، ولكن العالمية بالأصل الدلالي:" مشتقة من العالم والكون، وتعني الشمول والكلية، وهي صفة لفكرة أو لنظام خرج من إطار المحلية ،لينتشر في كل الأصقاع، فتصبح عالمية، فكل ثقافة أو حضارة أو إيديولوجية معينة تطمح في بلوغ مستوى العالمية والانتشار، لأن الانحسار والتقوقع داخل الذات أو الإطار المغلق هو نفي للذات الثقافية وقضاء عليها ،أما العولمة أو الكوكبة فهي تتقاطع أيضا مع العولمة في دلالة الكلية والشمولية، فكلاهما يهدف إلى الوحدة والدمج والتوسع والتعميم على مستوى إنساني."[2] .

والمرجعية التي اعتمدتها الدول والحكومات في قبول وتبني هذه الاتفاقية عائدة الى الموروث الديني – الذي مهما تباينت المعتقدات بين الشعوب – الذي يؤسِّس لانتماء موحد، ومصدر واحد هو الله او الحق، فالحقوق التي يملكها الانسان مصدرها الحق الأول الذي هو الله سبحانه وتعالى، والدليل على ذلك وجود حقوق فطرية أصلية التي تتفرع منها تلك الحقوق الاجتماعية المكتسبة، فالحقوق الفطرية واحدة، ولا تتعدد، فالاعتقاد في وحدة الاصل الانساني مسألة مشتركة بين العقائد التوحيدية، ونستأنس برؤية المفكر والأب جورج قنواتي التي حاول ان يجمع بين ابناء الديانات التوحيدية الذين فرقت بينهم الثقافات، والاعتقادات الموروثة، فالإنسانية عنده قائمة على الله، وهي نتيجة من لوازم الإيمان بالله"[3] .

فالأصل في الإنسية الله وليست الطبيعة، فالطبيعة نتاج لازم عن الله، وفيض عنه، وليست مستقلة بالمصدر أو بالغاية، فالقول بالطبيعة مغالطة، وتجاهل للمطلوب، وحجّته في ذلك قائمة على العلاقة الأزلية بين الإنسان والله، يقول :" إن الإنسان في المسيحية

---

[1] عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ج:2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ص:553 (د.ط.ت)

[2] شريف الدين بن دوبه، نهاية المواطنة، ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط:1 بيروت، 2016 ص:178

[3] محاضرة : الإيمان بالله بين المسيحية والإسلام .ألقاها في 1987/09/11 بقاعة جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة. انظر: كتاب الأب جورج شحاته قنواتي، للمؤلفين : ريجيس مورلون وهاني لبيب، معهد الدراسات الشرقية للدومينيكان، القاهرة 1998

وفي الإسلام، هو في قلب العالم، تقول التوراة إنه خلقه على صورة الله، وعلى شبهه، ويقول القرآن إنه بالرغم من أنه من طين فقد نفخ الله فيه منه روحه، ولكي يحقّق دعوته في الأرض أعطاه سمعا وبصرا وقلبا.[1]

ومن المسلمات التي يقيم عليها الأب جورج قنواتي مبدأ عالمية الحقوق فكرة الحب فالله محب للبشر، ففي الكتاب المقدّس والقرآن الكريم حقيقة ظاهرة هي ا[1]لتسليم بأن الله العليم الحكيم يعرف خليفته حق العلم «يا رب قد فحصتني فعلمتني، علمت جلوسي وقيامي، فطنت لأفكاري من بعيد...[2].

إنه الذي يرى جميع بني البشر، من مقر جلوسه، يراقب سكان الأرض أجمعين، جابل قلوبهم جميعاً وعالم بأعمالهم كلها، ويتّفق المسلمون والمسيحيون على أن يسمُّوه البصير السميع الرقيب العليم، وانّه أحصى كل شيء عددا. ولا ينبغي للمؤمن إن يخاف من قبل خالقه شيئا لأنّنا على حسب قول القديّس بولس نعلم أن الذين يحبون الله .. يعاونهم للخير.

ومن العبارات المأثورة عن الاب قنواتي :" إني أريد إقامة مجتمع على أساس إنساني شامل يضع الله في مركزه، مجتمع يلبّي مطالب المسيحية والإسلام والعالم الحديث المعاصر بدون أن يمثّل ذلك فقداناً لأي أحد".

والمرجع في ذلك عند الأب قنواتي أن البشر إخوة، مهما اختلفت الإثنيات فهُم من أصل واحد، وموجودين لتحقيق غايات واحدة، فالاختلاف الظاهر ليس إلاّ حالة عرضية، ويُصبح مرضياً إذا أصبح التوجه المستقبلي قائما على التقوقع داخل مصالح الذات، والرجوع إلى دراسة موضوعية للحضارة يقرِّر هذا الأمر الذي يكشف عنه الأب، وكتابه المسيحية والحضارة العربية نموذج للتزاوج الحضاري، والثقافي، والذي يصعب فيه إظهار لحاظ التميز بين الثقافتين، لأنّ التفريق بين الثقافات ليس إلاّ مشروع استلاب لإنسانية الثقافات المشتركة، فهو في تمهيد الكتاب يكشِف عن سعادته في التعاطي مع الموضوع، حيث يقول:".. عندما طلب منّي صديقي الدكتور محمّد خلف الله أن أُحضِّر بحثاً في مساهمة المسيحيين في تكوين الحضارة العربية، وأثرُها في الغرب سررت لدعوته، لأنّها جاءت بمثابة استجابة لأمنية طالما داعبت ذهني وإحساسي العميق اللاشعوري، فقبلت دعوته بكل ترحاب شاكرا إيّاه لمشاركتي في عمل علمي، وثقافي جبّار يستحقّ تشجيع، ومساهمة كل من يفهمون عظمة الحضارة العربية، وأهميّتها بالنسبة إلى الحضارة الإنسانية العالمية."[3]والواضح من هذه النصوص أن المسيحية الاصيلة لا تدعو الى التفرقة والتمييز بين أبناء البشرية فهم من اصل واحد، والواجب أن تكون هذه الأرض مكانا للجميع والسماء تظلهم جميعا في فضاء من الحب والقيم.

والعقيدة الاسلامية تقعد لعالمية الحق من زاوية المرجية الوجودية، والارتباط بالله سبحانه وتعالى، فالله الواحد الأحد هو الأصل وهو المرجع ، قال تعالى:" الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ " ، ومن زاوية اخرى هو مستخلف من قبل الله سبحانه وتعالى في هذه الارض، والأصل في الانسانية ارتباطها بالله، فالإنسان لا يحتاج نظيره بالقدر الذي يحتاج فيه الى خالقه، فحاجة الانسان الى الانسان نسبية، فهو معه يحقق بعضا من إنسانيته، ومع الله يحقق ذاته المطلقة، فحادثة خلق آدم عليه السلام

[1] المرجع السابق : ص 13

[2]الكتاب المقدس، العهد القديم، المزامير، المزمار:139 ص: 781

[3] جورج شحاته قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ص : 5

تكشف عن الهية هذا الكائن، أي عن ارتباطه الروحي والمصدري بالله عز وجل، و ميلاد عيسى عليه السلام من دون أب يكشف ايضا عن ارتباط الانسان بالكلمة الالهية، فالعلاقة البينية البشرية ليست الا حتمية مدنية فرضتها حاجة الانسان الى الاستقرار.

والاستخلاف في الأرض من زاوية اسلامية يمثل الصيغة الواضحة للوجود، وليس الأصل في الصراع من أجل الوجود والبقاء كما تطرح الفلسفات الغربية، النظرة التي جذّرت للفردانية والنرجسية بين العلاقات الانسانية والسياسية، فالكينونة في الوجود تعود الى تصور ورؤية لهذا الوجود، رؤية تكون موضوعية ومتعالية عن كل انتماء، والثقافات البشرية لا يمكنها تجاوز انتماءاتها مطلقا، فهي نتاج منظومة و وضع اجتماعي معين، والتفكير في نطاق لغة معينة لا يسمح للفرد بالتفكير خارج اطر تلك اللغة، والتعتيم الانساني للتصورات الدينية، او الحروب المعلنة ضد الدين ابعدت الانسان عن المنبع الأصيل الذي يستقي منه مصادره، ومصادراته التي يقيم عليها حياته، والاقرار بالدين مصدرا للحياة السعيدة لا ينطلق من منطلقات دينية بحتة، بل يرجع الى نظرة للحياة والمجتمع، فبما أن الحياة نسبية ومحدودة، وامكانية بلوغ الحقيقة متعذرة، فإن المسار الانساني في التحري عن الحقائق يبقى مؤقتا، ونسبيا، وتبق الحقيقة المطلقة بيد المطلق سبحانه وتعالى، واحتفاظ الحضرة الالهية بالحقيقة المطلقة لا يعني احتكار ا بالمفهوم البشري، بل إن طبيعة الحقيقة في ذاتها اكبر وأعلى من إمكانية الانسان نفسه، ولهذا تكون العودة الى الله مدخلا للتوفيق، ومنجاة من الهلكة. وعليه تصبح الحقوق في الرؤية الاسلامية مميزة بخصوصيات أهمها:" منح هذه الحقوق والواجبات قدسية تتعالى بها عن سيطرة ملك أو حاكم أو حزب يتلاعب بها كما يشاء – أعطاها قوة إلزام يتحمل مسؤولية حمايتها كل فرد، فهي أمانة في عنق كل المؤمنين، وواجب ديني على كل مسلم – الله تعالى هو مانح هذه الحقوق وهو الأعلم بحاجيات الانسان الذي خلقه وكلفه بالاستخلاف ولهذا اكتسبت هذه الحقوق والواجبات بعدا انسانيا يتجاوز كل الفروق الجنسية، والجغرافية، والاجتماعية، والعقائدية."[1]

ونلمس من خلال البيان الاسلامي العالمي لحقوق الانسان [2] فكرة القول بالوحدة والعالمية، حيث جاء في النص بعد مقدمات يكشف فيها الاعضاء على عجز فلسفة الحقوق البشرية أمام النصوص الضرعية التي ضمتها الشريعة الاسلامية :" ...انها حقوق شرعها الخالق سبحانه – فليس من حق بشر –كائنا من كان ان يعطلها او يعتدى عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية، لا بإرادة الفرد تنازلا عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلا فيما يقيمه من مؤسسات أيا كانت طبيعتها، وكيفما كانت السلطات التي تخولها."[3]

ومن خلال هذه المصادرة نستخلص بعضا من الأسس اللاهوتية لفكرة العالمية وهس شراكة البشر او التشارك في الطبيعة والفطرة التي جبل عليها البشر، وعليه إذا تعرفنا على حقيقة هذه الطبيعة أمكننا القول والعمل على توحيد مبدأ عالمية الحق، ولكن مادام أن الثقافة بمتغيراته هي المتحكمة في التنظير لفلسفة الحق، فان الحق مآله النسبية.

1. المساواة في الحق:

المساواة في الحصول على الحق في حد ذاته حق قائم بذاته، والاشتراك او الاستمتاع بالحق من قبل الأفراد او المواطنين هو حق كفلته الطبيعة أو الشريعة أو القانون للإنسان على سبيل المثال لا يميز بين جنس وآخر، ولا بين إثنية أو أخرى، فالبشر بتعدُّد الوانهم

[1] برهان غليون واخرون، حقوق الانسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية:2004 ص: 96

[2] احد اربع بيانات اسلامية حول حقوق الانسان الذي اعلن عنه مقر اليونسكو بباريس 1981

[3] محمد عبد السلام، عبد السلام بنعبد العالي، حقوق الانسان، (سلسلة دفاتر فلسفية) دار توبقال للنشر ط:3 2008 ص:93

وانتماءاتهم هم من طينة واحدة، ففي العهد القديم نجد بعض النصوص التي تفيد الاشتراك والمساواة بين بني البشر، والتي تربط بعض الافعال بالقيم الخلقية الدينية، جاء في سفر الأمثال:" من يحتقر الآخرين يخطأ ومن يتحنن على المساكين يهنأ"[1] والنص التالي "..من يظلم الوضيع يستهن، ويمجده من يتحنن على البائس.. "[2]ويبدو من خلال ظاهر النص أن الانسان واحد رغم اختلاف الرؤى الثقافية له، فالثقافات وراء انحراف الاعتقاد الديني، وليس العكس، والنصوص اليهودية قليلة التي تؤسس للاشتراك والوحدة وهذا راجع للتدين اليهودي الذي اضفى طابع الخصوصية او العنصرية في التمييز بين المنتمين للديانة اليهودية، وإن كنا نعتقد أن الأصيل والصحيح في اليهودية لا يتعارض مع أي تصور خلقي او اعتقادي في الديانة المسيحية والاسلامية.

في الثقافات الشرقية نجد التأسيس العام لقاعدة الاشتراك بين البشر في توزيع الحقوق، ففي الفكر الصيني على سبيل المثال نجده متضمنا لكثير من هذه المسلمات، يقول لاوتزو:"**لا يمكن لنبيلين أن يخدم أحدهما الآخر، ولا يمكن لفردين من عامة الشعب أن يأمر أحدهما الآخر هذا هو قانون الطبيعة، ولو كان الناس جميعهم متساوين في الجاه والمركز وكانوا جميعهم يحبون ويكرهون نفس الأشياء، فإنه مادام لا يوجد ما يكفي للتقسيم فإن النتيجة الحتمية هي النضال وستكون نتيجة هذا هو الاضطراب وفقر الجميع**"[3]

وفي العقيدة المسيحية تأكيد على هذه العالمية التي تتسم بها الحقوق، فقد جاء في العهد الجديد:" خلق البشر كلهم من اصل واحد واسكنهم على وجه الارض كلها"[4] وجاء ايضا في رسالة بولس الى **أهل غلاطية**:"ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى، لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع.."[5] ويعتقد بعض رجال الفكر المسيحي :"..أن مراد بولس – من النص السابق – عدم التفريق بين أحد على أي أساس من الفروق فالمسيحي الحقيقي يدرك أن حقوق الانسان عابرة للقوميات وعابرة للديانات، أي ان دفاعنا عن حقوق الانسان لا ينبغي ان يعطي اولوية للدفاع عن المسيحي أكثر من غير المسيحي "[6].

فالمساواة بين البشر تبعا للطبيعة تقتضي المساواة امام القانون في حيازة الحق، وعليه تصبح فكرة الحق في الحقوق أو المساواة في التمتع بالحق قاعدة ملزمة للمشرِّع الوضعي في تبني اسس مشتركة وواحدة في التعاطي مع مسألة الحق ، والقاعدة الرئيسة التيتقوم عليه فكرة المساواة في العقيدة الاسلامية مستخلصة من الآية الكريمة: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "[7]وبهذا :"..نعدم التفاضل والتمايز بين الناس باللون او الجنس او المال، بل يقوم على أساس التفاوت في الدين والعلم والنفع للمجتمع على الوجه الذي يرضاه الله تعالى "[8].

---

[1] سفر الأمثال، الاصحاح:21

[2] سفر الأمثال، الاصحاح:31

[3] هـ.ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس الى ما وتسي تونغ، تعريب: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971 ص:30

[4] أعمال الرسال، الاصحاح:27

[5] رسالة بولس الى اهل غلاطية، الاصحاح الثالث العهد الجديد.

[6] خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الانسان في اليهودية والمسيحية والاسلام مقارنة بالقانون الدولي، الرياض، 1435 هـ ص:152

[7] الحجرات، الاية:32

[8] سلمى الخضراء الجيوسي وآخرون، حقوق الانسان في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1بيروت 2002ص:83

وفلسفة المساواة التي تقوم عليها الشريعة الاسلامية لا تجعل الناس سواسية كأسنان المشط كما يعتقد عامة الناس، بل هي مساواة نسبية تراعي الفوارق المشروعة من كفاءات ومقامات ايمانية، فالذين جحدوا بالمبادئ الايمانية والمطالب السلوكية لا يملكون نفس المقام من الحق، جاء في القرآن الكريم ناهيا عن مولاة الذين كفروا وموالاتهم في مستوى القول والفعل، :"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ"[1]

ونسبية المساواة التي نجدها في الشريعة الاسلامية مفهوم ومبدأ مشترك بين الثقافات، فالقول بالمساواة المطلقية بين بني البشر على قاعدة وحدة الحق في المساواة لا يحقق العدل، بل يكون حيفا وسلبا للغاية التي وجد من أجلها هذا الحق

فالحقيقة دوما حاضرة في المعرفة، ونسبتها منها تكون متفاوتة، فالتعدد لا ينفي الوحدة، فكل معرفة تملك جانبا من الحقيقة، على الأقل كانطولوجيا ذهنية، ومطابقتها لمعايير الباحث تمنحها بعضا من الصدق، ولهذا نقول ان المنتوج البشري من المعرفة يبقى مقيدا بغاياته، وليس بمدى مقاربته للحقيقة، لأن الأصل ان الحقيقة توجد في ثنايا المعارف، وحتى المعرفة الخاطئة تضم بعضا من الصواب من المعرفة، ففي الفكر الصيني الذي عرف بكثير من الحكماء أمثال كونفوشيوس، ولاوتزو، وغيرهم توجد الكثر من الاشارات التي تقر هذا المعنى، :"**لو كان الناس كافة متساوين في السلطة لما أمكن توحيد الدولة. وإذا وقف الكل على قدم المساواة فلا يمكن أن تكون هناك حكومة. وما إن وجدت السماء والأرض حتى ظهرت هناك تفرقة بين العظيم والحقير وعندما اعتلى العرش أول ملك حكيم كانت هناك طبقات اجتماعية**"[2]

وفي الأخير نستنتج ان فكرة المساواة في التمتُّع بالحقوق أمام القانون قاسم مشترك بين العقائد السماوية، وإذا عثر على نص في النصوص الدينية يتعارض مع هذه القاعدة، فيكون موضع نقد ومراجعة، لأن الأصل في الوحدة، والعرض في التعدد، وبالعودة الى الماهية تتوحد الرؤى، وينتظم الخطاب القانوني في سياق واحد.

المطلب الثاني: الفلسفة والحق

في البدء كانت الطبيعة المنطلق الأول الذي أسست به الفلسفة سياقها الثقافي والمعرفي المتميز على يد فلاسفة ايونيا[3] بملطية، ومع سقراط بدأت تتجه الفلسفة نحو الانساني، حيث عبّر شيشرون[4] عن الثورة السقراطية في قولة مشهورة:"لقد انزل سقراط الفلسفة من السماء الى الأرض"ولكن الانساني في الفلسفة بقي مرتبطا بقرابة الطبيعة على قاعدة المشترك، فالتأصيل الفلسفي بدأ من الطبيعة، التي يشترك فيها جميع البشر، وتبقى الثقافات مرجعا للاختلاف والتفاوت بين الجماعات البشرية، فالحق الطبيعي هو القواعد التي تصبح او تكون بحيازة الفرد البشري بحكم انتمائه لهذه الفئة، يقول سبينوزا**Spinoza**:" أعني بالحق الطبيعي

[1] الممتحنة، الاية:1

[2] الفكر الصيني، مرجع سابق ص: 195

[3] المدرسة الطبيعية في اليونان: طاليس الملطي، انكسمندر، انكسمنس

[4] شيشرون: Cicéron(106-43ق.م) كاتب وخطيب روماني

وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد والتي تتميز بها طبيعة كل فرد وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتميا على نحو معين. فمثلا يتحتم على الأسماك بحكم طبيعتها، أن تعوم وأن يأكل الكبير منها الصغير، وبالتالي تتمتع الأسماك بالماء ويأكل الكبير منها الصغير طبقا لقانون طبيعي مطلق..."[1].

ومن المبادئ التي قيدت الفلسفة في رؤيتها لفلسفة الحق على قاعدة العالمية والكونية انسياقها الى البحث عن الكلي داخل الجزئي، فموقع الكلي في الفلسفة ظاهر بقوة ، وهناك دراسات عديدة تؤكد ما نقول، فالبحث عن الكلي دفع الفلاسفة الى محاولات التأسيس لنظرية الحق على ارضية الطبيعة، والدراسات السياسية في الفلسفة العديدة كافية ان تقود القارئ الى الاعتقاد والتسليم بكونية الحق.

فالحقوق الطبيعية أصل قاعدي ومرجعي للحقوق الوضعية، وهي امتداد وتثقيف للطبيعة أو باصطلاح أدق أنسنه للطبيعة، وبما أن الطبيعة واحدة ومشتركة بين الجميع فإنها تصبح بالضرورة تلك الحقوق المؤنسنة او الوضعية امتدادا للحقوق الطبيعية، يقول مونتسكيو:" قوانين الطبيعة سابقة على جميع هذه القوانين وهي تدعى بهذا الاسم لاشتقاقها من نظام وجودنا، ويجب لمعرفتها جيدا أن ينظر الى الانسان قبل قيام المجتمعات، حيث تكون قواعد الطبيعة هي ما يتلقاه في مثل هذه الحال."[2]

ففكرة العدل والمرجعية الأساس في تحقيقه وتجسيده على عالم الأرض يرتبط – حسب بعض الباحثين بموقف فلسفي يجعل من الطبيعة كقاسم مشترك اسّ التعميم والوحدة التي يتوحد فيها الحق الانساني، لهذا اعتبر فلاسفة القانون قاعدة الطبيعة منطلقا للقول بتعميم فكرة حقوق الانسان:"... يسمى مذهب القانون الطبيعي، والمقصود بهذا المذهب هو أن هناك مجموعة من القواعد العامة، الثابتة التي لا تتغير بتغير المكان والزمان، يستلهمها العقل البشري وهذه القواعد هي عبارة عن العدل المطلق، فالقانون الطبيعي هو مجموعة القيم المبتغى منها تحقيق العدل، وتعتبر بذلك من الكمال وتعتبر حقوقا طبيعية: كالحق في الحياة، سلامة النفس وحرمتها، الحق في الحرية. هي حقوق طبيعية استلهمتها القوانين الوضعية من القانون الطبيعي".[3]

واستقلالية الفرد انطولوجيا عن والديه تؤسس لحق الحرية والارادة، فمادام مستقلا بوجوده الجسماني والنفساني، فهو مسؤول وحر عن اختيار قراراته الحرة، فهو بالطبيعة يوجد مالكا للحقوق، وبعده تعمل الحكومة او المؤسسة السياسية على بلورة وتنظيم هذا الحق، والفيلسوف الانجليزي جون لوك يشتغل على هذه الجزئية في كتابه : في الحكم المدني، حيث يعتقد يقول:"يولد كل امرئ وله حقان، اولا:حق حرية التصرف بشخصه الذي لا سلطة لاحد عليه قط، بل له وحده حق التصرُّف الحرّ به وثانيا: حق وراثة ابيه ، هو واخوته، قبل أي انسان آخر.."[4]فالحق الطبيعي عند لوك يؤسّس لجميع الحقوق المدنية، وهو مشترك عام وموحد بين البشر، ومنه يكون الحق كونيا وعالميا.

[1] اسبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر:حسن حنفي، دار التنوير للنشر، بيروت الطبعة الأولى، 2005ص:367

[2]مونتسكيو، روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر، دار لمعارف ، القاهرة، 1953 ص:14

[3]مولود ديدان، المدخل للعلوم القانونية ونظرية الحق، دار النجاح للكتاب، الجزائر، صّ:37

[4]جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959 ص:257

ويمنح الفيلسوف سبينوزا الحقوق صفة المطلقية من خلال وحدة الطبيعة وثباتها أما التغيرات الثقافية والزمانية، فالمطلقية التي في حيازة الطبيعة مرجعيتها من الطبيعة الطابعة التي تظهر في قدرة الله الواحد الأحد، حيث يقول :والواقع أننا إذا نظرنا إلى الطبيعة في ذاتها، نجد أنها تتمتع بحق مطلق على كل من يدخل تحت سيطرتها أي أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها، لأن قدرة الطبيعة هي قدرة الله نفسه الذي له الحق المطلق على كل شيء. ولكن لما كانت قدرة الطبيعة الشاملة كلها لا تعدو أن تكون مجموع قدرات لموجودات الطبيعية، فقد ترتب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل مايقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد ما يدخل في حدود قدرتها الخاصة[1].

اعتمد الفلاسفة في القول بكلية الحق وكونيته على مصادرة الطبيعة، رغم ان الايمان بهذا القول لزم عنه استتباعات اشكالية على مستوى مضمون المصادرة، وعلى مستوى اليات تطبيقها، فحق البقاء حسب توماس هوبز ينبع منه جميع الحقوق، وهو من سنخية الطبيعة ذاتها، ويذهب الى الاعتقاد في منظومة رباعية تحكم الحقوق الأساسية، والأصل الاول في الحق هو حق البقاء، إذ يقول:" وهو حق البقاء او المحافظة على الذات، وهو الأساس الذي ينبع منه كل حق آخر.."[2] وهو مشترك بين البشر جميعا، اما الحق الثاني فهو مرتبط بالأليات التي يفرضها الحق الأول في حماية نفسه، وهو على حد قوله:".. فمن حقه أيضا استخدام كافة الوسائل المناسبة لبلوغ هذه النتيجة(الحفاظ على البقاء) .. "[3]والحق الثالث الذي يسلم به هوبز يكمن في حق الفرد في تقرير شرعية ومشروعية الوسائل اللازمة لتحقيق الغرض، اما الرابع فهو حق الملكية...

وهذه الحقوق كما يقول امام عبد الفتاح امام:" هذه الحقوق الاربعة مستنبطة من العقل الطبيعي الذي يفترض وجودها عند كل الناس، ومن ثم فهي حقوق فطرية غير مكتسبة، حقوق مولودة مع كل انسان من واقعة ميلاده نفسها."[4]وما يهمنا من هذا العرض أن التأسيس الطبيعي لنظرية الحق يروم الى تأكيد القول بكونية الحق وعالميته.

وفي فذلكة المبحث الأول نستخلص من خلال المطلبين أن فكرة الحق من زاوية عالمية وكونية تقوم على ركنين رئيسين هما: اللاهوتية التي تعمل على التأسيس الكوني لفكرة الحق، والفلسفية التي حاولت التعامل مع الطبيعة البشرية من زاوية تجريدية بحتة، حاولت بوتقة وصهر المتعدد في البشر الى رتبة واحدة او صورة واحدة على اساس وحدة الهوية، والخصائص، فأنواعه الثقافية، وإثنياته من خلال وحدة الطبيعة لن تكون في روحها وجوهرها إلا واحدة، أما إذا كان محل النظر الثقافة، فتكون الحقوق، وكل منظور اليه متعدد.

وستكون القراءة الأخيرة منطلقا لفلاسفة القانون الى القول بنسبية فكرة الحق وهي الدراسة التي سيتعاطى معها الباحث القانوني في المبحث الثاني من الدراسة بالنقد والتمحيص.

1اسبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص:367

[2]امام عبد الفتاح امام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1985 ص:332

[3]المصدر نفسه، ص:335

[4]المصدر نفسه، ص:336

المبحث الثاني: نسبية الحق

يقصد بالحق في الدراسات القانونية وبشكل مختصر "السلطة أو الإمكانية أو الامتياز التي يمنحها القانون للشخص تمكينا له من تحقيق مصلحة مشروعة يعترف له بها ويحميها"، [1]كما يعرف على أنه ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون، فيكون لهذا الشخص أن يمارس سلطات معينة يكفلها له القانون، بغية تحقيق مصلحة جديرة بالرعاية.[2]

المطلب الأول: فكرة الحق بين إنكارها وتأييد وجودها

من الثابت تاريخيا، لدى فقه التاريخ السائد، أن القانون الروماني لم يكن يعرف فكرة الحق بالمفهوم الذي نعرفه الآن، وقد كانت كلمة "jus" لا تعني سلطة لفرد معين، أو مكنة أو ميزة لصاحبه، ولكنها كانت تعني الحصة التي تعود على الفرد في التنظيم الاجتماعي، وهذه الفكرة كانت تقابل تماما فلسفة القانون الطبيعي التقليدي ابتداء من أرسطو والقديس توماس أنكويني، فطبقا لهذه الفلسفة يوجد نظام طبيعي يسلتزم أن يوضع كل عنصر من عناصر الكون في موضعه الصحيح والعادل[3]، بمعنى أنه لا مكان لفكرة الحق، بل الأمر يتعلق بنظام طبيعي يعيش فيه الإنسان كعنصر من عناصر الكون.

وهذا النظام الطبيعي مبني على العدل الذي يعني إعطاء كل ذي حق حقه، أي أن الحق هو هذا الشيء أو تلك القيمة باعتبارها واقعة في نصيب الشخص بمقتضى العدل، أي أن الحق هو الشيء أو القيمة ولا يعني إطلاقا السلطة التي يمكن أن يتمتع بها الشخص عليهما[4]

لذلك ووفقا لهذه النظرية فإن ظهور فكرة الحق تعد تحولا سيئا حيث أنها تكشف عن الأنانية الفردية التي تهدف إلى الاستئثار، وبالتالي تشويه ما تم بناءه من أجل العدالة والصالح العام[5]،

وقد اعتبر أصحاب المذهب الفردي أن الحقوق الطبيعية التي يشترك فيها جميع الأفراد والتي هي ثابتة لهم منذ عهد الفطرة الأولى قبل قيام المجتمع لأنها ملازمة للطبيعة الإنسانية أساسا للقانون[6]،

غير أن الفقيه ديجي قد تعرض لهذه النظرة بالنقد مبينا أنه لا وجود لما يسمى بالحقوق الطبيعية، فهي حقوق غير متصورة، فالإنسان إذا نظرنا إليه باعتباره منعزلا وحيدا، فلن تكون له حقوق، فمثل هذا الإنسان غير موجود، بل لابد له من العيش في جماعة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الحق يقتضي وجود شخصين، صاحب الحق ومتلزم به، فإذا وجد هذان الشخصان

1الدكتور محمد سامر عاشور، مدخل إلى علم القانون، منشورات الجامعة الافتراضية السورية، دمشق، ط ب ر، 2018، ص 03.

2الدكتور مولود ديدان، مقرر وحدتي المدخل ونظرية الحق،دار بلقيس، الجزائر، ط ب ر، 2006، ص 51.

3الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المدخل إلى القانون – نظرية الحق–، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط01، 2010، ص 13.

4الدكتور رمضان أبو السعود، النظرية العامة للحق، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ط ب ر، 2005، ص 10.

5الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 14.

6الدكتور عمر السيد مؤمن، النظرية العامة للحق الدكتور عمر السيد مؤمن، دروس في المدخل لدراسة العلوم القانونية – القسم الثاني نظرية الحق–، الدار الجامعية، القاهرة، ط ب ر، 2018، ص 18.

وجد الحق، وبالتالي فنحن أمام جماعة وليس أمام شخص منعزل، معنى ذلك أن الحقوق الطبيعية غير موجودة، فهي أمر غير متصور[1]،

إن الفقيه ديجي وهو ينتقد أصحاب المذهب الفردي لم يكن ليعترف بوجود الحق فهو أحد الفقهاء المنكرين لوجوده، ويرى أن ما يمكن ملاحظته فقط في المجال القانوني هو القواعد القانونية[2]، حيث أن المجتمع لا يعرف سوى القاعدة القانونية، التي في حكمها وضبطها لسلوك الناس قد تضع أحد الأشخاص في مركز قانوني إيجابي وتضع غيره في مركز سلبي، وبعبارة أخرى فقد يجد الشخص نفسه ملزما بالقيام بعمل أو الامتناع عن عمل، الأمر الذي يؤدي من ناحية أخرى إلى استفادة آخر أو آخرين من هذا العمل أو هذا الامتناع، فيكون الشخص الأول في مركز قانوني سلبي إذ هو مكلف ويكون الثاني في مركز إيجابي أي مستفيد[3]،

فالحق عند الفقيه ديجي قدرة أو سلطة إرادية لصاحبه على فرد من الأفراد هو المتحمل بعبء الواجب المقابل لهذا الحق، أي أن الحق يفترض إخضاع إرادة إنسانية هي إرادة فرد من الأفراد لإرادة إنسانية أخرى هي إرادة صاحب الحق، وذلك يستتبع القول بوجود نوع من التدرج في المرتبة بين الإرادة الإنسانية تتمكن بمقتضاها الإرادات العليا من التسلط على الإرادات الدنيا وإخضاعها لأمرها[4].

فالفقيه ديجي في مذهبه هذا قد تأثر بأفكار علم الاجتماع التي ظهرت على يد دوركايم والتي تركز على المجتمع وتمنحه الأولوية عل الفرد، كما تأثر بأفكار أوغست كونت مؤسس علم الاجتماع الحديث الذي نادى بإنكار فكرة الحق[5]،

وفي حقيقة الأمر لا يمكن التسليم بهكذا تدرج في المنزلة بين الإرادات الإنسانية، حيث لا وجود له في واقع الحياة الاجتماعية، بل أن هذا الواقع ينقضه، إذ لا يشاهد في المجتمع إلا وجود إرادات فردية متساوية في جوهرها، مما يمتنع معه على القانون الوضعي إقامة تدرج بينهما والسمو ببعضها مقابل الانتقاص من البعض الآخر[6].

ولم يكن الفقيه ديجي الوحيد الذي أكد على إخضاع إرادة إنسانية هي إرادة فرد من الأفراد لإرادة إنسانية أخرى هي إرادة صاحب الحق، بل يسجل في هذا المقام أن الفقيه كلسن قد بدأ من زاوية نظر أخرى للموضوع ليصل في النهاية إلى فكرة قريبة من فكرة ديجي، فالقانون لديه هو نظام قائم في كل مكان وزمان معين تتدرج قواعده فيما بينها على شكل هرمي بحيث تستمد القاعدة الأدنى قوتها من القاعدة الأعلى، وعلى ذلك فإن كل ما ليس قاعدة ذات جبر وإلزام يكون ما وراء القانون[7].

1الدكتور رمضان أبو السعود،المرجع السابق، ص 08.
2الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 16.
3الدكتور رمضان أبو السعود،المرجع السابق، ص 09.
4الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص 05.
5الدكتور رمضان أبو السعود،المرجع السابق، ص 09.
6الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص 05.
7الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 17.

فالحق بالنسبة للفقيه كلسن ما هو إلا قاعدة قانونية منظور إليها من زاوية فردية، وبعبارة أخرى فإن الحق ما هو إلا تطبيق للقاعدة القانونية على فرد معين، فكل قاعدة تقرر التزاما معينا ولكنها لا تقرر حقا ذاتيا أو فرديا.[1]

وعليه، يبدو أن الفقيه كلسن لم يتجه بشكل مطلق في إنكار فكرة الحق مثل ما هب إليه الفقيه ديجي، وعلى الرغم من ذلك لم تسلم نظريته من النقد، ذلك أنها تبدو مغرقة في الشكلية والتجريد وتتجاهل حقائق الحياة الاجتماعية التي تكون جوهر القاعدة القانونية، كما أن انتقادات كلسن نفسه تقوم أيضا على أساس فض التعارض بين فكرة الحث والقانون.

وهذه الانتقادات تستند إلى تصوير معين للحق في ظل المذهب الفردي لا إلأى فكرة الحق ذاتها[2]، وما يؤكد ذلك أن الفقيه كلسن وفق ما تم ذكره لم ينكر فكرة الحق بشكل مطلق، إنما أنكر مفهوم الحق باعتباره مكنة أو ميزة لفرد معين.

وبالمقابل لما جاء به كل الفقهاء الذين أنكروا وجود الحق، يوجد توجه مخالف يؤسس لفكرة الحق، وينطلق بالأساس من انتقاده للأفكار سالفة الذكر، حيث يعتبر البعض أن التركيز على الإنسان الاجتماعي قد أدى إلى إهمال الفرد في حد ذاته، فهو حقيقة مادية واقعية، ويمتع بمجموعة من القدرات، فهو يحيا وله ملكاته الجسمية والفكرية، ولا يستغني عن الحاجات التي هي لازمة لحفظ حياته وتوسيع ملكاته، بما في ذلك استئثاره بالانتفاع ببعض الأموال، فهو يحيا ويتحرك ويفكر ويعمل ويطعم ويستهلك الأشياء اللازمة لحياته.

وهكذا فإن الإنسان منظورا إليه من الناحية الفردية – وساء كان منعزلا أو في مجتمع – يحوز مجموعة من الأموال والثروات والقيم، وهذه هي في الواقع العناصر المكونة لطبيعته الإنسانية، وبذلك يكون لهذا الإنسان حق على تلك الأموال مثلا، ومن الضروري أن يوجد أفراد آخرون يلتزمون باحترام هذه الحقوق على الأموال هذه، فوجود الحق يقتضي أن يوجد الإنسان في جماعة.[3]
جماعة.[3]

إضافة إلى ذلك يحتاج نشاط الإنسان إلى تنظيم ولا يكون ذلك إلا بالقاعدة القانونية أي بالقانون، وفي الواقع لا يمكن حصر النطاق الحقيقي للقانون في مجرد أنه نظام للحقوق، فالحقوق ليست إلا جانب خاص من إعمال القانون، فإلى جانب هذه الحقوق توجد المراكز التي لا يمكن تصنيفها ضمن الحقوق بالمعنى الضيق لأنها تتجاوز نطاق المزايا[4]

ومن بين المسائل التي تأكد على وجود الحق أنه توجد حقوق عامة يتمتع بها جميع الأفراد في المجتمع وهي ما تسمى بالحقوق العامة، على غرار حرية العقيدة وحرية العمل وحرية المسكن، ومن هنا لا يمكن إنكار وجود الحق على أساس أن هنالك قواعد تعطي لصاحبها علو الإرادة، إذ أن جميع الأفراد يتمتعون بنفس الحق[5]، مما يضعف النظرة التي تفيد بإنكار وجود الحق.

1الدكتور رمضان أبو السعود،المرجع السابق، ص 11.
2الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 17.
3الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص 07.
4الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 20.
5الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص 08.

وعليه، يظهر أنه من جهة لم تكن النظريات التي أنكر أصحابها مستندة على أسس سليمة وفق ما تم بيانه، ومن جهة ثانية لا يمكن من الناحيتين المنطقية والواقعية إنكار وجوده، بل إن من الفقه من يذهب إلى القول أن "وجود فكرة الحق قد أصبح اليوم من الحقائق المسلمة في فقه القانون، بل إن هذا الوجود يعبر عن حقيقة من الحقائق القانونية الجوهرية".[1]

ومن الناحية الواقعية إن لفظة الحق أصبحت شائعة في كلام الناس وفي كتب الفقه ونصوص التشريع، بحيث لا يمكن بعد ذلك القول بأنها فكرة لا تعني شيئا، وعندما يكون للشخص حق معين فإنه يكون في حالة تسمح له بالتمتع بحقه والاستعانة بالقانون لحمايته.[2]

لا يمكن تجاهل العوامل النفسية والاجتماعية المتصلة بالحقوق، فغريزة التملك، يضاف إليها النزعة إلى التميز والترقي كانت عوامل هامة في ترسيخ فكرة الحق، كذلك من ناحية تنظيم المجتمع، فإن الاعتراف للإنسان بحقوق يعتبر وسيلة فعالة لتنمية روح المبادرة والشعور بالمسؤولية لدى المواطنين، حيث يجدون في ذلك نوعا من الضمان، وهذا يجعل في نفس الوقت كل أصحاب الحقوق حراسا يقظين على احترام النظام الاجتماعي الذي يستفيدون منه.[3]

المطلب الثاني: نطاق نسبية الحق

أوجد الفقه القانوني العديد من التقسيمات للحقوق، غير أن الغالب أنها "تنقسم بصفة عامة إلى حقوق سياسية وحقوق غير سياسية أو مدنية، وتنقسم هذه الطائفة الأخيرة إلى حقوق عامة وحقوق خاصة، وتنقسم هذه الطائفة الأخيرة بدورها إلى طائفتين: حقوق الأسرة والحقوق المالية"[4].

وفي الحقيقة ليس المجال في هذا المقام للحديث عن كل هذه الحقوق وفق التقسيمات المختلفة، إنما المهم في الأمر أن يتم التدليل على مسألة نسبية الحق في المجال القانوني، فعلى سبيل الذكر يوجد من يدخل ما يسمى بالحقوق العامة تحت طائفة الحقوق غير السياسية أي الحقوق المدنية، و الحقوق العامة هي التي تتقرر للشخص بصفته إنسانا، ولذلك يطلق عليها بالحقوق اللصيقة بالشخصية أو الحقوق الشخصية، ويعتبر القانون هو المصدر المباشر لهذه الحقوق.

ومن أمثلة ذلك، حقوق الفرد في سلامة كيانه المادي أي جسده، فلا يجوز الاعتداء على حياة الإنسان أو على جسمه[5]، جسمه[5]، كما تشمل هذه الطائفة حق الشخص في حماية كيانه الأدبي والمعنوي كالشرف والاعتبار والخصوصية والفكر والعقيدة وغيرها.

ومن الثابت أن النظام القانوني يمنح للأشخاص مجموعة من الحريات العامة كحرية الاعتقاد وحرية التنقل وحرية التملك وغيرها، ومن الثابت أيضا أن القانون يسبغ حمايته على هذه الحريات من أي اعتداء يقع عليها.

1الدكتور حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، القاهرة، ط ب ر، 1969، ص 23.

2الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص 10.

3الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 21.

4الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص 56.

5الدكتور محمد نصر الدين منصور، المدخل للقانون – النظرية العامة في الحقوق –، ج01، مطبعة الرسالة، مصر، ط ب ر، 2000، ص 283.

غير أن هذه الحريات تختلف عن الحقوق في جوهرها، إذ أن الحق يرد على محل محدد أو قابل للتحديد، ويستتبع ذلك أن تكون غاية الحق محددة، أما الحرية فلا ترد على محل محدد بطبيعته أو قابل للتحديد، فهي عبارة عن أوضاع عامة، فحرية الانتقال تخول للشخص مكنة الانتقال بأي وسيلة وفي أي وقت كقاعدة عامة، أما حق الانتقال الناشئ عن عقد النقل فهو يخول للشخص مكنة الانتقال من مكان معين إلى مكان آخر معين أو قابل للتعيين.[1]

ويظهر من خلال ما تقدم أنه لا مجال لنسبية الحقوق وتغيرها من نظام قانوني إلى آخر فيما يخص هذا النوع من الحقوق أي الحقوق العامة، وهذا ما تم تأكيده بالقول أن: ''الحقوق العامة أو حقوق الشخصية حقوق مطلقة أي أنه يمكن الاحتجاج بها ضد الكافة لا في علاقة شخص معين بالذات، فحق الفرد فيها يقابله واجب سلبي عام باحترامه حق الفرد وعدم الاعتداء عليه"[2]

وفي المقابل، يوجد مجموعة من الحدود التي تحول دون مطلقية الحق في مجال القانون، من بين أهمها الانتماء في إطار المواطنية إلى دولة من الدول عن طريق الجنسية، فتتجه التشريعات المقارنة إلى تحديد التمتع بالجنسية وطرق اكتسابها، ومثال ذلك القانون الجزائري، فقد بينت المادة الأولى من الأمر رقم 70-86المؤرخ في 15-12-1970الذي يتضمن قانون الجنسية المعدل والمتمم، أن تحديد الشروط الضرورية للتمتع بالجنسية الجزائري يكون بموجب القانون، وعند الاقتضاء بواسطة المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي يصادق عليها ويتم نشرها.[3]

وبموجب قانون الجنسية، يعتبر جزائريا الولد المولود من أب جزائري أو أم جزائرية أخذا بفكرة الجنسية على أساس الدم أو العصب، إضافة إلى الحالات التي بيتها المادة 07من نفس النص القانوني وهي المولود بالجزائر من أب أو أبرين مجهولين، أخذا بفكرة الجنسية على أساس الموطن.

إن أهمية التمتع بالحق في الجنسية تظهر من خلال ما يترتب عنه من مجموعة مهمة من الحقوق التي لا يعترف بها إلا للأشخاص التي تتمتع بالجنسية، على غرار الحق في الانتخاب[4] الذي وعلى سبيل المثال لا يمارسه في حكم القانون الجزائري إلا الناخب المسجل في القائمة الانتخابية محل سكناه، والناخب عرفه القانون العضوي رقم 16-10المؤرخ في 25-08-2016المتضمن نظام الانتخابات المعدل والمتمم، ضمن نص المادة 03منه التي جاء فيها :"يعد ناخبا كل جزائري وجزائرية بلغ من العمر ثماني عشر (18) سنة كاملة يوم الاقتراع وكان متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية..."[5]وعلى غرار أيضا حقوق جوهرية وحيوية أخرى مثل الشغل والسكن والتعليم وغيرها.

1الدكتور رمضان أبو السعود،المرجع السابق، ص:31.

2الدكتور عمر السيد مؤمن، المرجع السابق، ص:65.

3أنظر المادة 01من الأمر رقم 70-86المؤرخ في 15-12-1970المتضمن قانون الجنسية المعدل والمتمم ، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 105الصادر بتاريخ 18-12-1970.

[4]يندرج الحق في الانتخاب ضمن طائفة الحقوق السياسية التي تعتبر حقوقا تمنح للشخص باعتباره عضوا في جماعة سياسية لتمكنه من الاشتراك في حكم هذه الجماعة.أنظر الدكتور نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص 21.

5أنظر المادة 03من القانون العضوي رقم 16-10المؤرخ في 25-08-2016المتضمن نظام الانتخابات المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 50الصادر بتاريخ 28-08-2016.

وهنا تستوقفنا مسألة غاية في الأهمية تتمثل في أن الحق في الانتخاب لم يتركه المشرع الجزائري على إطلاقه رابطا إياه بالتمتع بالجنسية الجزائرية، بل أضاف إلى ذلك تمتع الشخص بالحقوق المدنية والسياسية.

فبمفهوم المخالفة إذا ما تم حرمان الشخص من التمتع بهذه الحقوق، فلا يحق له أن ينتخب، بمعنى أنها تظهر النسبية وبشكل أكثر ضيقا، إذ لم يقتصر الأمر على النسبية التي تأخذ شكل المواطنية بتمتع الشخص بالجنسية الجزائرية، بل تعدتها إلى نسبية جديدة وضمن دائرة أكثر ضيقا وهي في مثالنا هذا تمتع الشخص بحقوقه المدنية أي عدم حرمانه منها، علما أن الحرمان منها يكون بموجب حكم قضائي، ذلك أنها عقوبة من العقوبات التكميلية في قانون العقوبات الجزائري والتي نصت عليها المادة 09منه والتي جاءت بصيغة "الحرمان من ممارسة الحقوق الوطنية والمدنية والعائلية"، حيث بينت المادة 09مكرر 01من ذات النص أن من بين ما يقصد بذلك هو الحرمان من حق الانتخاب أو الترشح أو حمل أي وسام .[1]

ومن بين الحدود التي تجعل للحق نسبية أيضا ما يتصل بعقيدة الشخص الدينية، ففي الجزائر مثلا فصل الدستور وبشكل مبكر في كون أن دين الدولة هو الإسلام، لذلك يبدو من الطبيعي أن لا يتدخل القانون لتنظيم ممارسة هذا الحق مادام أن ممارسته تتم من قبل مواطنين يدينون بالدين الإسلامي.

غير أن الحاجة تبدو ملحة لتدخل القانون عندما يتعلق الأمر بممارسة شعائر دينية من قبل غير المسلمين، الأمر الذي استدعى سن قانون خاص وهو الأمر رقم 06-02 المؤرخ في 28-02-2006 المحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، حيث تدخل المشرع الجزائري في مسألة تنظيم ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين دون أن تبقى على إطلاقها، فأوجب أن تنظم هذه الممارسة في صورتها الجماعية من طرف جمعيات ذات طابع ديني، يخضع إنشاؤها واعتمادها وعملها لأحكام هذا النص القانوني والتشريع ساري المفعول، كما أوجبت أن تتم الممارسة هذه في البنايات المخصصة لذلك دون غيرها وتكون عامة وظاهرة المعالم من الخارج[2].

فإذا كان المسلمون يمارسون شعائرهم الدينية بصفة جماعية أيضا وفي المسجد، فإن غير المسلمين أيضا يمارسونها في بنايات مخصصة لذلك، غير أن الوضع يختلف فيما يخص تنظيم الممارسة التي تكون وجوبا من قبل جمعيات دينية مرخصة بموجب القوانين والتنظيمات وهو أمر محمود ومستحسن.

وهنا تظهر نسبية الحق – حتى ولو كان هنا في حدود ضيقة- في ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين من حيث تدخل المشرع الجزائري، إذ ربطها بتدخل هيكل قانوني منظم في صورة شخصية معنوية وهي الجمعية ذات الطابع الديني، فبمفهوم المخالفة لا يمكن لغير المسلمين ممارسة شعائرهم الدينية في صورتها الجماعية دون أن تتولى جمعية ذات طابع ديني تنظيمه.

1أنظر المطة 02من المادة 09مكرر 01من الأمر رقم 66-156المؤرخ في 08-06-1966المتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 49الصادر بتاريخ 09-06-1966.

[2]أنظر المادتين 06 و07 من الأمر رقم 06-02 المؤرخ في 28-02-2006 المحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 12 الصادر بتاريخ 01-03-2006.

ولعل من بين أهم الحدود التي تحول دون فكرة مطلقية الحق في النطاق القانوني، ما يتصل بالحقوق المتصلة بالأسرة، ولقد أخضع المشرع الجزائري جميع العلاقات بين أفراد الأسرة إلى قانون الأسرة وهذا تضمنته المادة الأولى من القانون رقم 84-11 المؤرخ في 09-06-1984 المتضمن قانون الأسرة المعدل والمتمم، وقد تضمن هذا النص جميع الأحكام ذات الصلة بالأسرة من الزواج وانحلاله في الكتاب الأول منه، والنيابة الشرعية وهي أحكام الولاية والوصاية والتقديم والحجر وأحكام المفقود والغائب والكفالة التي جاءت في الكتاب الثاني منه، فضلا عن أحكام الميراث ضمن الكتاب الثالث وصولا إلى الأحكام التي جاءت في الكتاب الرابع من قانون الأسرة والمتصلة بالتبرعات من هبة ووصية ووقف.وهذه الأحكام تطبق على المواطنين الجزائريين الذين يتجنسون بالجنسية الجزائرية فضلا عن الأشخاص المقيمين بالجزائر مع مراعاة أحكام القانون المدني[1].

وإذا كان تطبيق أحكام قانون الأسرة على المواطنين الجزائريين لا يثير أي إشكال، فإن تطبيق أحكامه على المقيمين بالجزائر يحتاج إلى معالجة من قبل المشرع الجزائري، وهو ما تولى هذا الأخير تنظيمه من خلال أحكام القانون المدني التي من بينها على سبيل المثال ما نصت عليه المادة 11 منه إذ جاء فيها:" يسري على الشروط الموضوعية بصحة الزواج القانون الوطني لكل من الزوجين" ، وفي مثال آخر وهو ما جاء ضمن نص المادة 12 منه أنه:" يسري قانون الدولة التي ينتمي إليها الزوج وقت انعقاد الزواج على الآثار الشخصية والمالية التي يرتبها عقد الزواج"[2]. وبذلك يظهر أن مثل هذه الأحكام تمثل في جوهرها بعدا آخرا من أبعاد نسبية الحق.

خاتمة:

تتعلق فكرة الحق بالوجود، الذي يقوم على مبدأ الممكن المميز للسلوك الانساني، ذلك الفعل الذي يتلوّن بطبيعة صاحبه، والظرفية الدافعة للقيام بالفعل، وبالحق تستمر الحياة في التدفُّق، والحضور الانطولوجي فرديا وجماعيا، الحق الذي اشتق من الاسم المقدس(الحق سبحانه وتعالى) فكان الحق متعاليا على الافراد وعلى المؤسسات التي تسهر على حمايته، وتحقيق فاعليته، وعلى قاعدة التعالي الذي يكون الحقّاصبح الحق عند بعض النظريات متعاليا، وكونيا(عالمية الحق)، تلك الترانزدنتالية التي قعد لها الفلاسفة ورجال الدين عبر تاريخ البشر، حيث منح الحقّ من خلالها صورة هلامية مجردة جعلت منها مطلبا يستحيل الانسان بلوغ النموذج الذي يكون عليه، فكانت المعيارية والوجوبية عنوانا له في مقابل الواقع. ولكن بالعودة الى عالم الفعل والامكان يصبح عالم النظر عاجزا أمام قوة الحاجة البشرية التي تستعجل الحلول الواقعية، فيصبح الحق المجرد والكوني أمام صخرة الواقع محلّ مراجعة وتساؤل.

[1]أنظر المادة 221 من القانون رقم 84-11 المؤرخ في 09-06-1984 المتضمن قانون الأسرة المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 24 الصادر بتاريخ 12-06-1984.

[2]أنظر المادتين 11 و12 من الأمر رقم 75-58 المؤرخ في 26-09-1975 المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 78 الصادر بتاريخ 30-09-1975.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب المقدسة:

1. القرآن الكريم
2. العهد القديم: جمعية الكتاب المقدس، لبنان، الاصدار الثاني، الطبعة الرابعة، 1995
3. العهد الجديد: جمعية الكتاب المقدس، لبنان، الاصدار الرابع، الطبعة الثلاثون، 1993

المراجع:

1. الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الانسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997

2. الجيوسي، سلمى الخضراء، وآخرون، حقوق الانسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى بيروت 2002

3. الشنيبر، خالد بن محمد، حقوق الانسان في اليهودية والمسيحية والاسلام مقارنة بالقانون الدولي، الرياض، 1435 هـ

4. الكيالي، عبد الوهاب، وآخرون، موسوعة السياسة، ج:2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت

5. اسبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر:حسن حنفي، دار التنوير للنشر، بيروت ط1 2005

6. بن دوبه، شريف الدين، نهاية المواطنة، ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط:1 بيروت، 2016

7. بنعبد العالي، عبد السلام، محمد عبد السلام، حقوق الانسان، دار توبقال للنشر ط:3 2008

8. حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، القاهرة، ط ب ر، 1969.

9. مولود ديدان، مقرر وحدتي المدخل ونظرية الحق، دار بلقيس، الجزائر، ط ب ر، 2006.

10. محمد نصر الدين منصور، المدخل للقانون النظرية العامة في الحقوق،ج01، مطبعة الرسالة، مصر، ط ب ر، 2000.

11. محمد سامر عاشور، مدخل إلى علم القانون، منشورات الجامعة الافتراضية السورية، دمشق، ط ب ر، 2018.

12. مونتسكيو، شارل روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر، دار لمعارف ، القاهرة، 1953

13. نبيل إبراهيم سعد، المدخل إلى القانون – نظرية الحق–، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط01، 2010.

14. عمر السيد مؤمن، النظرية العامة للحق الدكتور عمر السيد مؤمن، دروس في المدخل لدراسة العلوم القانونية – القسم الثاني نظرية الحق–، الدار الجامعية، القاهرة، ط ب ر، 2018.

15. قنواتي، جورج شحاته ، المسيحية والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت

16. رمضان أبو السعود، النظرية العامة للحق، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ط ب ر، 2005.

17. غليون، برهان، واخرون، حقوق الانسان العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية:2004

18. كريل،هـ.ج. الفكر الصيني من كونفوشيوس الى ماوتسي تونغ، تعريب: عبد الحميد سليم، مراجعة : علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971

النصوص القانونية:

القوانين العضوية:

1. القانون العضوي رقم 16-10المؤرخ في 25-08-2016المتضمن نظام الانتخابات المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 50الصادر بتاريخ 28-08-2016.

القوانين العادية:

1. الأمر رقم 66-156المؤرخ في 08-06-1966المتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 49الصادر بتاريخ 09-06-1966.
2. الأمر رقم 70-86 المؤرخ في 15-12-1970 المتضمن قانون الجنسية المعدل والمتمم ، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 105الصادر بتاريخ 18-12-1970.
3. الأمر رقم 75-58 المؤرخ في 26-09-1975 المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 78 الصادر بتاريخ 30-09-1975.
4. القانون رقم 84-11 المؤرخ في 09-06-1984 المتضمن قانون الأسرة المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 24 الصادر بتاريخ 12-06-1984.
5. الأمر رقم 06-02 المؤرخ في 28-02-2006 المحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد رقم 12 الصادر بتاريخ 01-03-2006.