تباين مفهوم الحرية في المذاهب السياسية وإنعكاساته على تعريف حقوق الإنسان

أ.د. شهاب سليمان عبد اللّه

جامعة شقراء– المملكة العربية السعودية

(ISSN: 2537 - 0758)

تباين مفهوم الحرية في المذاهب السياسية وانعكاساته على تعريف حقوق الإنسان

أ.د. شهاب سليمان عبد الله

الملخص

أصبح الحق والحرية تعبيرين متصلين في حاضرنا بقطع النظر عما إذا كانت الدولة تعترف بجميع الحقوق والحريات العامة وتدرجها فى تشريعاتها الوضعية وتسبغ عليها حمايتها القانونية ، إن المقصود بالحق هو الحق الاستئثارى الذي يثبت لشخص محدد دون الاخرين، أما الحرية فهى ما تكون مباحة للجميع، وتظهر المشكلة عندما يحاول المشرع أن يضع الاسس العملية لممارسة الحقوق والحريات فهي متباينة ومختلفة باختلاف الفقه السياسي التي يستقى منها المشرع رؤيته أو فلسفته التشريعية (فكرة النظام العام). يحاول هذا البحث الإجابة على هذه المشكلة عبر البحث في مفهومي الحق والحرية في المذاهب السياسية والقانونية المختلفة. وقد توصل البحث إلى ضرورة ان يتبنى المشرع الوطني اتجاها فقهيا واحدا دون خلط مع المذاهب الفقهيه الأخرى حيث ان لكل نظرية نظرتها الشاملة المتكاملة لمفهومي الحق والحرية وبالتالي تفقد معناها المراد منها إن تداخلت مع اتجاه فقهي اخر. وهو ما وقعت فيه بعض النظم السياسية في العالم العربي والأسلامي وهو ما يناقشه هذا البحث.

Abstract:

Rights and freedoms have become two related expressions in our present day, regardless of whether the state recognizes all public rights and freedoms and includes them in its positive legislation and bestows on it legal protection. What is meant by the right is the exclusive right that is established for a specific person and not others, while freedom is what is permissible for everyone, and the problem emerges. When the legislator tries to lay the practical foundations for the exercise of rights and freedoms, they are differentiated and different according to the different political

jurisprudence from which the legislator derives his vision or legislative philosophy (the idea of public order).

This research attempts to answer this problem by exploring the concepts of right and freedom in different political and legal schools. The research concluded that the national legislator should adopt a single jurisprudential approach without mixing with other jurisprudential schools of thought, as each theory has its comprehensive and integrated view of the concepts of truth and freedom and thus becomes a mere error if it overlaps with another jurisprudential trend. This is what some political regimes in the Arab and Islamic world fell into, which is discussed in this paper.

مقدمة:

على الرغم من أن الحرية قيمة من القيم القليلة التي اجتمعت البشرية في أطوارها المختلفة على الإيمان بها، إلا أن المشكلة الكبرى تكمن في وصول المذاهب والنظم السياسية إلى معنى واحد متفق عليه لهذه الحرية.

فعلى نحو ما اختلفت الشعوب والأمم في عبادة الله واعتناق الدين المؤدّي إلى الخلود والجنّة، اختلفت المذاهب القانونية والنظم السياسية في تعريف الحرية.

وإذا كان من الضروري أن نبدأ دراسة مجدية للحرية، فلا بدّ من التعرض لتعريفها رغم ما يثيره هذا التعريف من المشكلات الدقيقة، شأنه في ذلك شأن التعريف بسائر القيم. حيث إن معنى الحرية نسبي يتفاوت بتفاوت النظم الفلسفات.

أسباب اختيار الموضوع

إنه في السودان ولما سقطت دكتاتورية البشير العسكرية في العام ٢٠١٩م والتى اذاقت البلاد والعباد العلقم نسفا للحقوق واعتداءً على الحريات– وفي ظنها أنها تقيم نظاماً اسلامياً– لثلاثة عقود خلت، بالثورة المدنية السلمية التى تحاول بناء دولة المواطنة والحقوق المبنية على المواطنة التي تكفل المساواة والعدالة بغض النظر عن كل عناصر التمييز السلبي المعلومة للكافة كان لزاما علينا ان نقدم رأينا العلمي في موضوع يتسم بالحساسية الشديدة في النظم الديمقراطية ناهيك عن النظم الديكتاتورية

(ISSN: 2537 - 0758)

في الوقت الذي تبذل فيه الجهود الدولية للاعتراف بقيمة الإنسان، وإدراج حقوقه وحرياته العامة والخاصة، في نطاق القيم العليا الأساسية التي يتطلع إليها المجتمع الدولي، نجد في عالمنا الثالث وفي قاراته يشهد واقعا مترديا من ناحية الاعتراف بتلك الحقوق، فضلا عن تنكر البعض لها تنكرا كليا، كما أن البعض الأخر منها ما مازال يضع العراقيل التي تعيق إعمال الحرية وتطبيقها في واقع الممارسة. فاقم الامر سوأ ان تباينت المذاهب السياسية التي تتبناها تلك النظم ما بين اسلامي وغربي راسمالي واشتراكي الامر الذي افرز تناقضا في التشريعات الاساسية والقوانين العادية لاختلاف المنطلقات الفكرية والسياسية التي تستند عليها تلك المذاهب

وبالتالي فإننا في حاجة إلى تشييد نظرية عامة حول موضوع البحث تنبع من قيمنا وعاداتنا وتقاليدنا المحلية مع عدم إهمال الثقافات الأخرى في هذا المجال للاستئناس بآرائها، نظرية تخف عنها قبضة العواطف والرغبات والمصالح الشخصية، لتحل محلها أسس وطيدة ومستقرة، تستمد شرعيتها مما يدين به ضمير الجماعة، وذلك للوقوف على مدي ما تتمتع به من عناصر المشروعية، وبيان أسبابها، ومن ثم رسم الحدود لتوضيح الضوابط التي إذا تجاوزت ممارسة الحرية حدا من حدودها، أو افتقدت عنصرا من عناصر ضوابطها، فقدت سند مشروعيتها.

مشكلة البحث

تتلخص مشكلة الدراسة في محاولة الباحث لاجراء مقارنة بين مفاهيم الحق والحرية في النظم السياسية المتباينة وتحديد الإطار الذي يضبط كل منهما، ورسم الحدود الفاصلة بينهما بوضوح، وهو امر وقعت فيه بعض النظم السياسية من خلال تبنى مذاهب سياسية متباينة في ذات لتضحى فكرة النظام العام للدولة في أشد حالات الغموض والارتباك، وبالتالي فلا بد من وضع اسس تحدد تلك الضوابط التشريعية والنظامية في الدولة دون تداخل او خلط، مع الوضع في الحسبان الاختلافات التاريخية والنظرية والفكرية والسياسية التي قامت عليها تلك المذاهب السياسية، كما هو واقع في بعض نظمنا السياسية في بعض دول العالم الثالث.

منهج البحث

تعتمد الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي والمقارن، وهو ما يتطلب الاستقراء العلمي للاحكام العامة الواردة فى المعايير الدولية ذات العلاقة، بهدف الموصول الى

الاحكام والقواعد الكلية التى هي محل الدراسة التأصيلية. اما الدراسة التحليلية فهي التى ستعتمد على دراسة المبادئ الكلية والاصولية لموضوع الدراسة وتطبيقها بطريقة القياس على الاحكام والقواعد الفرعية لموضوع البحث. كما سيعتمد البحث على المنهج التاريخي في استعراض التاريخ السياسي للانظمة السياسية.

خطة البحث

وسوف نحاول بيان معني الحرية في اللغة والاصطلاح الشرعي والوضعي، ويشمل ذلك مفهوم الحق والحرية في النظامين الديمقراطي الاشتراكي الماركسي، ثم يجرى الكتاب مقارنة بين هذه المفاهيم ليستخلص أي منها اكثر دقةً وشملاً ثم يبين الكاتب مصادر الحريات العامة وذلك في أربعة مباحث، يتناول المبحث الأول معني الحرية في اللغة، بينما يخصص المبحث الثاني لبيان مفهوم الحرية فالاصطلاحين الشرعي والوضعي، أما المبحث الثالث فيقارن فيه الكاتب المفهومين الشرعي والوضعي للحرية العامة بينما يخصص المبحث الأخير لا يستعرض مصادر الحريات العامة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وذلك على التفصيل التالي:

- **المبحث الأول:** الحرية في اللغة.
- **المبحث الثاني:** الحرية في الاصطلاح.
- **المبحث الثالث:** مقارنة المفهوم الشرعي للحرية مع المفهوم الوضعي.

المبحث الأول
تعريف الحرية في اللغة

الثابت أن للحرية معاني عديدة: حيث جاء في معاجم اللغة العربية الآتي:

الحرار (بالفتح) مصدر من حرّ يحر إذا صار حراً. والاسم (الحرية) والحر (بالضم) نقيض العبد. والجمع أحرار وحرار. والحرة نقيض الأمة والجمع حراء. حرره اعتقه والمحررون الموالي. والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم ويقال: هو من حرية قومه، أي من خصالهم(١).

والحر كل شيء فاخر من شعر وغيره. وحر كل ارض وسطحها وخيرها. والحر الفعل الحسن.

(ISSN: 2537 - 0758)

والحرة الكريمة من النساء. والحرة الكريمة، يقال: ناقة حرة، وسحابة حرة، وتحرير الكتابة إقامة حروفها وإصلاح السقوط وتحرير الحساب إثباته مستوياً لا إبهام فيه ولا سقط محو[٢].

وقد ذكر صاحب كتاب مختار الصحاح[٣] الحر ضد العبد وحر الوجه من الوجنة، وساق حر ذكر القماري وأحرار البقول (بالفتح) ما يؤكل غير مطبوخ، والحر الكريمة يقال: طين حر لا رمل فيه ورمل حرة لاطين فيها، والجمع حرائر (والحريرة) واحد الحرير (بكسر الراء) من الثياب، وهي أيضا دقيق يطبخ بلبن، والحرور (بالفتح) الريح الحارة وهي الليل كالسموم بالنهار وحر العبد يحر (حراراً) بالفتح أي اعتق وحرّ يحر الرجل يحر (حرية) بالضم من حرية الأصل، وحر الرجل يحر (حره) بالفتح عطش. وهذه الثلاثة بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع. وأما حر النهار ففيه ثلاث لغات: تقول: حررت يا يوم (بالفتح) وتحرّ (بالضم) وحررت بالفتح تحرّ بالكسر حراً. الحرارة مصدراً كالحرّ، وأحر النهار لغة فيه وقيل رجل حر (بينّ الحرور) بفتح الحاء وضمّها. وتحرير الرقبة عتقها، وتحرير الوالد أن تفرده لطاعة الله وخدمة المسجد[٤].

وفي القرآن الكريم لم يرد لفظ الحرية. وإنما وردت عبارات وكلمات تدور حولها منها:

الحر. وذلك في قوله تعالى [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ...] {البقرة: ١٧٨}.

١) **فتحرير رقبة:** وفي قوله تعالى [وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا] {النساء: ٩٢}.

وكذلك في قوله تعالى [وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ] {المجادلة: ٣}.

وأيضا في قوله عز وجل [لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] {المائدة: ٨٩}.

٢) **محررا:** في قوله تعالى [إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ] {آل عمران: ٣٥}.

وفي السنة النبوية فقد حرص النبي صلى الله عليه وسلم على تطبيق مبدأ الحرية، ولكنه أشار إليها من جانبها المقابل، ولقد وردت أحاديث عديده عن العبودية وكيفية معاملة الرقيق من هذه الأحاديث: حيث يقول عليه الصلاة والسلام "في سريته مارية[٥] حينما جاء منها بإبراهيم[٦] أعتقها ولدها"[٧].

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث أبى هريرة[٨] حيث قال: "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال "من أعتق رقبة مسلمة اعتق الله بكل عضو منه عضواً من النار[٩] ومنها قوله وهو يضرب المثل في جلال العم وعظم الأجر يقول: "عن حكيم بن حزام[١٠] قال "قلت يا رسول الله أرايت أموراً أتحدث بها في الجاهلية من صدقة وعتاق وصلة رحم هل لي فيها من أجر قال أسلمت على ما سلف لك من خير"[١١]. وغيرها من الأحاديث الشريفة الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن الإسلام قد عرف الحرية ذلك أن ما قبلها "الرق" كان موجوداً في الجاهلية بل كان ضارباً بجذوره في المجتمع الجاهلي ولذلك وضع الإسلام الحلول لهذه المشكلة والضوابط المنظمة للأمر. وعرفت الحرية معرفة جلية وواضحة من قبل أن يستفيق الغرب. والمعني المناسب لموضوع الكتاب هو؛ الحرية نقيض العبودية، أي أن يكون للإنسان كامل السلطة على أفعاله وتصرفاته، ويكون بالتالي مسؤولا عن نتائجها.

المبحث الثاني

مفهوم الحرية في الاصطلاح الشرعي

لم أقف من أقوال العماء المسلمين الأوائل ما يمكن تسميته تعريفاً بالمعنى الاصطلاحي لكلمة تعريف. فلعل مرد ذلك أن معنى الحرية كان واضحاً في أذهانهم ولم يختلط كما اختلط على البعض اليوم.

ولكن هذا لا يعنى باي حال من الأحوال انهم قد أهملوا هذه الناحية تماما. فإن أقوالهم وأفعالهم لم تغفل الإشارة إلى معنى الحرية، **وإن** كان ذلك يأتي أحيانا عرضاً في ثنايا الكلام عن الحقوق المالية وأمور السياسة الشرعية.

ولكن هذه الأقوال مع الأفعال ذات قيمة كبيرة، ويمكن بعد عرضها استخراج منها فكرة ما يمكن اعتبارها في نظرتهم إلى حقيقة الحرية. والملاحظ أن أغلب المؤلفات

(ISSN: 2537 - 0758)

الحديثة[١٢] طرقت هذا الموضوع، وحاولت إسناد الحقوق والحريات من الناحية الشرعية، وجدت سندها في إدخالها في دائرة المباح وتقليداً لما وضعه بعض الفقهاء الأوائل من وضعهم للحقوق المالية التي نشأت عنها المنازعات الحقوقية بين الأفراد، وهذه الدائرة، أرى أن هذا الوضع صحيحا شرعا بهذا الإطلاق. فقد اصطلح علماء الأصول على تعريف الحكم الشرعي "بانه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخيراً أو وضعا"[١٣].

واصطلح الفقهاء على تعريف الحكم الشرعي بأنه "الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل قبل الوجوب، والحرمة والإباحة" فقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ] {المائدة: ١}، يعنى وجوب الوفاء بالعهود فالنص نفسه هو نفس الحكم في اصطلاح الأصوليين، ووجوب الإيفاء هو الحكم في اصطلاح الفقهاء[١٤] ولا يتوهم من تعريف الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، بان الحكم الشرعي خاص وقاصر على النصوص لأنها هي من خطاب الشارع، وبالتالي فإنه لا يشمل الأدلة الشرعية الأخرى من إجماع أو قياس أو غيرها لأن سائر الأدلة الشرعية غير النصوص تعود عند التحقيق إلى النصوص[١٥].

إذا هي في الحقيقة خطاب من الشارع ولكنه غير مباشر وقد اصطلح علماء الأصول على تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على وجهة الطلب أو التخيير "بالحكم التكليفي" وعلى تسميته الحكم المتعلق بفعل المكلف على وجهة الوضع بالحكم الوضعي، فالحكم التكليفي "هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفة عن فعل أو تخييره بين الفعل والكف عنه"[١٦].

أما الحكم الوضعي: "فهو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء أو شرطاً له أو مانعاً منه"، مثل اقتضاء وضع السرقة في وجوب قطع يد السارق، واقتضاء وضع إرادة إقامة الصلاة سببا في وجوب الوضوء[١٧]. بعد هذا العرض الموجز فإن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام: الوجوب، الندب، التحريم، الكراهة، الإباحة.

١/ **فالواجب شراعاً:** "هو ما طلب الشارع فعله من المكلف طلبًا حتميا بأنه اقترن طلبه بما يدل على حتمية فعله"، وتدل على ذلك صيغة الطلب، **أو** تدل على ذلك ترتيب عقوبة على تركه أو أية قرينة شرعية أخرى[١٨] فالواجب على نوعيين[١٩]:

واجب عين، وهو ما طلبه الشارع من كل فرد من أفراد المكلفين لا من فرد منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدى الواجب وسقط الإثم عن الباقين، فالواجب الكفائي مطلوب من مجموع أفراد الأمة.

٢/ أما **المندوب:** "فهو ما طلب الشارع فعله طلباً غير حتم بان كانت صيغة طلبه نفسها لا تدل على حتميه أو اقترنت بقرائن تدل على عدم التحقيق" مثل قوله تعالى [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] {البقرة: ٢٨٢}، فالأمر بكتابه الدين للندب لا للوجوب بدليل القرينة التي في الآية نفسها وهى: [إِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ] {البقرة: ٢٨٣} بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته"(٢٠).

٣/ أما **المحرم:** " فهو ما طلب الشارع الكف عن فعله كليا حتما، بان تكون صيغة طلب الكف نفسها داله على أنه حتم"، كقوله تعالى [قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] {الأنعام: ١٥١}.

والمحرم قسمان: محرم لذاته أصالة، مثل فعل الزنا والسرقة. فهي أفعال محرمه ابتداءً، والقسم الثاني محرم لعارض، أي اقترن بالفعل عارض جعله محرما، مثل البيع

(ISSN: 2537 - 0758)

الذي في غش، فالبيع لا مفسده ولا مضره فيه، ولكنه عرض له عارض وهو الغش فجعله محرما.

٤/ أما **المكروه:** "فهو ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلب غير حتم بان تكون الصيغة نفسها داله على ذلك"، كما إذا ورد بان الله عز وجل كره لكم كذا، **أو** كان منهيا عنه واقترن النهى بما يدل على أن هذا النهى للكراهة لا للتحريم[٢١] مثل: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ] {المائدة: ١٠١}.

٥/ أما الخامس فهو **المباح:** "فالمباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل. ولا مطلوب الاجتناب"، أما كونه ليس مطلوب لاجتناب، فالأمور منها: أن المباح عند الشارع هو المخير بين الفعل والترك بدون مدح أو ذم لا على الفعل ولا على الترك، وعليه فإذا تحقق الاستواء شرعا، علما بان التخيير لا يتصوران يكون التارك له مطيعا لعدم تعلق الطلب بالترك فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب وحيث لا يوجد طاعه ففعل المباح دون تركه، ولا العكس، أي تركه دون فعله، بل قصده جعل الخير للمكلف فما كان من المكلف من فعل أو ترك فذلك قصد الشارع إليه"[٢٢] ويستطرد في توضيح المباح فيقول صاحب الموافقات: "أن المباح إنما يوصف بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط، **فإن** خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر، والدليل على ذلك أن المباح هو ما خيرٌ فيه بين الفعل والترك بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام، فهو إذا من هذه الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل أو الترك، ولا حاجي ولا تكميلي من حيث هو جزئي، فالأمر والنهى راجعان إلى فقط ما هو ضروري، **أو** حاجي أو تكميلي، وكل واحد منها قد فهم من أن الشارع قصده اليد، **فإذا** خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ أو قضاء وطر"[٢٣].

وقد ذهب رأى حديث وهو جملة آراء كثيرة متشابهة للقول[٢٤] بأنه يدخل في مفهوم المباح الحريات العامة جميعها فضلاً عن سلطات الحق، وذلك أن الإباحة أو الحرية العامة مكنه أولاها الشارع للأفراد، لجلب النفع ودرء الضرر، فالفعل الناشئ عنها مأذون فيه شرعاً في الأصل. والمباح كما هو معلوم يستوي فيه الفعل والترك في أصل تشريعه، فالمكلف مخير فيه فإن شاء أقدم وإن شاء أحجم على ضوء تقديره الشخصي لمصلحته الخاصة، هذا هو معنى الإباحة والحرية العامة، فتقدير المصلحة إذا سواء في الإقدام أو

في الإحجام في المباح فمتروك في الأصل للتقدير الشخصي للمكلف ليرجع أحد اطرفيه حسبما يرى هو، أو في ضوء مصلحته الذاتية التي هو أدرى بها. وواضح أن أصحاب هذا الراي خلطوا بين أصل تقرير الحقوق والحريات والنص عليها، وبين استعمالها، كما أنه شمل كافة الحريات بصورة عامة في هذه القاعدة الأمر الذي يتنافى مع طبيعة كل حرية على حده لتفاوت الأهمية التي قررتها الشريعة لكل منها على ضوء المقصود منها ودلالتها وقوة الدليل الذي يسندها.

كما يبدو أنه صنف هذه الحقوق والحريات بوضوح باعتبارها ذات طابع شخصي بحت، وهذا غير صحيح على إطلاقه، **لأن** معظم هذه الحريات لها طابع اجتماعي بجانب الطابع الشخصي ومتعلقة بالنظام العام أو بالمصلحة العامة بشكل مباشر، وفي الاصطلاح لها طابع مزدوج يتعلق بحق السيد وبحق العبد في آن واحد.

وأخلص من العرض المتقدم لأقسام الحكم التكليفي إلى القول بان معظم ما ورد في المؤلفات الحديثة إلى بحثت موضوع الحقوق والحريات من إدخال لهذه الحريات في دائرة المباح نقلا عن بعض كتب الفقهاء الأوائل الذين لم يطرقوا هذه الحريات بمعناها الدستوري وإنما باعتبارها حقوقاً ماليه وهوما لا يستقيم لا بطبيعة هذه الحقوق والحريات ولا ما مع المفاهيم الشرعية، لأسباب منها:

السبب الأول: إن اعتبار هذه الحريات ببساطه داخله ضمن دائرة المباح، يعنى بالنتيجة أنه لا توجد قاعدة شرعية يمكن الارتكاز عليها لإيجاد ضمانات حقيقيه للمطالبين بتقرير وجود هذه الحريات إذا لم يتم تقريرها للمواطنين بادئ بدء اعتماداً على مفهوم المباح من حيث تساوى الفعل والترك، فالمباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب، **إلا إذا** كان المقصود من إدخالها في دائرة المباح هو استعمال هذه الحريات، أي ترك الخيار الكامل للفرد في استعمالها أو عدم استعمالها، وهذا أيضا ليس صحيحاً على إطلاقه أما إذا كان المقصود هو أن نفس هذه الحقوق والحريات مباحه للشخص نفسه من ناحية الأصل، فالموضوع يختلف شرعاً، **لأن** بعض هذه الحريات تتصل اتصالاً وثيقاً بالمصلحة العامة وهي فرديه وجماعيه في نفس الوقت، مثل حرية الراي والتعبير، فهذه حرية لا يمكن أن تقوم بيعه أو انتخاب بدونها، كما لا يمكن أن تكون هنالك شورى حقيقيه منتجه إذا لم تكن حرية التعبير والراي في مكانها الصحيح، **فإذا** استوى الفعل مع الترك لدى الشخص نفسه صاحب

(ISSN: 2537 - 0758)

هذه الحرية، لأدى ذلك إلى نتائج ضاره ترفضها القواعد العامة في الشريعة الإسلامية، لكل ذلك وبغض النظر عن موضوع استعمال هذا الحق من عدمه، فالأصل أن تكون هذه الحرية مقررة وموجوده بشكل إيجابي وليس غير مطلوب الفعل ولا مطلوبة الاجتناب كما هو مفهوم المباح.

السبب الثاني: إن من الحقوق والحريات إذا ما دخلت في دائرة المباح فسوف تكون النتيجة متناقضة مع نصوص وقواعد شرعية أساسيه، سواء بالنسبة لأصل الحق أو استعمال هذا الحق مثل الحق في الحياة، فالفرد والسلطة لم يقررا هذا الحق، بل قرره الله تعالى بخلقه للناس فلا يملك الفرد شرعا تقرير وجود أو عدم وجود هذه الحياة لنفسه من عدم استعمالها– وما زلت أتحدث عن الفرد صاحب الحق في دائرة المباح حيث يتساوى الفعل مع الترك– فالفعل المطلوب هنا شرعًا هو استمرار الحياة ولا يمكن مساواته بقيام الفرد بأنهاء حياته بنفسه لأن هذا الفعل يدخل في دائرة الحرام.

السبب الثالث: إن مفهوم القيام بالفعل أو الترك، ووضعها على قدم المساواة بالنسبة إلى الشارع في معنى المباح يؤثر بأطلاقه وتعميمه على ما هو عليه الوضع تأثيرًا جوهريًا على بعض الحقوق والحريات الأساسية، ويؤثر نفس هذا التأثير على مقاصد الشريعة الرئيسية فمن مقاصده هذه الشريعة الكلية، حفظ نظام الأمة واستدامه صلاح هذا النظام بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان ويشمل صلاح عقله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه(٢٥).

وانه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمر الجماعة اسمي وأعظم، وهل قصد إصلاح البعض إلا أحوال إصلاح الكل، لذلك فإن مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قويـه مرهوبه الجانب، مطمئنه البال.

السبب الرابع: إغفال الربط بين معانى الأحكام الشرعية، وبين القواعد الأصولية، فالمباح من أقسام الحكم التكليفي الشرعي كما سلف القول ولكن ينبغي عدم إهدار الجوانب المرتبطة عند البحث في الشريعة الإسلامية وإلا كانت النتائج المستخلصة خاطئة.

فمن القواعد الأصولية الشرعية التي ينبغي اعتمادها في هذا المجال تقسيم الحقوق إلى حق الله وحق الفرد واجتماع حق الله مع حق الفرد معا فأفعال المكلفين التي تلقت بها الأحكام الشرعية إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة، فحكمها خالص لله، وليس

للمكلف فيه خيار وتنفيذه لولى الأمر، وإن كان المقصود بها مصلحة خاصة فحكمها خالص للمكلف وله في تنفيذه الخيار. وإن كان المقصود بها مصلحة المجتمع والمكلف معا، ومصلحة المجتمع اظهر، فحق الله فيها غالب وحكمها كحكم ما هو خالص للمكلف، أي المقصود من هذه القواعد أن المصلحة التي يقصد بتشريع الحكم تحقيقها قد تكون مصلحة عامة للمجتمع وقد تكون مصلحة خاصة للفرد، وقد تكون مصلحة لهما معا[٢٦].

فالمراد بما هو حق الله للمجتمع، وشرع حكمه للمصلحة العامة لمصلحة الفرد الخاصة. ولأنه يقصد به نفع فرد معين، نسب هذه الحق لله تعالى.

أما المراد بما هو حق المكلف أي ما هو حق الفرد، وشرع حكمه لمصلحة خاصة ومن حقوق ما اجتمع فيه حق الله وحق الفرد.

هذا التقسيم درج عليه الفقهاء الأوائل واغلبيه الكتاب في هذا العصر نقلاً عنهم مع أن هنالك من يرى أن هذا التقسيم لا بد من حمله على محمل التجوز والتغليب فقط، **إذ** إن الأحكام كلها من حيث ضرورة استسلام العباد لها وارتباطها بالجزاء الأوفى، قائمه فقط على أساس حق الله تعالى في أن يلزم الناس موقف العبودية لله بوصفه مالكهم وخالقهم، غير أن جميع هذه الأحكام تحمل في الوقت نفسه إلى الناس مصالحهم التي جعلها الله لهم بمحض فضله حقوقاً،

إذا فكل حكم من أحكام الشريعة قائم على أساس حق الله، وكل حكم منها في الوقت نفسه حقاً للعباد، على تفاوت في مدى ظهور هذه الحقوق ولا اختلاف في تعلقها بالدنيا أو الآخرة[٢٧]. وعلى أي الأحوال، وسواء اتخذنا هذا التقسيم واعتمدنا ذاك الراي، فإنه يمكن استخلاص نفس النتيجة من كل واحده منهما على حده، وهي أن هنالك تفاوتاً واضحا في قوة هذه الحقوق أدت إلى هذه التقسيمات، كما أن هذا التفاوت ملحوظ بشكل بارز أدى أصحاب الراي الثاني الذين يقولون بان أساس هذا التقسيم هو في حقيقته استعمالاً للحكم الشرعي بكافة وجوهه المشروعة، فالوجوه المشروعة متعددة والتعدد فيه يعنى المساواة وفيه أيضا معنى التفاوت. وعلى هذا فإن الحرية في الفقه الإسلامي لها معنى إيجابي باعتبار أنه تكليف قبل كل شيء، هذا التكليف بغايه العبادة ويقرر البعض[٢٨]– بحق– أن كلمة الخالق تقضى بان يكون الإنسان حراً لأن تعطل حريته يتناقض مع صفه العبادة التي خلقنا الله من أجلها وتتنافي مع معنى التكاليف التي امرنا الله بها لذلك وضع الإنسان موضع الاختبار والتمحيص.

(ISSN: 2537 - 0758)

وهكذا يكون الإسلام قد كفل مبدأ الحرية كأصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياه فما من مجال تدعو الحاجه إلى الحرية فيه إلا ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه فالحدود على حريته تتمثل في ما جاء في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمعنى أن الإسلام قد اطلق العنان لإرادة الفرد واطلق قدراته لينطلق في الدنيا وحرره من كل قيد عدا قيـد الخضوع المطلق لله وحده بالطاعة اللامحدودة فيما أمر وفيما نهى عنه عبادة له لقوله تعالى [وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] {الذاريات:٥٦} وهو غرض الله عز وجل من خلق الإنسان، أي أن الإسلام قد وضع الاطار العام للحرية دون الدخول في التفاصيل الدقيقة.

وعلى هذا فإن فهم الإسلام للحرية ينبغي النظر إليه على أساس أنها عبادة كسائر العبادات يثاب فاعلها ويذم ويخسر تاركها وعلى هذا يمكن تعريف الحرية من وجهة نظر الإسلام بانها "إرادة الإنسان وقدرته على أن لا يكون عبدا لغير الله"[٢٩] ومن هذا التعريف ينشأ رباط بين الإنسان وربه ليس في الأمور التعبدية فقط وإنما حتى في الأمور الحياتية اليومية وفي أدق تفاصيلها.

وعلى هذا فإن الشريعة الإسلامية تعكس تفكيرا شمولياً بالنسبة للإنسان حتى ولو لم يكن مسلماً. كما يلاحظ على هذا التعريف أنه يحل التناقض التاريخي بين السلطة والحرية.. فعندما يقرر القرآن الكريم سلطة الدولة في إصدار الأوامر وجوب الطاعة لها في سبيل إرساء الأمن والنظام. فإن الإسلام يقرر سلطة الإنسان في حق الأمر والنهى في شكل مقدرة على الاختيار في التوجه والعمل ويستوجب اكتساب الاحترام والالتزام بتلك الحقوق والمقدرات من جانب المجتمـع والدولة.

إذ جعل الإسلام الأمر قسطين. القسط الأول والأساس(للدولة) والقسط المقابل (الإنسان) أما سلطة الدولة فقد وردت في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا] {النساء: ٥٩}.

أما سلطة الإنسان فقد وردت في قوله تعالى [وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] {آل عمران: ١٠٤}.

إن تواجد هاتين القاعدتين في نفس الوقت وبالمستوى المناسب هو الذي يوجد التوازن بين معضلتي السلطة والحرية ويكفل التعايش السلمي بينهما.

وينبغي في هذا المقام أن نتعرض لقضية حول الفقه الوضعي الغربي والمستشرقون إثارتها ألا وهي قضية الرق في الإسلام.

قضية الرق في الإسلام:

زعم البعض من الباحثين الغربيين والمستشرقين أن الدين الإسلامي أباح الرق بدعوى أن القرآن قد سلم بهذا النظام، وأنه لا يزال موجوداً إلى يومنا هذا على صور مختلفة في بعض أجزاء العالم الإسلامي، وتعد إباحة هذا الرق من الأمور الجوهرية التي تخالف مبدأ الحرية.

لن يصعب الرد على هؤلاء فإن الرق كان من العادات القديمة المتأصلة في المجتمعات القديمة(٣٠).

أولاً: اقر الإسلام الرق بصورة تؤدي إلى القضاء عليه:

لذلك كان من رحمة الله تعالى بعباده أن سلك بهم ما يصلح أحوالهم بالطريقة التي تناسب حالتهم حتى يمكن أن يسيروا في الطريق المستقيم رويداً رويداً ولا يكون فيه إثقال عليهم، لذلك سلك الله بعباده التدرج في إنزال الحكم الواحد بعينه رحمة بالعباد وحتى يمكن أن يتقبلوا حكم الله من غير أن يفاجئهم بأحكام ليست في طاقتهم(٣١).

فالتعامل في الرقيق كان شائعاً في الجاهلية إلى أقصى مدى. وكان عادة تأصلت في نفوس العرب الجاهليين بدرجة كبيرة. فشاءت حكمته جل وعلا أن يسير شيئاً فشيئاً حتى يستأصل من نفوسهم هذا الشر الوبيل. هذا مع ملاحظة عدم وجود نصوص ولا أدلة شرعية تبيح هذا الرق وتجعله عملاً مشروعاً أو عملاً يثاب عليه الناس يوم القيامة. ولكن وردت العديد من الآيات وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلمما يشجع على عتق هؤلاء الأرقاء في تشريع الكفارات وغيرها. وفي هذا دلالة واضحة أن الدين الإسلامي يحرض المؤمنين على التخلص من هذه العادة(٣٢). والرق كما كان ضرورة اقتصادية وسياسية عند الشعوب القديمة، كان في أول عهد الدين الإسلامي ذا فائدة حربية. وبعبارة أخرى فقد كان أعداء الإسلام يسترقون المسلمين الأسرى، هذا الوضع دفع بالمسلمين إلى أن يسترق المؤمنين أعدائهم من باب المبدأ المعاملة بالمثل عملاً بقوله تعالى [الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ] {البقرة:١٩٤}، وفي نفس الوقت وسع الدين الإسلامي من موارد تسريح هؤلاء الرقيق مع كثرة موارده وغزارتها

(ISSN: 2537 - 0758)

كانت روافد الرق في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام ثمانية وهي انتماء الفرد إلى شعب معين أو وظيفة معينة، كما كانت الحروب بأنواعها تشكل مصدراً للرق وكذلك أعمال القرصنة والخطف والسلب حيث كان ضحاياها يعاملون كرقيق ومنها أيضا ارتكاب بعض الجرائم الخطيرة كالقتل والسرقة وأيضا إذا عجز المدين عن دينه في موعد استحقاقه كذلك كان للأب سلطة في أن يبيع أولاده ذكوراً كانوا أم إناثا، بل إن الشخص له حق التنازل عن حريته مقابل مبلغ معين يفرج به أزمته وكذلك تناسل الرقيق حيث يعد أبناء الرقيق بالميلاد(٣٣).

ووضع الإسلام ما يكفل القضاء على الرقيق بالتدرج واتخذ لبلوغ ذلك الهدف وسيلتين:

(١) العمل على التضييق من دائرة الروافد والمصادر.

أ/ **بالنسبة لرق الحرب،** فلا رق في حرب بين فريقين مسلمين، أما الحروب التي تدور بين المسلمين فلا بد من توفير شروط معينه لاعتبار الأسرى أرقاء، اهم هذه الشروط أن تكون هذه الحرب شرعية وهي لم تكن كذلك إلا في بدية ظهور الدين الإسلامي الأمر الذي يؤكد أن رق الحرب لم يكن مباحاً إلا لوقت قصير جداً مقارنه بوضع بقية الشعوب.

ب/ **بالنسبة للقرصنة والخطف،** فقد نفر منها الدين الإسلامي وحرمها وكذلك لم يعتبر الدين الإسلامي ارتكاب جريمة ما سببا للرق. وحدد سلطه الوالد على ولده بحيث لا تشمل كسلعه حيث كرم الله الإنسان ورفعه وكذلك نهى الإسلام عن بيع النفس.

ج/ **بالنسبة لرق الوراثة، فإن** الإسلام قد قيده بان الأمة (الجارية) التي تلد من سيدها ومالكها، يصبح ولدها حراً إذا اعترف به السيد. مادام غالبية أبناء الجواري جاءوا من أسيادهن فلا بد وإن تؤدي هذا الأمر إلى نضوب هذا المصدر بعد أمد غير طويل(٣٤).

(٢) تحرير الرق:

اتخذ الإسلام لبلوغ هذه الغاية عدة وسائل منها:

أ/ جعل عتق الرقبة كفارة للحنث على اليمين حيث يقول تعالى: [لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] {المائدة:٨٩}.

ب/ جعله كذلك كفارة قتل الخطأ، جاء ذلك في قوله تعالى: [وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا] {النساء:٩٢}.

وجعله كفاره في الظهار، حيث يقول جل وعلا: [وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ] {المجادلة:٣}.

كذلك في كفارة الإفطار المتعمد في نهار رمضان فقد قال أبو هريره رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلمواخبره أن قد هلك، لأنه واقع في نهار رمضان، فقال له النبي صلى الله عليه وسلمهل تجد رقبة تعتقها"[٣٥].

٦/ كذلك الحال بالنسبة لكفارة ضرب العبد أو لطمه، يقول النبي صلى الله عليه وسلم "من لطم مملوكاً أو ضربه فكفارته عتقه"[٣٦].

كما فرض على بيت مال المسلمين شراء الأرقاء وتحريرهم في قوله تعالى: [إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ] {التوبة:٦٠}.

٧/ ودعي الإسلام إلى تحريرهم قربة وطاعة إلى الله حيث يقول الله تعالى [لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ] {البقرة:١٧٧}.

٨/ وعن طريق المكاتبة بمعنى أن يبدى الرقيق رغبته في الحرية في مقابل أداء معين وعلى مالكه الالتزام بما وعده به الاستجابة والتخفيف عنه ومعاونته في ذلك يقول الله: [وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ] {النور:٣٣}.

(ISSN: 2537 - 0758)

٩/ ويقول النبي صلى الله عليه "وسلمأن الاسترقاق يتنافى مع القرابة القريبة من ملك ذا رحم محرم فهو حر"[٣٧].

ومع ذلك فقد حرص الإسلام على معاملة الرقيق معاملة إنسانية ولم يترك الإسلام الرقيق تحت رحمة سيده، ولا تحت رحمة القوانين القاسية التي كان سيد عليها نظامه، فمنحه الكثير من الحقوق المدنية، وحث على حسن معاملته يقول الله تعالى: [وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا] {النساء:٣٦}.

فقد قرن الله تعالى هذه الآية بوجوب الإحسان إلى ملك اليمين وهو الرقيق بوجوب عبادته وعدم الشرك به، وجعلها في منزلة واحدة[٣٨].

وفي قوله عليه السلام في البخاري[٣٩] "إخوانكم خولكم– أي عبيدكم– جعلهم الله تحت أيديكم فلو شاء لجعلكم تحت أيديهم، فمن كان اخوه تحت يده فليطعمه كما يطعم ويلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم وما يغلبهم فإن كلفتوهم فأعتقوهم"[٤٠].

فوضع الرسول عليه الصلاة والسلام العبيد ومواليهم في مرتبه واحده، وجعل أولئك إخوانا لهؤلاء، ورتب على ذلك أنه لا ينبغي أن يحرم العبد شيئاً كما يهتم به مواليهم في المأكل والمشرب والملبس وما إلى ذلك وأشار إلى أنه ليس ثمة ملكية بالمعنى المعروف، وإنما مجرد ولاية قد منحها الله الموالي على عبيدهم كما منحهم الولاية على أولادهم، فهي وظيفة اجتماعيه يجب عليهم حسن أدائها، ويحاسبهم على تقصير فيها[٤١] وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام "لا يقل أحدكم عبدى وامتى وليقل فتاي وفتاتي وغلامي كما ينادى أولاده. وقد سار الخلفاء الراشدين على نفس مناهج رسول الله صلى الله عليه وسلمفي معاملة الأرقاء"[٤٢].

كما أن الإسلام لا يبيح الرق في العهد الحديث. وإن من يتهم الإسلام بإباحة الرق في هذا العصر كشأن الكثيرين ممن يخلطون بين الإسلام والمسلمين فلو أن هؤلاء الناقدين رجعوا إلى أحكام الإسلام ليتبينوا أنه ابعد من يبيح الرق في مثل هذا العصر[٤٣]. فالقرآن ليس فيه ما يبيح الرق وإن لم يكن إقرار الإسلام له إلا تحت تأثير ضرورات اجتماعيه واقتصاديه قاهره ولكن بصورتها هي نفسها تؤدي إلى القضاء عليه[٤٤].

ولو روعيت تعاليم الدين الإسلامي لما بقي أسيرا رقياً تجاوز العام والرق انتهى في حكم الإسلام فلا مسوغ له اليوم إلا في الحروبات الشرعية.

فقد اجمع علماء المسلمين في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية إلى عدم وجود رق في أي جزء من أجزاء العالم يقره الإسلام(٤٥).

على أنه يمكن أن يقال بشكل عام أنه أن من الخطأ العلمي محاوله الفصل بين حكم تشريعي وبين أصوله الحضارية والفكرية، ولذلك لأن التشريع في جوهره عملية مفاصله بين القيم، وتوفيق أو ترجيح بين المصالح المتعارضة واختيار الواحد من الحلول البديلة التي يطرحها الواقع لمعالجة مشكله من المشاكل، وهو في النهاية تقنين لهذا الاختيار، وتثبيت له بإضفاء حماية الدولة ووقوفها بسلطانها إلى جواره.

وإذا كان من المسلم به أن لكل حضارة مجموعه من القيم الخاصة بها، وما يترتب عليها من ترتيب للمصالح وأولياتها، فإن الاختيار التشريعي لابد أن يعكس نظام القيم والمصالح التي تتبناه تلك الحضارة(٤٦).

المبحث الثالث
مفهوم الحرية في القانون الوضعي

نظر القانون الوضعي إلى الحرية فيما يعرف بالاتجاه الواقعي للحرية ويفترض هذا الاتجاه أنه لكى تحقق حرية الإنسان بتصرف اردى من جانبه، فإن ذلك يحتم عليه أن يعيش في مجتمع ويخضع له، وعليه فليس ثمة حديث عن الحرية المجردة باعتبارها أمراً يخص الفرد وحده، **وإنما** يتعين النظر إليها من خلال علاقة الناس بالمجتمع المحيط والدولة التي تحكمه(٤٧).

وقد نظر رجال القانون الوضعي إلى الحرية على هذا النحو المتقدم غيرانهم اختلفوا في الوسائل التي اتخذوها في الوصول إلى الفهم المتناسب مع هذا التصور. فالبعض منهم يتخذ زاوية الفرد في تخلصه من القيود معينه يفرضها التقليد الذي يصاحب تطور المجتمع، وما يقضيه هذا التطور من أساليب لتحضير المعقدة(٤٨) وقد عرف هذا المذهب، المذهب الديمقراطي أو الفردي الحر.

بينما يتخذ البعض الآخر زاوية المجتمع كله ويرى في الفرد مجرد ترس صغير يدور في آلة ضخمة وقد أطلق هذا المذهب على نفسه اسم المذهب الاشتراكي. فالمذهبان يلتقيان في انهما صدراً من تصور واحد للحرية هو اختفاء القيود، ولكنهما يختلفان في تحديد نوع القيود التي يتحقق الحرية باختفائها.

(ISSN: 2537 - 0758)

وعلى هذا سيناقش هذا المبحث مفهوم كل المذهبين للحرية في مطلبين يخصص:

- **المطلب الأول:** مفهوم الحرية في المذهب الديمقراطي.
- **المطلب الثاني:** مفهوم الحرية في الفكر الاشتراكي.

المطلب الأول

مفهوم الحرية في الفكر الديمقراطي

الديمقراطية اصطلاحها اللغوي الإغريقي تنقسم إلى كلمتين (ديموس) وغراس وتعنى حكم الشعب. أي أن الشعب هو السيد على نفسه[٤٩] وهذا وهو جوهر الديمقراطية. فكل حقوق الإنسان السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يمكن تلخيصها في كلمه واحده هي الحرية.

هذه الحرية نبعت من المذهب الفردي الحر الذي نبع بدوره من مصادر عديدة:

فمن هذه المصادر نظرية القانون الطبيعي. ذلك القانون الذي يعتقد مؤيدوه– الذي نبع من الطبيعة ذاتها، ويقرر للإنسان وحريات طبيعة سابقة على وجود الدولة ولذلك وعندما ظهرت الدولة[٥٠] وجدت هذا القانون سابقاً لها وانها أبرمت عقداً مع الأفراد الذين كانوا يتمتعون بالحياة الحرة. وابرموا عقداً خضعوا فيه للسلطة السياسية في مقابل أن تبقى الدولة وتحافظ على حرياتهم وبذلك تعلى نظرية العقد الاجتماعي الفرد على الدولة[٥١].

كما أن ثقافة الديانة المسيحية شكلت مصدراً لهذا المذهب حيث نادت بفصل الدين عن الدولة، الأمر الذي ساعد على تقيد سلطات الدولة وتضييق مجال نشاطها إلى حد كبير. ولم يكن الأمر كذلك قبل القرن السادس عشر حيث كانت الكنيسة تفرض رقابتها الصارمة على كل مناحي الحياة[٥٢].

وأخيرا يجد المذهب الفردي مصدره في النظريات الاقتصادية التي أقامها الاقتصاديون الذي نادوا بعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وإن تدع الأفراد يعملون وإن تترك السلع تمر بحرية.

ويرى الطبيعيون أن نظامهم هو النظام الأمثل الذي يحقق السعادة والرخاء للأفراد، وانه لا يتنافى مع الصالح العام، **لأن** الأفراد وهم يسعون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة سيحققون في نفس الوقت المصلحة العامة التي تمثل مجموع المصالح الخاصة[٥٣].

أما مضمون المذهب فيفرض على الدولة أن تبذل كل جهدها في إسعاد الفرد من خلال الابتعاد عن الأنشطة التي يمارسها الفرد وهو ما عرف عندئذ بالدولة الحارسة(٥٤).

ويحظر عليها التدخل في الميدان الاقتصادي أو المشروعات العمرانية والتعليم والصحة العامة ويتعين على الدولة أن تكف حقوقها سلبياً إزاء حقوق الفرد وحرياته، حيث يقتصر دورها على حمايتها والمحافظة عليها وتنظيم ممارستها دون أن تعتدى عليها أو تنال منها. وهو ما تم التراجع عنه لاحقا بعد ان ثبت عملا استحالة ذلك، ولكن تركت مساحة شاسعة من الحرية للفرد على حساب الدولة. وفق اسس نظامية عرفت لاحقا بإسم الدولة المتدخلة.

الفرع الأول
مفهوم الحرية لدى المذهب الفردي الحر

اذا كان المذهب الفردي الحر قد نشأ كايدلوجية ورد فعل ضد الحكم الملكي المطلق في أوروبا الذي أوقع الأفراد تحت سيطرتها المتعسفة وذلك بعدم الاعتراف للأفراد بائه حقوق أو حريات، ظهرت فكرة المذهب الحر الذي يستهدف في المقام الأول دعم مصالح الأفراد، وكان سبيل النظرية إعلاء شأن الفرد هذا من ناحية وتقييد الدولة وسلبها سلطة التدخل في النشاط الفردي من ناحية أخرى(٥٥).

وعلى ذلك فقد كان مفهوم الحرية لدى مؤيدي النظرية يعنى وضع القيود على سلطة الدولة. وفي ظل هذه الفلسفة يضع المذهب الحر خطوطه العامة في قضية الحرية على الوجه التالي:

١/ أن ثمة حقوقا وحريات طبيعية اسبق من ناحية الوجود على الدولة واسمى منها، لاصقة بالأفراد، تكتسب بالمولد. ومن ثم فإن هذه الحقوق والحريات يجب أن تحترم، كما يجب على الدولة تمتنع عن المساس بها إلا بالقدر الذي تتطلبه حمايه حقوق الأفراد الآخرين، وإن تلك الحقوق يتمتع بها الفرد بفطرته أي بمجرد إحساسه وشعوره(٥٦).

٢/ أن قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم دائماً على أن الغلبة دائماً للحرية وذلك لأن الفرد هو الغاية من وجود السلطة. والمحافظة على حقوق الفرد الطبيعية هو اهم واجبات الدولة(٥٧).

(ISSN: 2537 - 0758)

٣/ أن الحرية تمثل ضمانه هامه ضد تدخل الدولة في نشاط الأفراد. فالمذهب الفردي الحر يدعم المبادرة الفردية ويطلق لها العنان في مزاولة النشاط الخاص، ويرى أن المصلحة في تركهم أحرارا، فلا تتدخل السلطة في نشاطهم وهو تطبيق مباشر لفكرة الحرية في المذهب الحر[٥٨].

٤/ أن الحرية في هذا الصدد هي الحرية المنظمة– والذي ينظم الحرية هو القانون– ولكن بتعين في القانون حسب مفهوم مؤيدي المذهب– أن يصدر من السلطة، **وهي** بدورها يجب أن تكون محايدة وغير مستبدة أو مفروضة، فالقوانين العادلة أنها تصدر عن الحكومة المقيدة لا الحكومة المطلقة المستبدة[٥٩].

اذا دولة المذهب الفردي الحر تعرف للحرية معنيين:

الأول: الحرية بمعنى استقلال الفرد إزاء السلطة وقدرته على التصرف.

الثاني: الحرية بمعنى مساهمه الفرد في حكم الدولة، وهي تعنى مساهمه الفرد في السلطة السياسية، هذه الحرية تزاول كضمانة يمكن أن تحقق بها الحرية في المعنى الآخر والاستقلال الفرد إزاء السلطة الذي يتمثل في عدم تدخل السلطة في النشاط الفردي. فالفرد حر في أن يفعل ما يشاء، وفي أن يفكر كيفما شاء وإن يتصرف في ملكه وفقا لما يشاء فهو إذا حر إذا نجا من تدخل السلطة في نشاطه[٦٠].

الفرع الثاني
تطور المذهب الفردي في مفهومه للحرية

دخلت على المفهوم السابق للحرية تعديلات جوهرية غيرت من مفهوم الحرية تغييراً كبيراً، **إذ** وجدت عدة عوامل غيرت في المجتمع الأمر الذي جعل فكرة الحرية التي وضعت للمجتمع القديم غير ملائمه على الإطلاق[٦١] وتتخلص هذه العوامل في الآتي:

١/ العوامل الاقتصادية:

كانت الثورة الصناعية وما تترتب عليها من آثار جعلت الشعوب التي قبلت النظام الرأسمالي ورحبت به وجعلت له من مبادئ الحرية الاقتصادية دعامه قويه، وهذه الشعوب أخذت تضيق بالنظام الرأسمالي ننتجه للتغيرات التي أدخلتها عليه الثورة الصناعية[٦٢]. فقد كان هذا النظام في مبادئه الرئيسة يقوم على ثلاثة أركان هي: الملكية/ حرية التعاقد/ المنافسة الحرة.. فكان الأفراد يحلمون دائماً بالثراء ويريدون تحقيقه في ضوء تلك الحرية الاقتصادية بما تشمل عليه من المبادئ آنفه الذكر.

ولكن ثمة تعديلات جوهريه دخلت على هذا النظام لظروف أوجدها النظام نفسه. فحريه التعاقد أصابتها ضربات متوالية عند مما وجدت ملايين الأيدي العاملة نفسها بلا عمل بسبب جشع أرباب الأعمال الذي استغلوا العمال ابشع الاستقلال وأما مبدأ المنافسة الحرة الذي كان يمثل لمؤيدي المذهب الأداة الأولى للثراء، فقد بدأ هو أيضا تصيبه نفس الضربات عندما اتجه الرأسماليون إلى التكتلات الاقتصادية وإقامة المنشآت الرأسمالية والشركات الضخمة، الأمر الذي ضيق كثيراً في مجال الحرية الاقتصادية التي كان يتمتع بها الأفراد(٦٣).

وكان طبيعياً أن تؤثر هذه الضربات على أحلام الأفراد في الثراء والملكية وإن يتغير بعد ذلك مفهومهم للحرية ذاتها(٦٤).

٢/ **ظهور طبقة البروليتارية** (طبقة عمال الصناعة).

لقد كان طبيعياً إزاء التطورات الاقتصادية السالفة الذكر أن تنشأ طبقه جديده هي طبقه عمال الصناعة، تحس بكيانها، وبان لها مصالح متميزة وخاصة بها، وقد واجهت هذه الطبقة مشاكل خطيرة لم تجد في فلسفه المذهب الحر حلاً في صورته التقليدية لمشاكلها. وكانت هذه الطبقة أثراً من آثار ظهور القوى الاقتصادية الكبيرة التي حالت بين الفرد وبين قدرته على مزاولة حقوقه وحرياته العامة بسبب الضغوط الاقتصادية التي ظل يعانى منها.

٣/ **ظهور الماركسية:**

لقد كان للمذهب الماركسي ابلغ الأثر في التنديد بالحرية التي تعرفها دوله المذهب الحر فقد اعتبر ماركس(٦٥) أن الحرية، مفهوم الحرية في المذهب الفردي هي حرية شكليه، وتساءل في سخريه عن هذه الحرية إذا كان الفرد لا يملك من الوسائل المادية التي تمكنه من مزاولاتها فعلاً. فما قيمة حرية التصويت أو حرية الراي إذا كان العامل ليس حراً حتى في أن يحصل على مقابل عادل عن عمله الذي يمثل مصدر رزقه الوحيد؟ وما قيمة حرية الفكر إذا كان الإنسان لا يملك من الوسائل ما يمكنه ما من أن ينشر به كتاباً يدفع فيه عن رأيه؟ وما قيمة حرية الصحافة إذا كانت الصحف لاسيما الكبرى منها توضع في أيدي أصحاب رؤوس الأموال؟ أن الحرية الحقيقية في نظره هي التي تمكن الكادحين من تحرير مصيرهم بأنفسهم، فتعطى لكل منهم الشعور بأنه عضو في الجماعة يحسه في عمله، كما يحسه أمام صناديق الانتخابات(٦٦). وكان من آثار

(ISSN: 2537 - 0758)

هذا الفارق الهام بين الحرية الشكلية والحرية الحقيقية إحداث تغير إيجابي في مفهوم الحرية. فلا يكفي لكي يكون الفرد حراً أن تقرر له هذه الحرية المنصوص عليها في القانون بل يجب أن تنهيا له الوسائل المادية والظروف الاقتصادية الملائمة التي تجعله قادراً على ممارسة هذه الحرية(٦٧).

هذا الفهم ينتج عنة بالضرورة تغيير أساسي في النظر إلى علاقة الحرية بالسلطة. فبعد أن كانت الحرية تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد تدخل الدولة في النشاط الفردي، وبعد أن كانت هذه الحرية تفرض على الدولة واجباً سلبياً بعدم التدخل، أصبحت الحرية بمثابة رقابة للفرد ضد القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تضغط على تصرفاته لتخضعه لها. ومن هنا فقد كانت الحرية تفرض على الدولة التزاماً إيجابياً بالتدخل في المجال الاقتصادي والاجتماعي لتعين الفرد على التحرير(٦٨).

٤/ أحداث القرن العشرين:

إذا كانت دولة المذهب الفردي الحر قد أحست بضرورة التغيير في مفهوم الحرية منذ منتصف القرن التاسع عشر فإن هذا الإحساس فقد تضاعف مع الأحداث التي وقعت في القرن العشرين– الثلاث الكبرى وهي الحرب العالمية الأولى والأزمة الاقتصادية في الثلاثينات ثم الحرب العالمية الثانية وما تبعها من هزات فكرية عنيفة أما نشأ عنا من ظروف اجتماعية واقتصادية قاسية.

وكان من نتائج تلك العوامل أن تطور المذهب الفردي في القرن العشرين وتبعه تطور في وظيفة الدولة من السلبية إلى الإيجابية إزاء الحريات العامة. فيما يتعلق بالحرية فقد تطورت في مفهوميها معا(٦٩).

فالحرية بمعنى استقلال الفرد وعدم تدخل السلطة في نشاطه قد تطورت لتعمل الدولة على التدخل في النشاط الفردي لتعين الفرد على التحرر وحمايته من نفوذ الأفراد الآخرين من ذوي القوى والمراكز الاقتصادية، والحرية بمعنى مساهمه الفرد في السلطة السياسية تطورت كذلك نتيجة لامتداد عمل السلطة إلى مجالات متنوعة بالاجتماع والاقتصاد.

وعلى هذا نشأ نوع جديد من الديمقراطيات كالديمقراطيات الاجتماعية الديمقراطيات الاقتصادية التي يمارسها الشعب(٧٠).

هذا التطور في مفهوم الديمقراطية تردد عالياً في الجمعيات التأسيسية التي انتخبت بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ذلك ما قاله مقرر لجنة الدستور في فرنسا في الجمعية التأسيسية– دستور(١٩٤٦م) من أن الديمقراطية الثورة الفرنسية الكبرى سنة (١٧٨٩م) ديمقراطية ناقصة، ويجب إكمالها بمدها إلى المجال الاقتصادي والمجال الاجتماعي ذلك لأننا نعتقد أن الديمقراطية ليس نظاما يوضع ليتحقق في الحق السياسي وحده، بل أنها في الحقيقة فلسفه للحياة يمكن مدها إلى الحقل الاجتماعي والحقل السياسي[٧١].

ويلاحظ أن هذا الاتجاه تميز في هذا الشأن بخصائص عديدة منها:

١/ أنه يرى أن الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية امتداد طبيعي للديمقراطية السياسية ويجعل منها حقيقة واقعه. فهو بتحريره للفرد من الاستقلال الاقتصادي والهوان الاجتماعي يجعل منه فرداً قادراً على مزاولة حقوقه السياسية والتمتع بها.

٢/ أن هذا الاتجاه يفرق في فكرته الأساسية يبين الحريات، فيجعل من بعضها حريات أساسيه ومن الأخرى حريات ثانويه فهو في حله لقضية التناقض بين السلطة والحرية يمنع من التدخل في الحريات الأساسية، ويبيح لهما التدخل في الحريات الثانوية والحرية الفكرية وحريه التعبير من الحريات الأساسية والحريات الاقتصادية والاجتماعية من الحريات الثانوية.

٣/ أن تطبيق الديمقراطية بمفاهيمهما الثلاث، يجب أن لا يكون على مستوى الدولة فحسب، بل تمتد إلى مستوى وحدات الإدارة المحلية والمشروعات الاقتصادية العامة.

وأرى بكل تواضع أن الحرية في المذهب الفردي الحر هي بحق– حرية القادرين رغم التطورات التي لحقت بها، ذلك أن حرية الراي والصحافة والأحزاب أصبح بالإمكان وضعها وفق ما تضع لها الحكومة من مواصفات، وككل صناعه يمكن وضعها ما تضع لها الحكومة من مواصفات، وككل صناعه عمادها التخطيط والتمويل، هذان العنصران متوافران لدى القلة المحتكرة من الرأسماليين، وهم يسيطرون على أنظمة الحكم بغير جدال وهذا ما دفع ماركس (بحق) إلى أن يصف الحرية في مفهوم المذهب الفردي الحر بانها شكليه مزيفه. ولئن كانت هذه الحرية قد لحق بها الكثير من التغيرات والتطورات منذ القرن التاسع عشر حتى هذه اللحظة، فإن الحرية ظلت في المفهوم الديمقراطي

(ISSN: 2537 - 0758)

يشوبها الكثير من عيوب الشكلية والصورية والتزييف إذ لا يزال لرؤوس الأموال دورها الفتاك في إفساد الذمم والضمائر وتزييف الانتخابات(٧٢).

كما لا تزال حرية الراي في الدولة الديمقراطية الأولى في العالم وهي الولايات المتحدة الأمريكية– غير مكفولة تماما لفريق من مواطنيها مع أن بعضهم من كبار رجال العمل وذوي المكانة فيها من المواطنين السود. وحتى السود ان المواطنين الأمريكيين لم يكونوا بمنجى من الاضطهاد بوضع أسمائهم في القائمة السوداء إذا كان أحدهم واحدا من ثلاثة:

١/ إذا كان من المعارضين لحرب فيتنام.

٢/ أو ممن حدثت مشادات بينه وبين لجان الكونجرس.

٣/ أو إذا كانت له اتصالات مع اليساريين.

والذي يحدث فيما يعرف بالحرب ضد الإرهاب وم تم من ممارسات في معتقل غوانتناموا (سئ الذكر) لهو أكبر دليل على انتهاك حق الإنسان في العديد من القوانين مثل قانون الأدلة السرية الامريكي الذي يحرم المتهم من ممارسة حقه في الدفاع عن نفسه في مواجهة شهود الاتهام.

كما أن الادعاء بان المذهب الفردي الحر يحقق الديمقراطية هو فرض غير صحيح على إطلاقه؛ نظراً للتناقض بين أساس كل منهما– إذ تقوم الديمقراطية على أساس الأغلبية وإعلاء رأيها على الأقلية في حين يمجد المذهب الفردي الحر الفرد ويجعله محور النظام السياسـي والغاية التي يعمل من أجلها. فكيف يقيم مذهب يقوم على إعلاء الفرد نظام أساسه الإعلاء رأي الأغلبية(٧٣).

كما نتج عن الطريق أمام الحريات الفردية للانطلاق وفي حدود من ناحية، وعدم الزام الدولة باي التزامات إيجابية إلا قليلاً– تجاه الأفراد والجماعة من ناحية ثانيه– أنها حولت المساواة القانونية التي قامت عليها الديمقراطية التقليدية المستندة على المذهب الفردي الحر إلى فوارق طبقيه وفرديه صارخه(٧٤).

وتفسير ذلك يعود إلى أن الأفراد غير متساوين في الواقع– إذ إن الله سبحانه وتعالى خلق الناس مختلفين في المواهب والقدرات. وقد ظهر هذا التفاوت في ظل المساواة القانونية المؤثثة على المذهب الفردي الحر وبرزت الهوه الشاسعة التي تفصل بين الأفراد وترتب على ذلك أن حقق أصحاب المواهب الثراء الفاحش والثقافة العريضة

التقدم. في حين وقف الآخرون في أماكنهم يتخبطون في ظلمات الفقر والجهل. وهكذا انتهى الأمر بالمجتمعات التي أخذت المذهب الفردي الحر على الإطلاقة إلى تقديس الثروة وتحطيم المساواة واتساع الهوه الفاصلة بين الطبقات.

الفرع الثالث

مناقشة لمدى التلازم بين الحرية والديمقراطية

دوما يدور التساؤل عن ارتباط الحرية بالديمقراطية، بمعني هل هناك تلازم حتمي بين وجود الديمقراطية والحرية كوجهين لعملة واحدة؟

هنالك رايان في ذلك:

الرأي الأول: يرى أن هنالك تلازماً حتمياً بينهما فقد قامت الديمقراطية الغربية التقليدية على أساسين (الديمقراطية والحرية)، ولذلك ارتبطت الديمقراطية واقعاً، كنظام الحكم– بفكرة الحرية، كما ذهب الكثير من الفكرين الديمقراطيين إلى أن قيام هذا الارتباط منطقياً بين الديمقراطية والحرية لاعتبار أن كليهما يصدر من مبدأ أساسي هو تأكيد أسبقية الإنسان الفرد على الجماعة وعلى الدولة، وانه ليس لها سوى غرض واحد هو علو الإنسان الفرد على الجامعة وعلى الدولة وحمايته[٧٥] فكل حقوق الإنسان المدنية والسياسية يمكن تلخيصها في كلمه واحده هي الحرية.

الرأي الثاني: حيث يذهب الراي إلى الارتباط كان تاريخياً وعارضاً وليس تلازماً حتمياً[٧٦] ويفرق هذا الراي بين الديمقراطية كمذهب والديمقراطية كنظام للحكم ويعتبرون أن أساس التفرقة تدق في أن هذا المذهب الديمقراطي يرجع اصل السلطة ومصدرها إلى الإرادة العامة، بينما النظام الديمقراطي هو ذلك النظام الذي يستوحى روح المذهب الديمقراطي ويكفل حرياته للأفراد[٧٧]. وعلى هذا الأساس فإن نظام الديمقراطية الغربية التقليدية هو نظام من خصائصه أنه نظام حر، ولكن ليس ثمة تلازم حتمي بين المذهب الديمقراطي والحرية ويفسر هذا الارتباط بين المذهب الديمقراطي التقليدي والحرية بأسباب تاريخيه[٧٨]. ويرجع هذا اللقاء التاريخي بين دعوة الديمقراطية السياسية والحرية في أوروبا وأمريكا في تلك الفترة إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة في ذلك الوقت. ويخلص أصحاب الراي المتقدم إلى القول بان المذهب الديمقراطي لا يحقق الحرية دائماً ويضربون مثلاً بذلك المذهب الديمقراطي لدى هوبز وروسو[٧٩] الذي ينتمى إلى السلطة المطلقة. فالجماعة السياسية عند هوبز تجد أساسها في عقد بين أفراد

(ISSN: 2537 - 0758)

الجماعة اختاروا بمقتضاه حاكماً ينزلون له عن حقوقهم كامله ليخرجهم من حالة الفطرة التي كانت تتسم بالأنانية والشرور، ويخلصهم من الخوف والفزع وليحقق لهم السلام والأمن.

والحاكم لم يكن طرفاً في العقد وبالتالي لم يلتزم بشيء تجاه الأفراد الذين يكون سلطانه عليهم كاملاً ومطلقاً بدون حدود. وليس لهم أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أوامره مهما كانت تصرفاته وإلا كانوا خارجين عن العقد الذي ارتبطوا به(٨٠). من الواضح أن نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز تنتهى إلى السلطة المطلقة. أما الجماعة السياسية عند روسو.

فهي كذلك وليده عقد يتم بين الأفراد لينتقلوا إلى حياه افضل من حياه الفطرة– التي لم تكن شراً محضا– والأفراد عندما يتعاقدوا مع انفسهم، فلكل منهم صفتان: صفه الفرد الحر المنعزل الذي يتمتع بحقوقه الطبيعية للمجموع ويستبدلون بها حقوقاً وحريات مدنيه تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها وتحميها وصفة الجماعة التي ينتمي إليها(٨١).

وتتكون السيادة للجماعة السياسية التي تنشأ عن العقد، والتي تعبر عن نفسها في أراده واحدة هي الإرادة العامة. متمثلة في إرادة الأغلبية وهذه الإرادة العامة هي القانون الواجب الاتباع(٨٢).

وهكذا يظهر بوضوح أن نظرية العقد الاجتماعي نظرية ديمقراطية، ولكنها لا تؤدي إلى كفالة حريات الأفراد بالضرورة، بل أنها تضمن بعض النزعات الاستبدادية، ويمكن أن تتخذ تبريراً للسلطة المطلقة. فالنظرية إذ تجعل الانتقال إلى الحياة الجامعة وليدة الإرادة الحرة للفرد إنما تمثل أساس الديمقراطية لأنها تجعل من الشعب مصدر للسلطة، وتوكد ضرورة مشاركة أفراده لممارسه السلطة.

ولكن النظرية تضمن نزعات استبدادية(٨٣) بمعنى أنها تعلي من شأن الإرادة العامة وتبرير السلطان المطلق لهذه الإرادة– وما دامت السيادة الشعبية مستندة عند روسو إلى الإرادة العامة، **إنما** تعنى حكم الأغلبية، **فإن** الأغلبية قد تعتدى على حقوق الأقلية وتصادرها.

ويرى روسو أن إطلاق سلطات الجماعة لا يتعارض مع حريات الأفراد، ويعلل ذلك بأنه كلما كان نزول الأفراد عن حقوقهم نزولاً كلياً من غير تحفظ كلما كانت أكمل، وإذ يعطي كل واحد منهم نفسه للكل فإنه في الواقع لا يعطيها لاحد.

والجماعة– شخص مجرد– لا يخضع في تصرفاته للنزوات والميول بل يخضع للعقل. هذا فضلاً عن أن الحقوق التي يكتسبها الأفراد مقابل نزولهم عن حقوقهم الطبيعية ستكون بخلاف هذه حقوقاً حقيقيه لأنها ستتمتع بحمايه السلطة العامة(٨٤).

كما يرى روسو أن اطلاق سلطان الأغلبية في مواجهة الأقلية لا يتعارض مع الحرية، **لأن** الأغلبية هي تهدى الأقلية وتنير لها السبيل إلى مصالحها بل إلى إرادتها الحقيقية(٨٥).

إلا أن صياغة النظرية يمكن أن يستخدم لتبرير الاستبداد بالحرية لهذا السبب، ولغموض عبارات وروسو نفسها وتناقضها في بعض الأحيان، فقد اختلفت الآراء حول مضمون نظريته وما إذا كانت ستؤدي إلى إقامة ديمقراطية أو بالعكس إلى السلطة الشاملة.

وهكذا تكون النظرية التي قامت للدفاع عن حريات الأفراد، تهدد بالاستبداد بهذه الحريات. وقد كانت هذه الحرية هذه نقطة البداية وهي الهدف.

ومن الأمثلة التي تساق للتدليل على النزعة الاستبدادية والأنظمة الديمقراطية القائمة– القائمة على مبدأ سيادة البرلمان في قانون الجمعية في فرنسا في بداية عهد الثورة الفرنسية في ١٧٨٩م فقد حققت، تلك الحكومة دكتاتورية البرلمان ودكتاتورية لجانه وبصفه خاصة لجنة السلام العام ولجنة الأمن العام، وقد كان لهذه اللجنة الأخيرة سلطات بوليس سياسي وكان لهما سلطات القبض والإحضار لكل شخص. وقد سيطرت الجمعية على القضاء فضلاً عن التنفيذ وأنشئت محاكم الثورة لمحاكمات فورية (لأعداء الشعب) وهكذا وصل النظام الاستبدادي إلى حد أن اصبح يطلق عليه نظام الإرهاب(٨٦).

وقد تحققت حكومة الجمعية مره أخرى في فرنسا سنة (١٩٤٨م) ولم تكرر دكتاتورية البرلمان مرة أخرى. وكانت تلك آخرها(٨٧) هذا من ناحية ومن ناحية ثانية قيل بان نظرية الحقوق والحريات العامة لا تتعارض منطقياً مع نظرية سياسيه غير ديمقراطية تمنح الدولة سلطات مطلقه ذلك لأن نظرية الحقوق والحريات العامة وهي تصدر عن فلسفه المذهب الفردي الحر لا تفيد– وفقاً لهذه الراي– اكثر من تصور أن الإنسان الفرد هو أساس المجتمع وغايته، وانها على هذا التصور لا تهتم بالوسائل فقد تكون سلطه الدولة مطلقه ولكنها تبقى فرديه النزعة طالما أنها تضع كل سلطاتها في خدمه مصالح الفرد وإسعاده وهو ما تراه

(ISSN: 2537 - 0758)

مدرسة الفيز وقراط المعارضة المبدأ سيادة الأمة للديمقراطية المباشرة والنظام النيابي ويؤيدون الملكية الوراثية المستندة إلى الحق الإلهي.

حيث يهيمن الملك ويسيطر. وهم يذهبون إلى القول بان الاستبداد في هذه الحالة ليس استبداد شخصياً يستهدف المصلحة الخاصة للملك إنما هو استبداد موضوعي وقانوني لأن الملك لن يضع سلطته في خدمه تلك المصلحة الخاصة إنما هو يضعها في خدمه القوانين الثابتة التي تمثل ذلك النظام الطبيعي والأساسي للجماعات حقاً أن الملك قد يخطئ في التعبير عن هذه القوانين الطبيعية إلا أن هيئة قضائية مستقله كفيله بان توقف الملك لمخالفته للنظام الطبيعي.

وهكذا يبدوا أن الفيز وقراط ورغم عدم إيمانهم بالديمقراطية والسيادة الشعبية فانهم بمناداتهم بحريات الفرد وتأييدهم لوجود سلطه قضائية مستقله عن الملك تختص بمراقبة دستوريه القوانين ليسوا أعداء للحرية، على عكس الصورة التي رسمت لهم.

وارى بكل تواضع، أن المذهب الديمقراطي كبناء فقهي تتصل صياغته بأسناد السلطة السياسية إلى الشعب لا تعنى بالضرورة أنها مذاهب حره دائمة، كما أنه يجب التسليم بان النظم الديمقراطية المطبقة في العمل قد تنزع نزعه استبدادية تهدد الحريات الفردية على أنه يلاحظ أن جوهر الفكر الديمقراطي يتفق مع الحرية، بل هما متلازمان، فلا ضمان لاستمرار حرية بدون ديمقراطية ولا قيمة للديمقراطية بدون حريه.

والديمقراطية في جوهرها هي أحد جوانب الحرية التي تعنى استقلال الإنسان وحريته في الاختيار.

والحرية بهذا المعنى تعتبر على المستوى الفردي قدرة الإنسان على تحديد تصرفاته وإن يدير شئونه بنفسه، **وهي** على المستوى الجماعي تعنى قدرة أعضاء الجماعة على تحديد شئونهم بأنفسهم. ومن ناحية أخرى فإن الحرية هي هدف الجماعة في القانون الوضعي، والديمقراطية هي وسيلة تحقيق هذه الحرية وبدونها تفقد الديمقراطية– أي المشاركة بسلطة الحكم– مبرر وجودها. والديمقراطية ضرورة لكفالة حريات الأفراد حقاً أن هذه الحريات قد تحقق في النظم غير الديمقراطية، **إلا أن** ذلك يكون في الغالب أمرا عارضا حيث لا ضمان لاستمرار الحرية في نظم الحكم التي تعطي الحاكم سلطه مطلقه يمكن أن تعصف بالحريات. هذا فضلاً عن أن الحرية تكون منقوضه من أطرافها لأن الفرد لا يملك حرية

اختيار الحاكم والمشاركة في ممارسه السلطة ويخضع لقوانين مفروضة. والحرية تقتضي أن يكون الخضوع للسلطة أساس الاختيار الحر.

ومن ناحية ثالثة، **فإن** الحريات العامة ضرورة لإمكان ممارسه الديمقراطية السياسية ذلك لأن الحرية في المنطق السياسي تعنى المشاركة الحرة في شئون الحكم، ولهذا يتعارض معها أي إكراه مادي أو أدبي يؤثر في حرية الاختيار، فيجب لذلك أن تكفل حريات الراي والصحافة والاجتماع وتكوين الجمعيات وغيرها من الحريات والواقع أن تكون أجهزة الحكم الديمقراطي بالمعنى الصحيح لا يكون إلا عن طريق ضمان الحريات، ليست فقط حريات الراي والتعبير وإنما كذلك سائر الحريات، كالحرية الشخصية من حق امن وحريه مسكن وحريه تنقل وسريه مراسلات... الخ ذلك حتى يطمئن الأفراد إلى ممارسه نشاطهم السياسي في حرية وأمان.

المطلب الثاني
مفهوم الحرية في الفكر الاشتراكي

ينعى أصحاب النظرية الاشتراكية على الحريات التي قامت في ظل المذهب الحر على أنها حريات شكلية وتافهة خالية من المضمون الحقيقي للحريات فما هي مثلاً حرية المسكن لساكن الكوخ أو المتسول الذي لا يجد مأوى؟ وماهي حرية الفكر لأولئك الذين اجبرهم المجتمع الطبقي على أن يعملوا منذ الطفولة فلم يتيسر لهم أن يحصلوا على نصيب من التعليم ييسرّ لهم حرية الفكر(٨٨).

فحريّات المذهب الحر إنما تتقرر لقلة من الناس، هي القلة المالكة وحدها، لتحافظ على ما تملك، أنها حرية برجوازية– وفقاً لرأى المذهب الاشتراكي– تخفي استقلال قلة من الناس لحياة الأغلبية الساحقة إذا أنها حرية مجردةّ من المضمون الحقيقي(٨٩).

فالحرية عند كارل ماركس هي الحرية الفعلية– الحرية الحقيقية– التي تمكن الفرد من التمتع بها فعلاً، بفضل ما يهيئه له المجتمع من ظروف اقتصادية ملائمة، وتقوم هذه الحرية في المجتمع الشيوعي حيث ينتهي استغلال الإنسان للإنسان(٩٠).

وضع الحرية في النظرية العامة للدولة الماركسية: وهنا لابد من التعرض المراحل التي تمر بها الدولة في الفكر الماركسي وذلك للارتباط القوي بين تطور الدولة في مراحلها المختلفة من جانب، والحريات العامة من الجانب الآخر. تمر الدولة عند

(ISSN: 2537 - 0758)

ماركس بمرحلتين، مرحلة دكتاتورية البروليتارية ومرحلة الشيوعية وذلك على التفصيل الآتي:

١/ مرحلة دكتاتورية البروليتارية:

وهي فترة التحول الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية حتى تتمكن طبقة العمال من إقلاع جذور الرأسمالية القانونية والفلسفة أو الدينية والأدبية والفنية، وانه يجب أن توجه عناية خاصة للدين، **فإن** الدين يجب أن يُقضى عليها بلا هوادة وبلا رحمة ويقضي قضاء لا رجعة فيه[٩١] وهذه المرحلة هي بنظر الماركسية مرحلة تمهيدية يتم فيها قيم فيها القضاء على النظام الرأسمالي وسيطرة البرجوازية الزائفة وتحقيق نوع جديد من الديمقراطية.

هي ديمقراطية البروليتارية[٩٢] وأول مبادئ الشرعية الثورية في الماركسية هي أن مصلحة الثورة هي القانون الأساسي في الدولة، فكل ما يخدم الثورة صحيح ومشروع حتى وإن كان مخالفاً للقانون أو الدستور[٩٣].

وعليه فإن الدستور الماركسي لا يقف كضمانه هامه في خدمة الحرية إزاء تعسف واستبداد السلطة ولا يوجد بالتالي في النظام الاشتراكي فارقاً بين القانون واللائحة باعتبار أن مبادئ دكتاتورية البروليتارية هي الواجبة التطبيق رغم كل ما ينص عليه في الدستور من حريات. بمعنى أن القانون لا يمكن أن يمثل أي قيد على الإطلاق يمكن أن يجد من سلطة البروليتارية وتسقط نظريات التدرج التشريعي[٩٤].

٢/ مرحلة الشيوعية:

تمثل هذه المرحلة الهدف المنشود للنظرية الاشتراكية، حيث يتحقق مجتمع الوفرة الشاملة بسبب التغيير الذي حدث خلال المرحلة الأولى من جهة وللتكييف مع المجتمع الجديد الذي يخلو من كل أنواع الاستغلال والسيطرة من جهة ثانية. وبذلك تنتهي وجوه انعدام المساواة، وتسود الحرية نتيجة للقضاء على الطبقية، ويحل محل حكومة الأشخاص إدارة اقتصادية للأشياء. وبالتالي. تزول الدولة لعدم الحاجة إليها بعد أن تمت مهمتها وعندئذ تحقق الحرية والديمقراطية الكاملة[٩٥].

كذلك يزول القانون في هذه المرحلة، فلقد كان ضرورة وقتية شانه في ذلك شأن الدولة لذا يستخفي باختفائها، وسوف تنتهي الجرائم أيضا بزوال الأسباب الاقتصادية الدافعة لها، ويحافظ أفراد المجتمع من تقاء انفسهم على قواعد الحياة الاشتراكية، فليس هناك ما يدعو للقانون[٩٦].

متى يتم الانتقال إلى الشيوعية؟

يؤكد أنصار النظرية الاشتراكية حتمية هذا الانتقال من دكتاتورية البروليتارية إلى الشيوعية، وانه لابد وإن يحدث يوماً ما! أما متى يأتي ذلك اليوم فهو أمر لم يحدده أحد من أئمة الماركسية، ولم يوضحوا كذلك متى تنتهي مرحلة البروليتارية. هذه المرحلة التي طالت واستطالت منذ قيام الثورة البلشفية إلى زوال ما كان يعرف بدولة الاتحاد السوفيتي منشأ الاشتراكيـة منذ (١٩١٧م). رغم انهم يعتبرونها مرحلة انتقالية.

وقد حرص زعماء الشيوعيين على تأكيد أن هذه المرحلة الأولى التمهيدية– ليست وجيزة الأمر، **وإنما** هي عصر تاريخي بأكمله[٩٧].

وأرى أن الحرية في الفكر الماركسي هي حرية الحاكمين، ولا ينكر الماركسيون انفسهم هذا الزعم بقولهم بان المرحلة الأولى من مراحل تطور الدولة في مذهبهم ذات صفة دكتاتورية كما يرى فقهاء الماركسية هذه الدكتاتورية تفرض قيوداً عديدة على حرية الطبقة البرجوازية، فهؤلاء يجب أن لا يتمتعوا باي حرية حتى تقضي الثورة الاشتراكية عليهم[٩٨].

من الواضح أنه حيث يكون توقيع الجزاء باستعمال القوة والعنف دون الالتجاء إلى قضاء عادل ومستقل، ولا توجد ثمة حرية، **أما** الادعاء بان الدكتاتورية التي يمارسها العمـال هي دكتاتورية أغلبية ضد أقلية (البرجوازية). فهو ادعاء يكذبه الواقع في الاتحـاد السوفيتي السابق والصين وكوبا وكوريا الشمالية موطن الاشتراكية وكل الدول التي كانت ولا زالت تعتنق هذا الفكر حيث، نجد أن دكتاتورية البروليتارية إنما يزاولها حزب واحد هو الحزب الشيوعي فهو الذي يتولى قيادة الدولة[٩٩].

فهذا الحزب كان لا يضم سوى نسبة ضئيلة من سكان الاتحاد السوفيتي(السابق) علي سبيل المثال ويخضع الحـزب إلى سيطرة نفر قليل من زعمائه، ومن ثم يتحكم هذا العدد القليل من الزعماء في تحديد اتجاهات الحزب وإملاء التفسير الرسمي للمذهب الماركسي هذا ومن ناحية ثانيه فإن الدستور السوفيتي لم يكن يسمح بقيام حزب آخر في الدولة[١٠٠].

وهذا يؤدي إلى خضوع الراي العام لسيطرة الحكام ويجه على النحو الذي يراه هؤلاء الحكام الأمر الذي يحرم الغالبية العظمى من الشعب من ممارسة حقه في اختيار السلطة الحاكمة، وفي ممارسة مظاهر الحرية في مختلف أشكالها وصورها.

(ISSN: 2537 - 0758)

الخاتمة

ويمكن القول من خلال ما تقدم أن الفقه الوضعي لم يحدد تعريف محدد لمفهوم الحرية، لذلك اختلفت المفاهيم باختلاف الزوايا التي ينظر منها إلى الحرية والغاية المراد تحقيقها من الوصول إلى تعريف لها.

فالحرية في نظر البعض[١٠١] هي مجموعه الحقوق المعترف بها والتي اعتبرت أساسية في مستوى حضاري معين، ويجب بالتالي أن تتمتع بحمايه قانونيه خاصة تكفلها الدولة بعدم التعرض لها وبيان وسائل حمايتها.

وأوضح البعض الآخر[١٠٢] أن الحرية ضرورة أساسية مهما كانت المسميات التي اطلقت عليها، سواء سميت حقوقاً أو سلطات أو حريات فهي في مضمونها واحد العناصر الأساسية اللازمة للفرد باعتباره كائنا في المجتمع، بل هي جزء من حياه الإنسان بها ومن أجلها يحيا.

والحرية كما عرفها إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في بداية الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م) هي حق الفرد في أن يفعل ما لا يضر بالأخرين، **وإن** الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون[١٠٣].

فالحرية لا يمكن تصور قيامها إذ مطلقة لا بد من تنظيمها[١٠٤].

اذاً فالحرية هي مراكز قانونيه للأفراد تمكنهم من مطالبه السلطة بالامتناع عن القيام بعمل ما في بعض المجالات، أي إلى التزام السلطة بغل يدها عن التعرض للنشاط الفردي في بعض نواحيه المادية[١٠٥]. وهذه القيود لا تنشأ من فراغ، بل في نطاق من المصالح العامة، ويتوقف مداها على التشريع المنظم للحرية والذي يورد قيداً على سلوك الفرد المقيد جزء من السلوك الاجتماعي، ولا يتعارض تنظيم الحرية مع ممارستها، فالفرد لا يمكنه ممارسه حرية غير منظمه، **إذ** يمتنع عليه الاعتداء على حريات الآخرين. وبالمثل يمنع الآخرون اشخاصا طبيعيين كانوا أم سلطة ، من التعريض له في ممارسة حريته.

النتائج:

- **أولاً:** إن الفلسفة التي تستند عليها مفاهيم الحرية العامة في دول الغرب المسيحي، غريبة عن مجتمعاتنا باعتبار أنها تجد سندها التاريخي في الفلسفة اليونانية والرومانية المرتكزة على مذهب القانون الطبيعي. هذه الأفكار والفلسفات لا وجود

لها في ارثنا الثقافي الذي يستند على مفاهيم دينيه وعقائدية تختلف على ما هو معروف لدي المجتمعات الغربية بصفة عامة.

- **ثانياً:** إن اختلاف الأفكار العقائدية والأيدلوجية في القانون الوضعي تعكس اختلاف الرأي بين اولويات حقوق الإنسان الواجب اتباعها.
- **ثالثاً:** تعد حقوق الإنسان للإنسان في الاسلام واجبات شرعية تصل إلى درجة الضرورات وتحميها عقوبات، وهي بهذا الاعتبار تدخل في حمي الله تعالي. وعليه ليس لأحد من البشر أن يعطلها او يعتدي عليها، ويصبح بالتالي الدفاع عنها، وحمايتها وصونها قربي لله.
- **رابعاً:** إن الفارق بين غاية حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، يتمثل في أن الاولى غير قابلة للنقد والتغيير، باعتبار انها تقوم بوضع الأطر العامة والمبادئ الأساسية وتترك التفصيلات والجزئيات حسب التطور الزماني والتغيير المكاني. بين ما تقوم دول التشريعات الوضعية بتعديد اوضاعها الأساسية لتنسجم مع مفاهيم المجتمع الجديدة المتطورة، ولو أدى ذلك إلى تغيير الهياكل الأساسية للنظام القانوني.
- **خامساً:** كما يتمثل الفارق في إرادة الشعب ورضاه، وسلطة الشعب المبنية علي إرادته ورضاه في دول التشريعات الوضعية لا تحدها حدود. أما في التشريعات الإسلامية، فأرادت الشعب ورضاه يتعين ألا تتضارب مع أحكام الشريعة الإسلامية. وبناءً عليه فانه يجب على الحكام والمحكومين أن يخضعوا وهم يمارسون وظائفهم المتعلقة بالحريات إلى الحدود التي رسمتها لهم القواعد الشرعية الاسلامية.
- **سادساً:** يعتبر الدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي نص علي الحريات عامها وخاصها بياناً لها وتحديداً لضماناتها دون طلب او ثورة من الشعب ضد حاكمه او انقلاب ضد سلطة، عكس معظم النظم الوضعية التي جاءت وليدة أفكار وثورات وجهود أجيال من الفلاسفة علي مر السنين، كذلك لم يحدث في تاريخ الأنظمة والمذاهب المعروفة أن جئ بالنظرية والتطبيق معا. إذ أن الفارق بين النظرية والتطبيق مراحل طويلة من عمر الإنسانية تختبر فيها النظرية وتنجح او تفشل حسب المعطيات التاريخية. إلا الدين الإسلامي.

(ISSN: 2537 - 0758)

التوصيات:

- **اولا:** إن من الثابت أنه لا يوجد في النظام الإسلامي ما يحول دون الأخذ بالآليات المعمول بها في الديموقراطيات الوضعية مثل الاستفتاء الشعبي او نظام المفوض البرلماني وبعض نظم الانتخابات، فهذه مجرد عملية إجرائية لسلطات الدولة علي تعددها، فهو مبدأ تنظيمي مجرد لا يطرح فكراً او مبادئ تخالف الشريعة الإسلامية في جوهرها بل قد يترتب على الأخذ بها بعض النتائج الإيجابية التي تكفل حسن سير وإدارة أمور الدولة وإيجاد ضمانه للحريات العامة.
- **ثانيا:** ضرورة مراعاة اختلاف الأفكار العقائدية والأيدلوجية في القانون الوضعي التي تعكس اختلاف الرأي بين اولويات حقوق الإنسان الواجب اتباعها.
- **ثالثا:** لا بد من إن يكون البديل للفكر الغربي فيما يتعلق بالحرية العامة عموما نابعا من تراثنا الذاتي، واقصد بالتراث في هذا السياق مجمل التاريخ الحضاري الإسلامي والعربي والافريقي والغربي نفسه فيما يتماشي مع الارث الروحي والثقافي. هذا مع ملاحظة إن الانطلاق من التراث لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين. وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم الفكرية، ثم استخدامها لنؤصل لعلوم جديدة تتعامل مع الإشكاليات الخاصة والحديثة.
- **رابعا:** لابد من إقرار حقوق الإنسان في الدول النامية ودول العالم الثالث، والعمل على تقويمها وتطويرها، بحيث تتفق وخصائص هذه المجتمعات واختياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة، والانقطاع عن الرابط الاستعمارية الغربية من جهة أخرى.

هوامش وإحالات البحث:

([1]) المعجم الوسيط الصادر من مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، مطبعة دار المعارف بمصر ١٩٧٢-١٣٩٢ هـ، ١/ ١٦٥.

([2]) المرجع السابق، نفس الموضع.

([3]) هو محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازي المتوفي سنة ٦٦٦هـ، دار الكتاب العربي بيروت سنه ١٩٦٧م، ص ١٣٩ وما بعدها.

([4]) للمزيد راجع ابن منظور وهو محمد بن مكرم الأنصاري (جمال الدين أبو الفضل) لسان العرب، مطبعة دار المعارض بمصر ٢/ ٨٢٧ وما بعدها.

([5]) هي مارية بنت سمعون قبطية الأب ومسيحية رومية الأم ولدت في قرية من صعيد مصر تدعى ضعن وقد أهديت إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) من المقوقس عظيم القبط سنة (٧ من الهجرة النبوية)، انظر ابن هشام السيرة النبوية (ج١ ص٧)

([6]) هو ابن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد توفي ولم يبلغ العامين ولد في ذي الحجة سنة ثمان من الهجرة، انظر السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين، ص (١٤١) للمحب الطبري، طبعة حلب، ط٢.

([7]) محي الدين احمد بن عبد الله الطبري المتوفي سنة (٦٩٤هـ)، المشهور بالمحب الطبري، السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين، مطبعة الفنون بحلب، ط٢، ص (١٤٢) وانظر ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب/ طبعة نهضة مصر بالقاهرة.

([8]) هو أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صحابي جليل اسلم عام خيبر وهاجر فيه وشهودها ولزم النبي صلى الله عليه وسلم فاصبح اكثر الصحابة حفظا ورواية للحديث على الإطلاق، استعمله عمر بن الخطاب على البحرين، وتولى أمارة الدينية، كان حاد الذهن قوي الذاكرة كثير العبادة، توفي بالمدينة سنة ٥٩هـ. راجع صفي الدين احمد بن عبد الله الخزرجي الانصاري المتوفي بعد سنة ٦٢٣هـ. خلاصة تذهيب الكمال، مط الكبرى الأميرية بيولاق ١٣٠١هـ، ط ٢ تصوير ١٣٩١هـ- ١٩٧١م الناشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ص (٤٦٢).

([9]) مجد الدين ابى البركات عبد السلام بن تيميه الحراني، المنتقي من أخبار المصطفي صلى الله عليه وسلم وقف على تصحيحه وعلق هوامشه محمد حامد الفقيه/ طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوى والإرشاد، الرياض سنة (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م) المجلد الثاني ص (٣٤٦) انظر كذلك فتح الباري شرح صحيح البخاري للأمام ابن حجر العسقلاني حديث رقم ٦٧١٥ باب قوله تعالى (أو تحرير رقبة) تحت كتاب كفارات الإيمان جـ ١١ ص ٥٩٩. مطبعة دار الفكر.

(ISSN: 2537 - 0758)

(١٠) حكيم بن حزام بن خويلد بن اسد بن عبد العزة بن قصي الاسدي بن اخي خديجة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم يكنى أبا خالد له حديث في الكتب الستة، صحابي جليل ولد قبل سنة غزو ابرهة لمكة لمكرمة بثلاثة عشر عام ومات سنة ستين هجرية. راجع احمد بن على بن محمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، حقق أصوله وضبط أعلامه ووضع فهارسه علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ص (١١٢).

(١١) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٢) انظر على سبيل المثال القطب محمد القطب، حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام، مطبعة دار الفكر العربي، ط٢، سنة (١٩٨٤م)، (١٤٠٤هـ)، ص (٢٧٣).

(١٣) د. وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مطبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، (ح١/ص٤) وانظر كذلك حاشية العلامة الباني على متن جمع الجوامع. للعلامة تاج الدين عبد الوهاب السبكي. ط. مط مصطفي الباني الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٦– ١٩٣٧م ج١. ص. ٦٥.

(١٤) راجع د. وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي. مطبعة دار الفكر المعاصر ج١ ص ٤٣

(١٥) وتعنى القرآن الكريم والسنة النبوية.

(١٦) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الطبعة الثانية عشر سنه (١٩٧٨م)، دار العلم، الكويت، ص (١٠٠).

(١٧) انظر الشيخ محمد الحضري، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، ط٤، القاهرة سنه (١٩٣٤م).

(١٨) انظر في هذا المعنى، الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، هو سيف الدين أبي الحسن أبي على بن محمد الآمدي، مطبعة محمد علي صبيح، (١٣٤٧هـ) المستصفى من علم الأصول المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢هـ (جـ١ ص٤٢).

(١٩) جمال الدين بن عبد الرحيم الاسنوي المتوفي سنة (٧٢٢هـ) شرح الاسنوي(ج١ ص١١٧).

(٢٠) أبو حامد الغزالي، المستصفى، من علم الأصول، (٤٢/١) شرح الاسنوي (ج١ص، ٥٨).

(٢١) الآمدي، الأحكام، المرجع السابق (٦٣/١).

(٢٢) أبى اسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة بيروت ج٢، ص (١٨١، ٩١).

(٢٣) الشاطبي، ج٢، ص (٩٢)، المرجع السابق.

(٢٤) د. فتحي الدرين، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (١٩٧٠م) دمشق: (٣١٠–٣١١).

(٢٥) الأستاذ محمد الطاهرين عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة الاستقامة، تونس سنة (١٣٦٦هـ) ص (١٦٣).

([٢٦]) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه/ ط ١٢، سنة (١٩٧٨م) دار القلم الكويت، ص (٢١٠-٢١١).

([٢٧]) د. محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، ط/ دار العلم بدمشق، ص، (٥٠-٥١)

([٢٨]) انظر الشيخ نديم الجسر في بحث بعنوان فلسفه الحرية في الإسلام الفي في المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٤م- نشر بمجلة القانون والاقتصاد سنة ١٩٧٥ص ٣٠

([٢٩]) القطب محمد القطب، حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام، ط ٢ سنة (١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م) ط ٢ دار الفكر العربي، ص(٢٩٦).

([٣٠]) فقد كان الرق معروفاً في اليهودية والمسيحية كما عرفت الديمقراطيات اليونانية القديمة لمزيد من التفصيل، انظر د. عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي دار المعارف- الإسكندرية، ص(١٦٣).

([٣١]) يوسف قاسم، مبادئ الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية (١٩٨٥م) ص (٦٩).

([٣٢]) د. فؤاد عبد المنعم، مبدأ المساواة في الإسلام، (١٩٧٧م) ص (١٧٦).

([٣٣]) من التفصيل راجع د. علي عبد الواحد الحرية في الإسلام، ط٥، (١٩٧٩م) دار النهضة مصر. ص (٢٠-٢١).

([٣٤]) د. عبد الحميد متولي، الفكر السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص (١٦٧).

([٣٥]) (الشوكاني) محمد بن عابدين محمد المتوفي سنة (١٢٥٥هـ) ليل الأوطار شرح ملتقي الأخبار من احاديث سير الأخبار مطبعة مصطفي البابي الحلبي بمصر ط٢، (١٣٧١هـ-١٩٥٢) ج٤، المطبعة الأميرية ببولاق ص (٢١٤).

([٣٦]) جلال الدين السيوطي المتوفي سنة ٩١١هـ الجامع الصغير مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي، وهو شرح الإمام محمد بن عبد الرحمن المنياوى الكتاب الجامع الصغير من احاديث البشير النذير ط ١ سنة (١٣٧٣هـ-١٩٥٤) مط إحياء الكتب العربية، ج١ ص (٣١٤).

([٣٧]) السيوطي المرجع السابق، ص (٣١٥).

([٣٨]) محمد الرازي فخر الدين عمر، تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الفكر، ص (٥٤٤-٦٠٤).

([٣٩]) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري يكنى بابي عبد الله علم من أعلام الأمة الإسلامية وصاحب الصحيح ولد سنة ١٩٤هـ وتوفي سنة ٢٥٦هـ انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، مط إدارة المعارف الرباط ومطبعة البلدية بفاس ١٣٤٠هـ ج٣ ص(٨٠).

(ISSN: 2537 - 0758)

(٤٠) صحيح البخاري، المرجع السابق باب الإحسان للمماليك، حديث رقم (٣٦٩٠) ج٢ ص(١٦).

(٤١) د. على عبد الواحد وافي الحرية في الإسلام بدون تاريخ، ص (٣٨).

(٤٢) فقد روى ابن عباس ان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب قدم مره حاجاً فصنع له صفوان بن أمية طعاماً فاخذ لقوم يأكلون، وقام العبيد بين أيديهم يخدمونهم، فغضب عمر لذلك غضباً شديداً، فقال مالي لا أرى خدم كما يأكلون = = معكم أترغبون عنهم؟ أما لقوم يستأثرون على خدامهم؛ فعل الله بهم وفعل. ثم وعاهم وأمرهم بالجلوس مع مواليهم وإن يأكلوا معهم في جفان واحدة، ولم يتناول هو شيئاً من طعام صفوان لشدة غضبة من سوء معاملته لعبيده، ويروى أنه كما قام عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الدينية إلى البيت المقدس ليتفاوض مع البطريرك في تسليم البلدة عقب حصارها بجيش ابي عبيده بن الجراح صحب معه غلامه. ولم يشاء ان يأخذ لا ناقة واحدة لسفرهما، وقسم المراحل بينه وبين الغلام فكانا يتناوبان ركوب الناقة الواحدة بعد الأخر، يركب هو مرحله ويسير الغلام وراءه، ثم يركب الغلام المرحلة التالية ويسير عمر وراءه إلى أن اقتربا من بيت المقدس وكان الدور للغلام فعرض الغلام على عمر ان يركب الغلام ويسير هو وراءه، حتى يدخل البلد على الوضع اللائق بخليفة المسلمين، فأبى عمر إلا أن يركب الغلام ويسير هو وراءه ودخلا بيت المقدس على هذه الحال

(٤٣) د. عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي، المرجع السابق، ص (١٧٢) وما بعدها.

(٤٤) د. محمد سليم غزوي، الحريات العامة في الإسلام (١٩٧٧م) ص (٥٣) و د. على عبد الواحد، حقوق الإنسان في الإسلام، ط ٥، دار النهضة مصر للطبع والنشر (١٩٧٩م)، ص (١٨).

(٤٥) د. فؤاد عبد المنعم، مبدأ المساواة في الإسلام، ص (١٧٧).

(٤٦) د. احمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان العقل وتطبيق الشريعة الإسلامية منشور مجلة العرب الكويتية عدد (٢١٤) سبتمبر (١٩٨٦م).

(٤٧) راجع في تفسير ذلك د. محمد عصفور، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي سنة (١٩٦١م) ص، (د، هـ).

(٤٨) د. نعيم عطيه، النظرية العامة للحريات الفردية، سنة (١٩٦٥م) الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص(١١٢).

(٤٩) د. احمد أنور احمد رسلان، الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي رسالة دكتوراه منشورة (١٩٧١م) ص(٤٠).

(٥٠) وقد ذهب جان جاك روسو إلى أن إنسان الفطرة قبل ظهور الدولة قد عاش طليقاً سعداً إلى أن عرف الزراعة والارتباط بالأرض وعندها نشأ التنافس حول تقسيم الارض وتملكها وريها والارض والارتباط به والتنافس حولها نشأت المشاكل وفقد الإنسان سادة الفطرة الأولى ولم يستطيع فض هذا

الاشتباك إلا بتنظيم العلاقات، ووضع حد للمشاكل راجع عبد الغني بسيوني النظم السياسية والقانون الدستوري الدار الجامعية بيروت ص٨٦.

([٥١]) انظر احمد رسلان، المرجع السابق نفس الموضع، د ثروت بدوي النظرية العامة للنظم السياسية دار النهضة العربية ١٩٧٠ ص٤٥.

([٥٢]) د احمد بلال حرية الراي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية دار الوفاء للطباعة ص٦٩.

([٥٣]) عدي زيد الكيلاني مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي دار البشير للنشر والتوزيع ١٤١٠-١٩٩٠ ص ١٢٨.

([٥٤]) وكانت تتمثل وظائف الدولة في توفير الأمن والدفاع والعدالة.

([٥٥]) د. جلال حماد حرية التعبير المرجع السابق ص ٧١.

([٥٦]) د. مصطفي فهمي أبو زيد الحرية والاشتراكية والوحدة ١٩٦٦ انظر أيضا سعاد الشرقاوي النظم السياسية المعاصرة ط٣ ١٩٨٨ دار النهضة العربية ص ١٥٣.

([٥٧]) د. عبد الحميد متولي، المبادي الدستوري العامة، عن مطولة القانون الدستوري والأنظمة السياسية ط١، (١٩٥٧- ١٩٥٨م) دار المعارف. ص (٣٤٨).

([٥٨]) د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر دار النهضة العربية ط ٣ سنة ١٩٨٨م ص(١٥٣).

([٥٩]) د. محمود حافظ، الوجيز النظم السياسية والقانون الدستوري، سنة (١٩٧٦م) ص (٨٧) وما بعدها.

([٦٠]) د. عبد الغنى بسيوني النظم السياسية، المرجع السابق، ص (١١٦) (بتصرف).

([٦١]) د. جلال حماد، حرية الراي، المرجع السابق ص (٧٥).

([٦٢]) د. مصطفي فهمي أبو زيد، المرجع السابق، ص (٣٢).

([٦٣]) د. القطب محمد القطب، الإسلام وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص (٢٥٢-٢٥٣) (بتصرف) د. باقر الصدر، فلسفتنا، المرجع السابق، ص (٢٣)

([٦٤]) د. مصطفي فهمي أبو زيد، النظام الدستوري للجمهورية العربية المتحدة، سنة (١٩٦٦م) دار المعارف، ص (٤٠).

([٦٥]) ولد كارل ماركس في مايو (١٨١٨م) في مدينة بروسيا من اسرة يهودية وتوفي (١٨٨٣م) وكتابه نقد الاقتصاد السياسي عام (١٨٥٩م) ثم الجزء الأول من كتابه راس المال (١٨٦٧م) راجع د. عبدالغني بسيوني، النظم السياسية الدار الجامعية (بيروت- لبنان)، (١٩٩٢م) ص (١٣٧-١٣٨)

([٦٦]) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، المرجع السابق ص (٢٢) ود. جلال حماد، حرية الراي، المرجع السابق، ص (٨١)

([٦٧]) د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظم الحكم في الإسلام، طبعة (١٩٦٦م)، ص (٣٤).

(ISSN: 2537 - 0758)

(٦٨) انظر لأركوا، آثار المشاكل الاجتماعية، ص (٥) نقلا عن د. جلال حماد، حرية الراي، المرجع السابق، ص (٧٦)

(٦٩) مصطفي فهمي أبو زيد، المرجع السابق، ص (٤٣).

(٧٠) المرجع السابق، ص (٤٥).

(٧١) المرجع السابق، ص (٤٤).

(٧٢) ففي الولايات المتحدة الأمريكية اكبر ديمقراطية في العالم يلعب اللوبي الصهيوني دوراً مؤثراً وفعالاً في مسألة الانتخابات من ناحية تمويل المرشح الذي يتعهد بتنفيذ سياسات اللوبي ومساندة الكيان الاسرائيلي الاذاعة البريطانية بث يوم (١٩/٥/١٩٩٦م).

(٧٣) د. احمد بلال حماد، حرية الراي، المرجع السابق ص (٧٣)، د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية المرجع السابق (١٣٢).

(٧٤) ترجمه جورج عزيز (١٣٩).

Saul. K. Padoler. the meaning of demogracy

(٧٥) د. طعيمه الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مطبعة القاهرة الحديثة، ص (٢٥٥)

(٧٦) انظر في هذا المعنى د. صدقي بوطالب، مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان،، ص (١٧).

(٧٧) د. عاطف البناء، حدود سلطات الضبط الإداري، ص (٢٧) وحدة الطبع والتصوير جامعة القاهرة الخرطوم ١٩٩١م.

* فقد كانت التطورات الديمقراطية في القرنين السابع عشر والثامن عشر حركات سياسية قادتها الطبقة المتوسطة من الحرفيين وأرباب المهن وصغار الملاك ضد السلطات المطلق وامتيازات الأشراف ورجال الديـن، واستهدفت هذه الثورات تفويض اسس الحكم الملكي المطلق ونقل السلطة إلى الشعب، توصيلا إلى إلغاء الامتيازات وصيانة حرياتها ونشاطها الخاصة، حرية العمل وحرية التملك والصناعة والتجارة وسائر حريات الإنسان في مجالات الفكر والراي والعقيدة، لمزيد من التفصيل راجع د. القطب لمرجع السابق ١٢١.

(٧٨) هو تومس هوبز (١٥٨٨-١٩٧٩م) كانت علاقته قوية بالملوك خاصة الملك شارل الثاني ملك إنجلترا، د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق ص (٥٧).

(٧٩) كان جان جاك روسو من مفكري الديمقراطية الحرة وفلاسفتها، وكانت نظريته في العقد الاجتماعي من المصادر الفكرية الأساسية للمذهب الفردي الحر. وقد أثرت النظرية تأثيراً كبيراً على فكر رجال الثورة الفرنسية، وفي دساتيرها التي قامت على حرية الفرد عرض أفكاره في مؤلفه (العقد الاجتماعي راجع عدى زيد الكيلاني.

Jacques Rousseau، le contract, op, cit. liverl jan.

(٨٠) د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية والقانون الدستوري، ص (٧٨).
(٨١) د. النظم السياسية، المرجع السابق، ص (٩٣١).
(٨٢) د. طعيمه الجرف، نظرية الدولة، المرجع السابق، ص (١٤٠).
(٨٣) د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص (١٣٦).
(٨٤) د. ثروت بدوي، النظم السياسية، المرجع السابق، ص (١٤٣).
(٨٥) د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص (٧٩).
(٨٦) راجع د. عاطف البناء، حدود سلطات الضبط الإداري، المرجع السابق، ص (٣١) عبد الحميد متولى الحريات العامة (١٩٧٥م) ص (١٧).
(٨٧) للمزيد من التفصيل راجع د. عاطف البناء، حدود سلطات الضبط، المرجع السابق، ص (٣٠).
(٨٨) د. محمد عصفور، الحرية، المرجع السابق، ص (١٥٧).
(٨٩) د. محمد جلال حماد، حرية الراي، المرجع السابق، ص (٧٨).
(٩٠) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص (٢٤) احمد جلال حماد المرجع السابق ص (٧٩).
* يقوم الحكم الدكتاتوري على أساس انفراد شخص بالسلطة عنوة واقتداراً بفضل كفائتة ومجهوده أو ما يتمتع به من قوة النفوذ أو بأس الأنصار ويستمد السلطة من شخصه وقوته أما البروليتارية فهي الطبقة العاملة. راجع د. عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، سنة (١٩٥٦م) ص (١٢٥) ومحمد جلال حماد، حرية الراي، المرجع السابق، ص (٨٤).
(٩١) د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية المرجع السابق ص (١٣٩)
(٩٢) د. عبد الحميد متولى، الإسلام ومبادى نظام الحكم في الماركسية والديمقراطية الغربية، منشأة المعارف بالإسكندرية سنة (١٩٨١م) ص (١٤٧).
(٩٣) باقر الصدر، فلسفتنا، المرجع السابق ص (٢٧).
(٩٤) نيكوس بولا نتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمه عادل غنيم ص (١١٨-١٢٠).
(٩٥) عبد الغني بسيوني، المرجع السابق، ص (٧١).
(٩٦) د. يحي الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، دار الشروق، ص (٥٨).
(٩٧) د. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط٢، منشأ المعارف بالإسكندرية سنة، (١٩٧١م)
(٩٨) د. عبد الحليم البسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص (١٤٠)، كذلك محمد باقر الصدر، فلسفتنا، المرجع السابق ص (٢٧).
(٩٩) د. عبد الحميد متولي، الحريات العامة. دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ص (١٥١-٢٥٢).
(١٠٠) القطب محمد القطب، حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام، المرجع السابق ص (٢٥٧).

(ISSN: 2537 - 0758)

(١٠١) أندرية هوريو، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ترجمه على مقلد وآخرين ص (١٧٠) نقلا عن د. عبد الغني بسيوني، المرجع السابق، ص (١٤٩).

(١٠٢) د. محمد عصفور، الحرية، المرجع السابق (٣٣).

(١٠٣) راجع المادة (٤) من الإعلان.

(١٠٤) د. فؤاد العطار، النظم السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، (١٩٦١م) ص (١١٤).

(١٠٥) د. منيب ربيع، ضمانات الحرية في مواجهه سلطات الضبط الإداري، القاهرة، رساله مقدمه لكلية الحقوق لجامعه عين شمس (منشورة) (١٩٨١م)، ص (١٢٩).