فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الأديان السماوية

"دراسة تحليلية"

د. أشرف على محمود مرسى الجوهرى

مدرس فلسفة القانون وتاريخه

كلية الحقوق- جامعة الزقازيق

(ISSN: 2537- 0758)

فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الأديان السماوية
"دراسة تحليلية"

د. أشرف على محمود مرسى الجوهرى

الملخص:

إذا كانت مسألة حقوق الإنسان وما تستلزمه من ضرورة كفالة المشرع دستورياً كان أم عادياً لها تُعَد من المسائل الجوهرية التى تتربع على قمة الموضوعات التى يهتم بها الفكر القانونى المعاصر، إلا أنه تجب الإشارة إلى أن هذا الاهتمام لم يقتصر على الفكر الوضعى، ولكنه قد وجد أيضاً محلاً له في الأديان السماوية كافة؛ حيث نجد أن المناداة بوجود مجموعة من حقوق الإنسان تمتد بجذورها للديانة اليهودية، غير أن وجود هذه المبادئ قد اقتصر على نصوص التوراة الحقة المُنَزلة بألفاظها ومعانيها من قِبَل الله عز وجل والتي أثبتها القرآن الكريم في سياق تناوله لتَنزُل الديانة اليهودية على سيدنا موسى عليه السلام، وأمره له بأن يذهب هو وأخوه هارون عليهما السلام إلى فرعون ليضعو حداً للطغيان والظلم وانتهاك الحقوق وفي صدارتها الحق في الحياة وفي الكرامة وفي حفظ الأعراض، ويعني هذا أن الديانة اليهودية في أصولها الأولى ما جاءت إلا لترسيخ أقدام الحكم العادل وكفالة حقوق الإنسان وحمايتها من الجور والانتهاك.

كما وجد الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان محلاً له في الفكر الدينى المسيحى، إذ نجد أن الفلاسفة المدرسيون الذين ربطوا كما ربط آباء الكنيسة من قبلهم بين العقل من جانب وبين الدين من جانب آخر قد ألبسوها ثوباً دينياً وشددوا على ضرورة الإلتزام بها ومراعاتها، وهو ما تجلى بوضوح فيما نادت به المسيجية من ضرورة مراعاة مبادئ المحبة والإخاء والحرية والعدل والمساواة.

ولم يكن الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بغريب عن الدين الإسلامى، نظراً لأن الإسلام قد وضع بناءاً اجتماعياً متكاملاً، كما تناول نظام الدولة ووضع مبادئ عامة للحكم، مُحدداً العلاقة بين الحاكم والشعب وحقوق المواطن وواجباته والعلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول الأخرى. وقد اقتضت إرادة الخالق عز وجل أن يتوج الدين الإسلامى باعتباره خاتم الأديان مسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ويشدد على ضرورة كفالتها وحمايتها من كافة صور الجور والامتهان، بل ونجد أن فقهاء الشريعة العظام قد استنبطوا من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مجموعة من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية الداعمة لوجود حقوق للإنسان لا يجوز لأحد مهما كانت سطوته أن يحيد أو ينحرف عنها، وهو ما تجلى على وجه الخصوص

عند الشاطبى، وذلك بتقسيمه مقاصد الشريعة إلى: المقاصد الضرورية التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا معاً، نظراً لأنها تنحصر في حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، والمقاصد الحاجية التي يحتاج إليها الناس لليسر والسعة ورفع الضيق والحرج والمشقة، والمقاصد التحسينية التى تُعَد محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، وهذه المقاصد مُرتَبة ترتيباً هرمياً يأتى في قمته الضروريات تليها الحاجيات تليها التحسينيات، وهو ما يمكن القول معه بأن الكليات الخمس لا سيما الضروري منها تعتبر من المسائل الجوهرية التي لا تستقيم الحياة دون الحفاظ عليها وضمانها وحماياتها من أي اعتداء، وليس أدل على ذلك من أن الشارع الحكيم قد حفظها في جميع الملل، فهى عامل مشترك بين كل الأديان المنزلة من السماء.

Abstract:

If the issue of human rights and the necessity of the legislator guaranteeing them, is one of the fundamental issues that sit at the top interests of contemporary legal thought, it must be noted that this interest is not limited to positive thought, but it has found also a place in all heavenly religions. We find that the call for the existence of a set of human rights extends its roots to the Jewish religion, but the existence of these principles has been limited to the texts of the true Torah revealed in its words and meanings by God, which were proven by the Holy Qur'an in the context of its treatment of the revelation of the Jewish religion to our master Moses, peace be upon him, and his command. and his command to him that he and his brother Aaron, peace be upon them, should go to Pharaoh to put an end to tyranny, injustice, and violation of rights, most importantly the right to life, dignity, and the preservation of honor. This means that the Jewish religion in its early origins only came to establish the foundations of just rule, guarantee human rights, and protect them from injustice and violation.

Interest in the issue of human rights also found a place in Christian religious thought, as we find that the scholastic philosophers who linked, as the Church Fathers before them, between reason on the one hand and religion on the other, dressed them a religious guise and stressed the necessity of adhering it,

(ISSN: 2537- 0758)

which was clearly demonstrate by the necessity of observing the principles of love, brotherhood, freedom, justice and equality.

Interest in the issue of human rights and basic freedoms was not alien to the Islamic religion, given that Islam established an integrated social structure. It also dealt with the state system and established general principles of governance, defining the relationship between the ruler and the people, the rights and duties of the citizen, and the relationship between the Islamic state and other states. The will of the Almighty Creator required that the Islamic religion, as the final religion, crown the issue of human rights and basic freedoms and stress the necessity of guaranteeing and protecting them from all forms of injustice and abuse.

Indeed, we find that the great Sharia jurists have deduced from the Holy Qur'an and the purified Sunnah of the Prophet a set of comprehensive objectives of Islamic Sharia that support the existence of human rights from which no one can deviate it. This is what was particularly evident in Al-Shatibi, by dividing the objectives of Sharia into the necessary goals, the needs goals and the improvement goals. These objectives are arranged in a hierarchical order, with necessities at the top, followed by needs, followed by improvements, and so we can say that the necessary ones, are considered among the fundamental issues that life cannot be right without guaranteeing and protecting it from any violation. There is no evidence of this than that the God has guaranteed it in all religions, as it is a common factor between all religions sent down from heaven.

١- موضوع البحث:

إذا كانت مسألة حقوق الإنسان تعتبر من المسائل الشائعة الاستخدام فى كافة المجالات السياسية والقانونية الحديث منها والمعاصر على المستويين المحلى والدولى على حد السواء، إلا أنه يجب ألا نغفل أن ذلك لم ينبع من فراغ، ولكنه كان نتيجة لكفاح مستميت ونضال مستمر خاضته البشرية من أجل انتزاع الاعتراف للإنسان بحقوقه تلك، وهذا الكفاح لم يقتصر على مكان دون آخر ولا على عصر دون غيره، إذ انتشر فى غالبية المجتمعات على مر العصور، وذلك منذ بدء الحياة البشرية ذاتها، واستمر فى التواجد حتى بعد التطور الذى لحق بالمجتمعات البشرية إثر نشأة الدولة وتبلورها على

النحو الكامل، لا سيما فى ظل تسخير العديد من المذاهب السياسية والفلسفية والفكرية على مختلف منطلقاتها وتوجهاتها جانب من أبحاثها للمناداة بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

غير أن المناداة بوجود مجموعة من الحقوق الإنسانية التى يجب كفالتها وحمايتها من الجور أو الانتهاك لم تقتصر على المذاهب البشرية السابقة، ولكنها أخذت بُعداً آخراً أدى إلى تعظيم وتدعيم كفالتها لجميع الأفراد وحمايتها، ويرجع ذلك إلى أن مسألة حقوق الإنسان أصبحت من الموضوعات الأساسية التى أتت بها الأديان السماوية الثلاث سواء اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية، حيث كفلت نصوصها الحقة التى أنزلها الله سبحانه وتعالى على أنبيائه ورسله ضرورة مراعاة حقوق الإنسان وحمايتها، بل وجعلتها من الضرورات التى لا غنى عنها.

وهو ما دفع بالبعض إلى التأكيد على أن عدم اسناد مبادئ حقوق الإنسان إلى أصلها الديني وتجاهلها له هو مبعث الأزمات التي تواجهها الكثير من المجتمعات في الحقبة المعاصرة التي نعيشها الآن، لا سيما فيما يتعلق بعدم احترامها وبصعوبة تطبيقها في الواقع العملي، **ولهذا فإن بيان الأساس الديني لحقوق الإنسان وحرياته في الديانات التوحيدية الثلاث مُمَثلة في اليهودية والمسيحية والإسلام يُعَد ضرورة لا غنى عنها**[1].

فمما لا شك فيه أن **العصور القديمة** قد اتسمت بِتَنزُل **الديانة اليهودية** وكتابها المقدس "التوراة" على سيدنا موسى عليه السلام، وقد تضمن هذا الكتاب العديد من القواعد التشريعية الخاصة الموَجِهة لدفة الحكم والمُدَعِمة لحقوق الإنسان، غير أن النزعة السامية لدى اليهود دفعتهم إلى تحريف التوراة ووضع التلمود، وذلك لم يكن إلا لرغبتهم في اثبات سموهم وعلوهم مقارنةً بغيرهم. وهو ما أدى إلى تَنزُل **الديانة المسيحية** وكتابها المُقَدس "الانجيل" على سيدنا عيسى عليه السلام، لِتُعَالج أوجه النقص الذي لحق بالديانة اليهودية.

---

[1] د. على عبدالواحد وافى، حقوق الإنسان فى الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ص١٥-١٦.

(ISSN: 2537- 0758)

وأخذت الديانة المسيحية في الانتشار إلى أن بلغت ذروتها في **فترة العصور الوسطى**[٢]، حتى كادت تسود أوروبا بأكملها، وخاصة بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، وفي الوقت ذاته شهدت تلك الفترة تَنزُل **الديانة الإسلامية** وكتابها المُقَدس "القرآن الكريم" على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، كما شهدت كذلك نشأة وازدهار الحضارة الإسلامية التي امتدت من قلب الجزيرة العربية لدول جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا إلى أن وصلت إلى حدود الأندلس[٣]. **وهو ما ألقى بآثاره على كافة مجالات التفكير الإنساني، حيث أدى هذا إلى أن يسير الفكر البشري وخاصة في الغرب المسيحي في فلك الدين.**

وقد دفع هذا بالبعض إلى أن يعتبر كلمة العصور الوسطى من الكلمات التي تثير في الذهن العديد من المعاني المرذولة، **ويرجع ذلك إلى خضوع العقل الإنساني في تلك الفترة كلية لسلطة خارجة عنه هى سلطة النقل أو الايمان**، وهو ما سلبه حرية التفكير خارج النطاق المُحَدَد له، وقد ترتب على ذلك أن أصبحت الفلسفة في خدمة الدين، كما أضحت المعرفة لا تُطلَب لِذاتها، بل من أجل الوصول لطريق النجاة التي تُعَد الغاية السامية للسلوك البشري برمته، **حتى أن الأمر وصل بالبعض إلى أن يتجاهل أي دور للعقل فنادى بتفضيل الايمان كما هو على الايمان المُتَعقل الذي نادى به القديس أوغسطين**[٤].

---

[٢] على الرغم من وجود اختلاف حول بداية فترة العصور الوسطى ونهايتها، إلا أن الرأى الغالب يرى أن بدايتها قد تزامنت مع سقوط روما على يد القبائل الجرمانية وأفول الإمبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦، كما يرى أنها قد انتهت عام ١٤٥٣ عقب نجاح السلطان محمد الفاتح في دخول الأستانة وما ترتب على ذلك من افشال لمخطط الأمراء المسيحيين الرامي إلى إقامة إمبراطورية مسيحية عالمية.؛ ادوار بروي وآخرون، في موسوعة تاريخ الحضارات العام "المجلد الثالث: القرون الوسطى"، ترجمة: يوسف اسعد داغر، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦، ص٤٣.

[٣] د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٠٥.

[٤] د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط٢ وكالة المطبوعات "الكويت"– دار القلم "بيروت"، ١٩٧٩، المقدمة، صفحة.

وهو الوضع ذاته فيما يتعلق بالعصر الإسلامي الوسيط، حيث يوجد اعتقاد مُبَالغ فيه بأن الفكر الإنساني بصفة عامة والفلسفي بصفة خاصة كان خادماً للعقيدة في تلك الفترة، كما أن فلاسفة الإسلام كرسوا جهدهم للدعوة للدين في شكل فلسفي(٥).

وقد تركت فكرة السيطرة الدينية آثارها على القواعد المتعلقة بأمور الحكم وحقوق الأفراد وحرياتهم العامة **وخاصة في الغرب المسيحي**؛ وليس أدل على ذلك من أن الكنيسة لم تَعُد تُؤمن بالفصل المُطلَق بين السلطتين الدينية والزمنية مما جعل الصراع ينشُب بينها وبين الدولة حول حدود سلطة كل منهما ورجالها، ولم يقتصر الأمر على هذا الوضع، نظراً لِتأثُر النظم السياسية والاجتماعية والفكرية فى الوقت ذاته بقيام نظام الاقطاع، وظلت تلك النظم تُعاني من الاضمحلال الذي لم يتقلص إلا بعد الاتصال بالحضارة الإسلامية(٦).

ولم يجد بعض رجال الدين المسيحي وسيلة أفضل من **نظرية القانون الطبيعي** لوضع حد للنزاع بين البابا والإمبراطور والحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، حيث رأى فقهاء الكنيسة أنه يمكن عن طريقها انهاء حالة الجدل المُثارة حول مدى سلطة الدولة في مواجهة الدين من ناحية وفي مواجهة الأفراد من ناحية أخرى، ويعنى هذا أنهم كانوا على يقين من أن هذا القانون يتضمن مجموعة من القواعد أو المبادئ الحاكمة التي يجب على الجميع احترامها والالتزام بها، **ولهذا فقد قاموا بالاستناد إليه والباسه ثوباً دينياً بدلاً من الثوب الفلسفي الذي يرتد بجذوره للفلسفة اليونانية**، ومن ثم فقد أصبح لديهم بمثابة قانون إلهي يسمو على القانون الوضعي، غير أن هذا القانون وإن كان مصبوغاً بصبغة دينية، إلا أنه لا يمكن إدراكه إلا بواسطة العقل(٧).

غير أن الوضع لم يكن كذلك في **العصور الوسطى الإسلامية**، نظراً لأن الإسلام لم يعرف الفصل المطلق بين السلطتين الزمنية والدينية، نظراً لأنه لم يقتصر منذ بداياته الأولى على تنظيم الأحكام المتعلقة بالعبادات والفرائض الدينية فحسب، ولكنه تضمن

---

(٥) د. حسن حماد، قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة، ط١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص ص٥٥-٥٦.

(٦) د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، المرجع السابق، ص١٠٦.

(٧) د. حسن كيره، المدخل إلى القانون، ط٥، مُنشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٤، ص١٠٢.

(ISSN: 2537- 0758)

أيضاً مجموعة من المبادئ والأسس العامة المنظمة لبعض الأمور الدنيوية **وغيرها من المسائل المتعلقة بتنظيم عمل سلطات الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية**[٨].

وبناء على هذا يمكن القول بأن فكرة حقوق الإنسان وحرياته وإن كان قد شابها القصور في ظل تحريف اليهود لأحكام الشريعة اليهودية الحقة، إلا أنه قد تم تناولها بشكل أكثر دقة في الفكر السائد في العصور الوسطى المسيحية، وذلك في اطار فكرة القانون الطبيعي، كما تم تناولها في العصور الوسطى الإسلامية، وذلك فيما تضمنته من قواعد محددة ومقاصد عليا.

٢- تساؤلات البحث:

- ما الفلسفة التى تقوم عليها مسألة حقوق الإنسان فى الشريعة اليهودية؟
- ما جوهر مسألة حقوق الإنسان فى الشريعة اليهودية؟
- ما الفلسفة التى تقوم عليها مسألة حقوق الإنسان فى الديانة المسيحية؟
- ما جوهر مسألة حقوق الإنسان فى الديانة المسيحية؟
- ما الفلسفة التى تقوم عليها مسألة حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية؟
- ما جوهر مسألة حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية؟

٣- أهداف البحث:

يهدف البحث بصفة أساسية إلى التعرف ليس فقط على واقع مسألة حقوق الإنسان فى كل من: الشريعة اليهودية والديانة المسيحية، فضلاً عن الشريعة الإسلامية، ولكن أيضاً إلى استنباط فلسفة تلك الحقوق وجوهرها فى تلك الأديان.

---

[٨] د. القطب محمد طبلية، الفكر السياسي في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ع٣، س٣٩، ١٩٦٩، ص٧٨٣.

تجدر الاشارة إلى أنه إذا كان غالبية الفقهاء يرون أن الإسلام دين ودولة، إلا أن البعض يرى أن الإسلام دين فقط وكلا الرأيين يأتي بالأدلة المؤيدة لاتجاهه. غير أن الدكتور عبد الحميد متولي رأى أن السبب في هذا الاختلاف يرجع لعرض المسالة بطريقة خاطئة على النحو السالف، حيث يرى سيادته أنهم كان بإمكانهم تجنب تلك المعضلة لو أنهم بدأوا قضيتهم بالتساؤل عما إذا كان الدين الإسلامي قد تضمن تنظيم بعض الأمور الدنيوية أو تضمن بعض المبادئ المتعلقة بالأمور السياسية أم انه اقتصر فقط على تنظيم أحكام العبادات والفرائض ليس إلا؟ وقد انتهى سيادته إلى أن الإسلام قد تضمن بالفعل تنظيماً لبعض الأمور الدنيوية والتي يعتبرها سيادته بمثابة أسس عامة للتنظيم السياسي في الدولة.؛ د. عبد الحميد متولي، الإسلام وهل هو دين ودولة، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ع٤، س٣٤، أكتوبر ١٩٦٤، ص١٠٢٥.

٤- أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من كونه يُلقى الضوء على فلسفة حقوق وجوهرها فى الشرائع السماوية، وهذا من شأنه تدعيم وتعزيز الكفالة الحقيقية والاعتراف بحقوق الإنسان وضمان تطبيقها وتوفير الحماية الفعالة لها فى مختلف المجتمعات البشرية، ويرجع هذا إلى أن تقرير تلك الحقوق من جانب الله سبحانه وتعالى يرفع من مرتبتها ويجعلها من أمور العقيدة التى تدفع الإنسان إلى الإصرار والثبات فى المطالبة بها، بل والنضال من أجلها باعتبارها من التكليفات الإلهية التى لا يجب التفريط فيها، حيث تُصبح والحال كذلك واجبات وضرورات يتعرض من ينتهكها للعقاب الدنيوي والأخروي، بل ونجده وإن تمكن من الإفلات من العقاب الدنيوي، لن يتمكن من الإفلات من العقاب الأخروي على حد السواء، الأمر الذى يُمثِل ضمانة فعالة لكفالة حقوق الإنسان وحرياته وتوفير الحماية الفعالة لها وعدم انتهاكها أو الجور عليها..

٥- منهج البحث:

لما كان المنهج هو مجموعة من الإجراءات التي يسير عليها الباحث للوصول إلى حل المشكلات التي يثيرها موضوع البحث، فإنه نظراً لطبيعة هذا البحث وما يثيره من مشكلات أو موضوعات سيتم الاعتماد على أكثر من منهج: كالمنهج الإستدلالي المتضمن لكل من؛ المنهج الاستنباطي الذي يتم فيه الإنتقال من الحكم على العام إلى الحكم على الخاص والمنهج الاستقرائي الذي يتم فيه الإنتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل المشتمل على هذا الجزء، والمنهج التحليلي الذي يساعد على تناول الموضوع بالتفسير والتحليل الدقيق، علاوة على المنهج التاريخي الذي يساعد على دراسة الموضوعات المتعلقة بالزمن الماضي.

٦- خطة الدراسة:

الفصل الأول: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية وفي الفكر الديني المسيحي.

المبحث الأول: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية.

المبحث الثانى: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الفكر الديني المسيحي.

الفصل الثاني: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: الأصول الدينية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

المبحث الثالث: التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة الإسلامية.

(ISSN: 2537- 0758)

المبحث التمهيدي
ماهية حقوق الإنسان

لا سبيل للتوصل إلى ماهية مصطلح حقوق الإنسان سوى بالإشارة إلى أنه مصطلح مركب من كلمتين أولاهما كلمة حقوق وثانيتهما كلمة الإنسان، وهو ما يستلزم الوقوف على مفهوميهما قبل تناول مفهوم مصطلح حقوق الإنسان الناتج عن تركيبيهما، **وهو ما سيتم تناولة على النحو التالى:**

(أولاً) مفهوم الحق:

حتى يمكن التعرف على مفهوم الحقوق لابد من الرجوع إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي لها، وذلك وفقاً لما يلى:

١- المعنى اللغوي للحقوق:

أ- معنى الحقوق فى اللغة العربية:

إن لفظ الحقوق جمع لكلمة الحق الذى يحمل معان متعددة فى اللغة العربية؛ ومن ذلك أنه ضد الباطل ويأتى بمعنى اليقين[٩]، كما يأتى الحق بمعنى الثبات والوجوب، حيث يُقال: حقَّ الله الأمر حقاً بمعنى أثبته وأوجبه، ويُقال: حقَّ الشئ بمعنى ثبت ووجب، ويأتى كذلك بمعنى الوجوب من الشئ، إذ يُقال: يحق حقاً بمعنى وجب وجوباً[١٠]، والحق ما يُقابل الواجب، إذ يُقَال الحقوق والواجبات بمعنى ما يكون أو يترتب للفرد وما يكون أو يترتب عليه، فضلاً عن أنها قد تأتى بمعنى النصيب كقولنا: حقه بمعنى نصيبه، وكذلك قد تُستَخدم مجازاً لتعبر عن الكثير من المعان كالعدل[١١]، علاوة على أن كلمة الحق قد تأتى بمعنى أحكمته وصححته كقولنا: أحكمت الأمر[١٢].

وقد يأتى الحق أيضاً بمعنى الصدق، وذلك كما فى قول الله سبحانه وتعالى "وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ **وَعْدَ الْحَقِّ** وَوَعَدتُّكُم فَأَخلَفتُكُم وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيكُم مِّن سُلطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوتُكُم فَٱستَجَبتُم لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم مَّآ أَنَا بِمُصرِخِكُم وَمَآ

---

[٩] الرازى، مختار الصحاح، ج١، ص٦٢.؛ الطالقائي، المحيط فى اللغة، ج٢، ص٢٨٦.

[١٠] الأزهرى، تهذيب اللغة، ج٣، ص٢٤١.

[١١] د. عمر سعدالله، معجم فى القانون الدولى المعاصر، ديوان المطبوهات الجامعية، ط٢، الجزائر، د. ت، ص٢٠٣.

[١٢] ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص١٥.؛ ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، ص٤٩.

أَنتُم بِمُصرِخِيَّ إِنِّي كَفَرتُ بِمَآ أَشرَكتُمُونِ مِن قَبلُ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيم"(١٣)، بالإضافة إلى أنه قد يعنى الصحة كما فى قولنا: تحقق عنده الخبر أي صحَ، والحقيقة عكس المجاز، وهى ما يجب على المرء أن يحميه(١٤)، وهى كذلك ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه فقولنا: أبلغته حقيقة الأمر تعنى يقين شأنه، وذلك كما فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يبلغُ العبدُ حقيقةَ الإيمانِ حتَّى يحبَّ للنَّاسِ ما يحبُّ لنفسِهِ"(١٥).

وتجلى مما سبق أن لكلمة الحق العديد من المعان فى اللغة العربية منها اليقين والوجوب والثبات والصدق والصحة وغير ذلك من المعان السامية ذات الدلالة التى تمنحه قوة كبيرة، وهو ما يمكن القول معه بأن من يمسه أو يبتعد عن معانيه تلك يبتعد عن دائرة السواء ويكون على نقيض تام بما ينطوى عليه هذا اللفظ لا سيما فيما يتعلق بمبادئ الخير والفضل والصواب.

ب-معنى الحقوق فى اللغات الأجنبية:

- **فى اللغة الاتينية:**

يرادف كلمة الحق فى اللغة اللاتينية كلمة "Jus"(١٦).

- **فى اللغة الإنجليزية:**

يرادف كلمة الحق فى اللغة الفرنسية كلمة "Right"، وتعنى عادل ومنصف(١٧).

- **فى اللغة الفرنسية:**

يرادف كلمة الحق فى اللغة الفرنسية كلمة "Droit"، وتعنى عادل ومنصف(١٨).

٢- المعنى الاصطلاحي للحقوق:

تجب الإشارة فى البداية إلى أن وضع تعريف جامع مانع للحق يُعَد أمراً فى غاية الصعوبة، وليس أدل على ذلك من تعدد التعريفات التى أوردها فقهاء القانون له، ويرجع

---

(١٣) سورة إبراهيم، الآية ٢٢.

(١٤) الرازى، مختار الصحاح، ج١، ص٦٢.

(١٥) أبو يعلى، مسند، ج٥، ص٤٠٧.؛ أنس بن مالك، المُحدث: الهيتمي المكي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، الصفحة أو الرقم: ٢٣٨/١.

متاح بتاريخ ٢٠٢٢/١٢/٢٥ على الموقع الإلكتروني: https://dorar.net/hadith/sharh/141311

(١٦) الرازى، مختار الصحاح، ج١، ص٦٢.

(١٧) د. عمر سعدالله، المرجع السابق، ص٢٠٣.

(18) Groupe des auteurs, petit larousse illustré, librairie larousse, 1986, Paris, France, p. 330.

(ISSN: 2537- 0758)

ذلك أن منهم من ركز فى تعريفه للحق على مضمونه، ومنهم من ركز فى تعريفه له على محله أو موضوعه، فى حين ركز آخرون فى تعريفهم على أنواعه أو أقسامه، كما ركز البعض منهم فى تعريفهم على أطراف الحق.

وليس بخاف على أحد أن مضمون الحق يختلف من حق لآخر، كما أن محل الحقوق أو موضوعها يختلف من حق لآخر؛ فقد يكون محلها أداء عمل، وقد يكون الامتناع عن أداء عمل، كما قد يكون محلها الالتزام باعطاء شئ، وفى الوقت ذاته نجد أن الأشياء محل العقد لا تقع تحت حصر، كما نجد أن بعض الحقوق للشخص تستلزم التزاما فى جانب الغير، بينما نجد أن بعضها الاخر لا يستلزم ذلك الالتزام، الأمر الذى دفع بالبعض إلى التأكيد ليس فقط على أن فقهاء القانون قد اختلفوا اختلافا واسعاً في تعريف للحق، ولكن أيضاً على أن تعريف الحق يعتبر من أكثر الموضوعات التي ثار الاختلاف بشأنها[١٩].

وبناء على هذا يمكن التمييز بين عدة مذاهب أو اتجاهات فى تعريف الحق، وذلك على النحو الآتى:

- **المذهب الشخصي:**

ينتمى أنصار هذا المذهب إلى المذهب الفردي أو الإرادي الذين يؤمنون بأن الإرادة هى معيار وجود الحق وجوهره، وهو ما أثر على رؤيتهم فى تعريفهم للحق؛ فالحق طبقاً لرؤيتهم تلك عبارة عن صفة تلحق بالشخص فيصبح بها قادار على القيام بأعمال معينة تُحَقق له فى الغالب المصلحة التى يريدها[٢٠]، وهو ذاته ما ذهب إليه البعض منهم بتأكيده على أنه "سلطة أو قدرة إرادية بموجبها يتسلط الشخص على أعمال الغير فى حدود القانون"، وبالتالى نجد أن هذا التعريف قد قصر نشوء الحق للشخص الذي تتوافر لديه الإرادة الحرة قانونا[٢١].

فالحق وفقاً لرؤية أنصار هذا الاتجاه وفى صدارتهم "سافينى" سلطة، وهذه السلطة هى سلطة الإرادة، ومن ثم فإنه من الطبيعي أن يمارس صاحب الحق سلطته هذه على

---

[١٩] د. عمر سعدالله، المرجع السابق، ص٢٠٤.

[٢٠] د. حسين النورى، النظرية العامة للحق، المطبعة العالمية، القاهرة، د.ت، ص٧.

[٢١] د. إســـــحاق إبراهيم منصور، نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط٧، الجزائر، ٢٠٠٤، ص ص٢٠٨-٢٠٩.

جميع الأشياء المادية المُشَكِلة أو المُكوِنة لموضوع الحق[٢٢]، الأمر الذى حدا بالبعض الآخر منهم إلى النظر إليه باعتباره "سلطة يقررها القانون لشخص معين فى مواجهة الغير الذي يلتزم بإعطاء شيء أو القيام بعمل أو الامتناع عن عمل". غير أن هذا التعريف يعيبه أنه لا ينطبق على الحقوق كافة، نظراً لأن بعضها لا يُشتَرط فيها إلزام شخص آخر للقيام بعمل معين لصالح صاحب الحق، وكل ما هنالك أن القانون يُجَرِم الاعتداء على هذا الحق ويُعاقب من يقترف ذلك[٢٣].

وسيراً على الدرب ذاته عرف البعض الحق بأنه "قدرة أو سلطة إرادية يخولها الشخص لتمكينه من القيام بأعمال معينة تحقيقاً لمصلحة له يعترف بها القانون"، وبالتالى فإن الحق طبقاً لهذا التعريف يعتبر ميزة مُقَررة بموجب أحكام القانون لشخص معين، هذا مع الوضع فى الاعتبار بأن قيمة هذه الميزة تدور وجوداً وعدما مع إلزام القانون الآخرين بضرورة احترامها، شريطة أن يستعمل الفرد حقه فى حدود النطاق الذى قرره القانون[٢٤].

وقد تعرض هذا المفهوم للحق إلى العديد من صور النقد منها أنه يخلط بين ثبوت الحق فى ذاته وبين استعماله أو ممارسته، ويرجع ذلك إلى أن اكتساب الحق ذاته لا يتوقف على الإرادة، حيث يجوز أن تثبت الحقوق كافة للشخص على الرغم من عدم إرادته له أو عدم علمه به أو عدم إدراكه له لكونه عديم الأهلية، أما استعمال الحق فهو الذى يتطلب وجود الإرادة، بل ونجد تلك الأخيرة لا لزوم لها عند استعمال بعض الحقوق؛ فإذا كانت الإرادة يلزم وجودها عند استعمال الحقوق التى تتم بتصرف قانوني كالبيع والوصية والهبة، فإنها لا لزوم لوجودها عند ممارسة الحقوق التى تتم بعمل مادى كسكنى الدار أو ركوب السيارة، فالصبي غير المميز يستعمل حقه فى الملكية الذى أل إليه عن طريق الميراث، وفضلاً عن ذلك، إذا كانت الإرادة هى أساس الحق، فكيف نفسر اكتساب الأشخاص المعنوية للحقوق وهى بلا إرادة حقيقية[٢٥].

---

[٢٢] د. عمـــر صـــدوق، دراسة في مصادر حقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائـــر، ١٩٩٥، ص٢٧.

[٢٣] د. إسحاق إبراهيم منصور، المرجع السابق، ص ص٢٠٨-٢٠٩.

[٢٤] د. معـــوض عبـــدالتواب، المرجع في التعليق على نصوص القانون المدني، المجلد الأول، مكتبة عالم الفكر والقانون للنشر والتوزيع، ط٧، طنطا، ٢٠٠٤، ص٧٩.

[٢٥] د. على سيد حسن، المدخل إلى علم القانون- الكتاب الثانى "نظرية الحق"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص٢٠-٢١.

(ISSN: 2537- 0758)

- **المذهب الموضوعي:**

يرى أنصار هذا المذهب الذى يتزعمه الفقيه الألمانى "أهرنج" أن الإرادة التى نادى بها أنصار المذهب الشخصى لا تصلح أساساً لوجود الحق طالما أنه من الممكن وجوده دون توافرها، ومن ثم فإن الأساس فى تعريف الحق يكون بموضوعه وهدفه لا بشخص صاحبه.

ونظراً لأن كل الحقوق تتقرر من أجل تحقيق غاية معينة لصاحبها، ولما كانت هذه الغاية تتمثل دائما فى تحقيق المصلحة مادية كانت كحق الملكية أم أدبية "معنوية" كالحق فى الحرية والحق فى الحفاظ على الشرف والاعتبار، فإن المصلحة تعتبر وفقاً لاعتقاد "أهرنج" أساس فكرة الحق، غير أنه قد أدرك أن المصلحة لا تكفى بمفردها لتشكيل أو ثبوت الحق، ولكن لابد أن يعضدها عنصر آخر يتمثل فى توفير الحماية القانونية لها عن طريق الدعوى القضائية، وهو ما يمكن القول معه بأن الحق لديه يستلزم توافر عنصرين أحدهما جوهري وهو عنصر المصلحة والآخر شكلى وهو عنصر الحماية القانونية، الأمر الذى جعله ينتهى إلى تعريفه للحق على اعتبار أنه "مصلحة يحميها القانون"[٢٦].

ولم يسلم تعريف أنصار هذا المذهب للحق من سهام النقد،

أ- أنه لم يقم على مفهوم الحق وكنهه، ولكنه قام على الغاية منه[٢٧].

ب-إذا كان من الصحيح أن كل حق ينطوى على مصلحة، فإن العكس ليس صحيحا، ويعنى هذا أنه توجد الكثير من المصالح التى لا ترقى إلى مستوى الحقوق، ومن ذلك أنه على الرغم من أن اشتراط بائع العقار على المشترى عدم التعلية عن ارتفاع معين، يجعل للملاك المجاورين لهذا العقار مصلحة فى تنفيذ هذا الشرط مع أنهم لا حق لهم فيه، غير أنهم لا يمكنهم مطالبة المشترى بتنفيذه إذا ما خالف هذا الشرط، حيث يظل الحق فى تلك المطالبة للبائع وخلفاؤه ليس إلا.

---

[٢٦] د. أحمد الرشيدى، حقوق الإنسان "مفاهيم الأسس العلمية للمعرفة"، منشورات المركز الدولى للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، ع٢٤، ٢٠٠٦، ص ص١٠-١١.؛ د. عصمت عدلى ود. طارق إبراهيم الدسوقى، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٨، ص٢٨.؛ د. محمود خيال، المدخل لدراسة القانون "نظرية الحق"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨، ص٨.

[٢٧] د. عمر صدوق، دراسة في مصادر حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص٢٧.

ت-أنه قد جعل المصلحة العنصر الأساسي للحق، فى حين اعتبر الحماية عنصراً ثانوياً وآلية لحماية العنصر الأول، الأمر الذى لا يتفق مع النتائج التى رتبها أهرنج على تخلف الحماية القانونية للمصلحة، ويرجع ذلك إلى أنه يرى أن المصلحة لا تكتسب صفة الحق إلا بحماية القانون عن طريق الدعوى، الأمر الذى يجعل الدعوى تُمثل الأساس لوجود الحق، وهو ما يُجانب الصواب، نظراً لأن الدعوى تالية فى النشأة لوجود الحق، وبالتالى فإنه من الخطأ القول بأن الحق يكتسب صفته تلك لأن القانون يحميه، ولكن الصواب القول بأن القانون يحميه لأنه حق[٢٨].

- **المذهب المختلط:**

جمع أنصار هذا المذهب بين ما ذهب إليه أنصار المذهب الشخصي من أن الحق يعتبر قدرة إرادية وبين ما ذهب إليه أنصار الاتجاه الموضوعي من أن الحق يعتبر مصلحة يحميها القانون، ويعني هذا أن الحق طبقاً لرؤيتهم يتكون من عنصرين هما الإرادة والمصلحة، ولهذا سُمِى مذهبهم بالمذهب المختلط؛ فالحق وفقاً لرؤية أنصار هذا المذهب قد يُنظر إليه باعتباره سلطة للإرادة الإنسانية، يعترف بها القانون ويحميها، وقد يُنظر إليه باعتباره سلطة غايتها خدمة مصلحة محددة مالية كانت أم غير مالية[٢٩].

غير أننا نجد أن أنصار هذا الاتجاه وإن اتفقوا على جمع الحق بين عنصري الإرادة والمصلحة، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم حول تغليب أحدهما على الآخر، وذلك على النحو التالى[٣٠]:

أ- الاتجاه الأول:

يرى أنصار هذا الاتجاه أن عنصر المصلحة يعتبر العنصر الجوهري فى الحق، ويعنى هذا أن المصلحة تعلو على الإرادة، ومن ثم فإن صاحب الحق هو وحده الذى تعود عليه المصلحة من الحق، وما الإرادة إلا وسيلة لازمة لتحقيق المصلحة؛ فالحق عبارة عن مصلحة شخص أو مجموعة من الأشخاص يحميها القانون، عن طريق الاعتراف بقدرة لإرادة ما على تمثيلها والدفاع عنها، أو هو عبارة عن مال أو مصلحة ما يقوم القانون بحمايتها عن طريق الاعتراف بقدرة لإرادة صاحبها.

---

[٢٨] د. على سيد حسن، المرجع السابق، ص٢٤.

[٢٩] د. عصمت عدلى ود. طارق إبراهيم الدسوقى، المرجع السابق، ص٢٢.

[٣٠] د. أحمد السعيد الزقرد، المدخل للعلوم القانونية "النظرية العامة للحق"، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، د.ت، ص١٧.

(ISSN: 2537- 0758)

ب-الاتجاه الثانى:

يرى أنصار هذا الاتجاه أن عنصر الإرادة يعتبر العنصر الجوهري فى الحق، ويعنى هذا أن الإرادة تعلو على المصلحة، وبالتالى فإن الحق عبارة عن قدرة أو سلطة إرادية يعترف بها القانون ويحميها، لشخص من الأشخاص، وذلك من أجل تحقيق مصلحة معينة أو مال معين، وهو ما يمكن القول معه بأن المصلحة وفقاً لرؤية أنصار هذا الاتجاه لا تعتبر جوهر الحق وإن كانت هى أساس الحماية القانونية، فى حين تُمثل الإرادة الوسيلة أو الآلية التى يخولها القانون من أجل تحقيق المصلحة[٣١].

وقد تعرض هذا المذهب شأنه فى ذلك شأن المذهبين السابقين للنقد، لا سيما أنه يجمع بين رؤيتي أنصار المذهبين الشخصي والموضوعي، وبالتالى فقد كان محلاً لأن يجمع للإنتقادات التى وِجهَت إليهما، ويرجع ذلك إلى أن الحق لا يمكن أن يكون قدرة إرادية طالما كان بالإمكان أن يوجد دون توافرها، كما أنه لا يمكن أن يكون مصلحة، نظراً لأن المصلحة هى هدفه وغايته، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون جزءاً أو بعضاً من الإرادة وجزءاً أو بعضاً من المصلحة، فضلاً عن أن هذا الاتجاه لم يقم بتعريف الحق ذاته، كما لم يقم بتوضيح جوهره[٣٢].

- **النظرية الحديثة:**

تَزَعم هذه النظرية الفقيه الفرنسي "دابان"، الذى انتهى بعد دراسته للمذاهب السابقة إلى أن الحق عبارة عن "مكنة يسندها القانون لشخص معين ويضفى عليها حمايته بحيث يكون لصاحب الحق أن يتصرف بمقتضاها فيما يملكه إذا كان حقاً عينياً أو فيما هو مستحق له إذا كان حقاً شخصياً"[٣٣].

وفى ضوء هذا التعريف نجد أن "دابان" يرى أن للحق أربعة عناصر؛ عنصران داخليان وعنصران خارجيان، **وهو ما سيتم تناوله على النحو التالى:**

أ- العناصر الداخلية للحق:

تتمثل العناصر الداخلية للحق فى كل من:

- **الاستئثار:**

---

[٣١] د. على سيد حسن، المرجع السابق، ص٢٥.

[٣٢] د. نبيل إبراهيم سعد، المدخل للعلوم القانونية " نظرية الحق "، منشورات الحلبى الحقوقية، ٢٠١٠، ص٢٦.

[٣٣] د. أحمد السعيد الزقرد، المرجع السابق، ص ص١٨-١٩.

يُقصَد بالاستئثار إختصاص شخص معين بمال أو قيمة معينة على سبيل الإنفراد ودون سائر الناس؛ بحيث يتيح له ذلك أن يقول أن هذا المال أو هذه القيمة له وحده، هذا مع الوضع فى الاعتبار بأن محل هذا الإستئثار ليس فقط الأشياء المادية من منقولات وعقارات، ولكن أيضاً القيم اللصيقة بالشخص كسلامة جسمه وحياته، كما قد يكون محله عمل أو امتناع عن عمل يلتزم به الغير تجاه صاحب الحق، وهو لا يرتبط ليس فقط بالإرادة؛ ولذلك فإنه يثبت لفاقدي الإرادة كما يثبت للغائب، ولكن أيضاً بالانتفاع، حيث لا يُشترط أن ينتفع الشخص حتى يكون صاحب حق؛ فقد يكون الحق لشخص فى حين يكون الانتفاع به لشخص آخر، ومن أمثلة ذلك الملكية المحملة بتكليف أو قيد يجعل الانتفاع قانونا لشخص آخر، وهو ما يدفع إلى القول بأن الحق ليس هو المصلحة أو المنفعة، ولكن هو اختصاص بمصلحة[٣٤].

- **التسلط:**

ان التسلط هو النتيجة الطبيعية المترتبة على الاستئثار، ويعنى هذا أن التسلط والاستئثار وجهان متلازمان، ذلك أن ثبوت القيمة لشخص ما يؤدي حتما إلى تسلطه عليه، والتسلط هو القدرة على التصرف في المال أو الشيء محل الحق بحرية وبالكيفية والحدود التي قررها القانون، وهو يثبت لصاحب الحق وإن لم تكن له إرادة، هذا مع ضرورة ملاحظة أن التسلط أو التصرف لا يختلط بمباشرة الحق أو استعماله؛ فالنائب الشرعي كالولي أو الوصي يباشر الحق عن الصغير غير المميز والمجنون مثلا ولكنه لا يتصرف فيه، كما نجد أن القدرة على التصرف تختلف باختلاف طبيعة الحق، وليس أدل على ذلك من أن التصرف فى الأشياء المادية يكون تاماً، فى حين نجد أن التصرف فى الحقوق اللصيقة بالشخصية يكون نسبياً[٣٥].

ب-العناصر الخارجية للحق:

تتمثل العناصر الداخلية للحق فى كل من:

- **ثبوت الحق فى مواجهة الغير: الرابطة القانونية "احترام الغير للحق":**

وهذا العنصر هو المظهر الثالث للحق بالنسبة لدابان، فنظراً لقصر نطاق أو مجال كل من الاستئثار والتسلط على صاحب الحق وحده، فإنه يجب أن يُضاف إليه

---

[٣٤] د. أحمد عوض الزعبى،، المدخل إلى علوم القانون، د.ن، الأردن، ٢٠١٠، ص١٨٨.

[٣٥] د. نبيل إبراهيم سعد، السابق، ص٣٠.

(ISSN: 2537- 0758)

الاحتجاج بالحق على الغير، وبالتالى يُضاف إلى علاقة الاستئثار والتسلط التى يملكها صاحب الحق على محله علاقة أخرى تتمثل فى علاقة صاحب الحق بالغير، مع ما تستلزمه تلك العلاقة الجديدة من وجوب احترام الغير للحق، وهو مالا يمكن أن يتحقق إلا بوضع إلتزام سلبي عام على الناس كافة بضرورة الامتناع عن الاعتداء على تسلط واستئثار صاحب الحق، وإلا كان لصاحب الحق اقتضاء هذا الاحترام لحقه[٣٦].

وبناء على هذا يمكن القول بأن الحق لا يوجد دون التزام مقابل باحترامه، فالحق والإلتزام متقابلان، ويرجع ذلك إلى أن فكرة الحق ذاتها تفترض تعدد الأشخاص؛ الشخص صاحب الحق، وشخص أو أشخاص آخرين، فإلى جانب العلاقة بين صاحب الحق وموضوعه بناء على ثبوت الحق لصاحبه، توجد علاقة أخرى بين صاحب الحق وغيره من آحاد الناس على أساس هذا الثبوت، بحيث يتوفر الاحترام اللازم للحق، وهو واجب يقع على الكافة، وإذا وقع إخلال به، فإن لصاحبه أن يدفع هذا الإخلال وأن يقتضي هذا الاحترام من الغير، وهذا ما أسماه "دابان" بمكنة الإقتضاء، هذا مع الوضع فى الاعتبار بأن لصاحب الحق أن يلجأ إلى هذه المكنة المخولة له أو ألا يلجأ إليها[٣٧].

- **الحماية القانونية:**

وهذا العنصر هو المظهر الثالث للحق بالنسبة لدابان، فالحق لا يكتمل ولا يوجد في نطاق القانون الوضعى– خلافاً للوضع بالنسبة للأخلاق التى يكفى فيها عنصري الاستئثار والتسلط وما ينتج عنهما من احتجاج– إلا أذا قامت الجماعة بتنظيمه وحمايته، ولا يكفي أن يستأثر شخص بشيء أو بقيمة معينة ويتسلط عليها في مواجهة الغير، بل يجب أن يحمي القانون هذا الإستئثار والتسلط؛ لأن صاحب الحق لا يستطيع بنفسه حماية حقه، بل لا بد من تدخل السلطة العامة لحمايته، وذلك عن طريق الدعاوى القضائية التى تمكنه من اقتضاء إحترام الغير لحقه جبراً[٣٨].

غير أنه تجب الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الحماية القانونية وإن كانت لازمة للحق، إلا أنها لا تختلط به، ويرجع ذلك إلى أنها دورها يتمثل فى إيجاد حق جديد

---

[٣٦] د. أحمد السعيد الزقرد، المرجع السابق، ص٢١.

[٣٧] د. عبد المنعم فرج الصدة، أصول القانون، منشأة المعارف الاسكندرية، ١٩٩٤، ص٣١٥.

[٣٨] د. محمد إبراهيم دسوقي، النظرية العامة للقانون والحق في القانون الليبي، ط٢، بنغازي، ١٩٨٩، ص٢٢٥.

متميز عن الحق المحمي، ألا وهو الحق فى الدعوى، هذا مع ضرورة ملاحظة ليس فقط أن صاحب الحق فى الدعوى هو نفسه صاحب الحق المحمي، ولكن أيضاً أن محل الحق يختلف عن محل الدعوى المقررة لحمايته، نظراً لأن محل الدعوى هو تحقيق الحماية القانونية للحق، وبالتالى فإن تحريكها أو اللجوء إليها يستلزم وجود مصلحة لذلك، حيث لا دعوى دون توافر مصلحة لصاحبها، الأمر الذى يدفع إلى القول بأن التنازل عن دعوى حماية الحق لا يترتب عليه بالضرورة سقوط الحق ذاته، حيث يظل هذا الحق محتفظاً بخاصيته المتعلقة بالاحترام والاقتضاء[٣٩].

ونخلص من ذلك إلى أن الفقه القديم والحديث قد اختلف حول مسألة إيجاد تعريف جامع مانع للحق، غير أن النظرة الحديثة فى تعريفه لا سيما تلك التى قال بها "دابان" هى الأقرب للصواب، فى وهو ما يدفع إلى التأكيد على أن تعريف الحق ينبغى أن يشتمل على العناصر التالية: الاستئثار، والتسلط أو السلطة، واحترام الغير لهذا الاستئثار والتسلط، فضلاً عن إمكانية المطالبة باحترام الحق، وهو ما يمكن القول معه بأن الحق عبارة عن "استئثار يقرره القانون ويحميه لصالح شخص يخوله فيه دون غيره من باق الأفراد الاختصاص والتفرد على شئ معين أو مال معين أو قيمة معينة أو اقتضاء آداء معين من شخص آخر".

(ثانياً) تعريف الإنسان:

الإنسان في اللغة من الإنس خلاف الجن، والناس اسم جنس للذكر والأنثى والمفرد والجمع، وقد تم الاختلاف فى اشتقاقة، فى حين تم الاتفاق على زيادة النون الأخيرة، إذ قيل بأنه مشتق من الإنس، بينما ذهب البصريون إلى القول بأنه مُشتق من النسيان[٤٠]، وقيل أن الإنس سُموا كذلك لظهورهم، ويُقال أنست الشئ أى رأيته، كما قد يأتى بمعنى خلاف التوحش[٤١]، وتُطلق كلمة الإنسانية على جملة الصفات التى يتميز بها الإنسان، أو تُطلق على جملة أفراد النوع البشر الذين تنطبق عليه تلك الصفات[٤٢].

---

[٣٩] د. نبيل إبراهيم سعد، المرجع السابق، ص٣١.

[٤٠] الفيومى، المصباح المنير، ج١، ص٢٦.

[٤١] ابن زكريا، مقاييس اللغة، ج٦، ص٩١.

[٤٢] ياسر حسن كلزى، حقوق الإنسان فى مواجهة سلطات الضبط الجنائى، جامعة نايف للعلوم العربية والأمنية، الرياض، ٢٠٠٧، ص١٢.

(ISSN: 2537- 0758)

كما يشير المعنى اللغوى لكلمة "الإنسان" إلى أنه "الكائن الحى المفكر"[٤٣]، وكذلك إلى "الإنسان الراقى خلقاً وذهناً"، فى حين يشير من الناحية الاصطلاحية إلى أنه "الإنسان الذى خلقه الله لإعمار الأرض وعبادته"[٤٤]؛ فالإنسان هو كل كائن آدمي؛ صغيراً كان أم كبيراً، ذكراً كان أم أنثى، عاقلاً كان أم فاقداً للإدراك والتمييز، وطنياً كان أم أجنبياً، وبمعنى آخر الإنسان هو ذلك الكائن البشرى الذى يشير سواء إلى فئة بعينها (مواطنين، أطفال، نساء، عمال، أجانب،....) أو سواء إلى مجموعة ما (شعوب، أقليات، عرقيات،....)، وهو ما يمكن القول معه بأن الإنسان هو ذلك "الشخص الذى له روح وجسد صالح لتحمل الالتزامات وكسب الحقوق"[٤٥].

والإنسان وفقاً لرؤية علماء الاجتماع هو الحيوان الاجتماعى ذى الاستعداد لصنع ثقافة وحضارة، ذلك أن الإنسان يميل إلى التعاون مع غيره والعيش فى جماعة تحت ضغط الظروف الاقتصادية والاجتماعية، ولهذا فإننا نجده فى نظر الكثيرين منهم كائن اجتماعى بطبعه[٤٦].

وهو وفقاً لرؤية علماء الدين المخلوق أو الكائن الحى المُتدين صاحب النزعة نحو الإيمان بالغيب[٤٧].

بينما يرى علماء الأخلاق أن الإنسان هو ذلك الحيوان الأخلاقى المسئول خلقياً أو ذا النزعة الخلقية، وهو الكائن الحى القادر على السيطرة على شهواته ونزواته[٤٨].

---

[٤٣] معجم المعانى الجامع. متاح بتاريخ ٢٠٢٢/٩/٣٠ على الموقع الإلكترونى: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٤٤] د. على محمد صالح الدباس و د. على عليان أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٥، ص٢٧.

[٤٥] د. ناديه خلفه، آليات حماية حقوق الإنسان فى المظومة القانونية الجزائرية "دراسة بعض الحقوق السياسية"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة لخضر– باتنة، ٢٠١٠، ص١٣.

[٤٦] د. أحمد عبدالله محمد، حماية حقوق الإنسان "دراسة فلسفية تاريخية مقارنة"، مجلة حقوق حلوان للدراسات القانونية والاقتصادية، ك. الحقوق، ج. حلوان، ع. ٣٦، ٢٠١٧، ص٦٧٣.

[٤٧] د. عمر محمد التومى الشيبانى، أهمية الإنسان ومفهومه وأبعاد الطبيعة البشرية فى الفكر الإسلامى، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ع٤، ١٩٨٧، ص١٥.

[٤٨] د. أحمد عبدالله محمد، حماية حقوق الإنسان "دراسة فلسفية تاريخية مقارنة"، المرجع السابق، ص٥٤٢.؛ د. عمر محمد التومى الشيبانى، أهمية الإنسان ومفهومه وأبعاد الطبيعة البشرية فى الفكر الإسلامى، المرجع السابق، ص١٦.

(ثالثاً) تعريف حقوق الإنسان:

إذا كان قد الانتهاء إلى تعريف الحق بوجه عام رغم تعدد تعريفاته، إلا أن تحقيق هذا الأمر بالنسبة لمصطلح حقوق الإنسان يعتبر أمراً صعباً، حيث يوجد له العديد من التعريفات التى قد يختلف مفهومها من مجتمع لآخر وفقاً للظروف والأيدلوجيات السائدة فى كل منها، فضلاً عن التصور الذى تضعه المجتمعات المختلفة للإنسان، ومن ثم فإنه من الصعب التوصل إلى استنتاج تعريف محدد لحقوق الإنسان من خلالها، وهو ما يحتم علينا استعراض عدد من تلك التعريفات.

وقد ذهب البعض فى هذا الصدد إلى التأكيد على أن حقوق الإنسان هى "ما ينبغى الاعتراف به للأفراد من حقوق مقدسة خالدة تحتمها الطبيعة الإنسانية كحد أدنى، وتفرضها فرضاً لازماً كضمان لحماية الأفراد من تحكم الدولة واستبدادها"[٤٩]. ويعنى هذا أن حقوق الإنسان تعتبر والحال كذلك سياج واقى لهم، نظراً لأنها تتجسد فى جملة الحقوق التى يتمتع بها الإنسان بسبب إنسانيته، أى ما ينبغى الاعتراف به من حقوق للأفراد كحماية لهم من تحكم الدولة واستبدادها.

كما رأى البعض أن حقوق الإنسان هى "تلك الحقوق التى يجب الوفاء بها لكل البشر لأنها لصيقة بهم، ولا يجوز لأحد التنازل عن تلك الحقوق، لأن ذلك تنازل عن الطبيعة الإنسانية"[٥٠].

فى حين ذهب رينيه كاسان وهو أحد واضعى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، إلى تعريفها باعتبارها "فرع خاص من فروع العلوم الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات بين الناس، استناداً إلى كرامة الإنسان وتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهارشخصية كل كائن إنسانى"[٥١].

بينما ذهب البعض الآخر إلى التأكيد على أنها "علم يهم كل شخص، ولا سيما الإنسان العامل الذى يعيش فى إطار دولة معينة، والذى إذا ما كان متهم بخرق القانون

---

[٤٩] د. خيرى أحمد كباش، الحماية الجنائية لحقوق الإنسان "دراسة مقارنة فى ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والمبادئ الدستورية والمواثيق الدولية"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٢، ص١٥.

[٥٠] د. محمد السيد شبانه الأصول النظرية لحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص٣،٥.

[٥١] نقلاً عن: د. ناديه خلفه، المرجع السابق، ص١٧.

(ISSN: 2537- 0758)

أو ضحية حالة حرب، يجب أن يستفيد من حماية القانون الوطنى والدولى، وأن تكون حقوقه وخاصة الحق فى المساواة مطابقة لضرورات المحافظة على النظام العام"[٥٢].

ويميل البعض إلى أن يتناول تعريف حقوق الإنسان بصفة عامة، وذلك بإشارته إلى أنها "مجموعة الإحتياجات أو المطالب التى يلزم توافرها بالنسبة إلى عموم الأشخاص وفى أي مجتمع دون تمييز بينهم فى هذا الخصوص سواء لاعتبارات الجنس أو النوع أو اللون أو العقيدة السياسية أو الأصل الوطنى أو أي اعتبار آخر"[٥٣].

وسيراً على النهج ذاته أكد البعض الآخر على أن حقوق الإنسانى تمثل "تعبيراً عن تراكم الاتجاهد الفلسفية والعقائد والأديان عبر التاريخ لتجسد قيم إنسانية عليا تتناول الإنسان أينما وجد دون أي تمييز بين البشر لا سيما الحقوق الأساسية التى تمثل ديمومة وبقاء الإنسان وحريته"[٥٤].

كما يرى البعض أنها "تلك الحقوق التى تثبت للإنسان بمجرد كونه إنسان، وهى لصيقة بشخصيته، تبدأ بمجرد ولادته حياً، وتنتهى بوفاته دون أن تنتقل لورثته"[٥٥]. فى حين ذهب البعض إلى أنها "كل ما يلزم لضمان كرامة الإنسان فى كافة النواحى سواء السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية أو العقائدية"[٥٦].

وينظر البعض إلى حقوق الإنسان على اعتبار أنها "مجموعة القواعد العرفية والمكتوبة الهادفة إلى حماية الحقوق المتأصلة فى طبيعة الأفراد والجماعات والأقليات

---

[٥٢] نقلاً عن: د. رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان فى العالم العربى، المركز الثقافى العربى، ط١، بيروت، ٢٠٠٠، ص١٧.

[٥٣] د. أحمد الرشيدى، حقوق الإنسان "نحو مدخل إلى وعى ثقافى"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٨.

[٥٤] د. باسيل يوسف، تسييس بواعث وأهداف الحماية الدولية لحقوق الإنسان، فى: حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية والقانون الدولى، تحرير: د. مصطفى الزلمى، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٨، ص٨٧٢.

[٥٥] د. أحمد عبدالكريم سلامه و د. محمد الشحات الجندى، حقوق الإنسان وأخلاقيات المهنة، جامعة حلوان، د. ت، ص٣٩.

[٥٦] د. مصطفى سيد أحمد صقر، الحقوق والحريات العامة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الجلاء، المنصورة، ١٩٩٧، ص٨.

والشعوب، والتى لا يتسنى بغيرها العيش عيشة البشر"[٥٧]. وهى تعد وفقاً لرؤية البعض "مجموعة من الضمانات العالمية التى تحمى الأفراد والجماعات من أى إجراءات أو انتهاكات أو تعديات– أياً كان مصدرها– بقصد الحفاظ على الإنسان والكرامة الإنسانية وتمكن كل إنسان دون تمييز من أن يحيا بكرامة كبشر وتحرره من الخوف والحاجة"[٥٨].

وفى هذا الإطار عرفت الأمم المتحدة حقوق الإنسان على أنها "ضمانات قانونية عالمية لحماية الأفراد والجماعات من إجراءات الحكومات التى تمس الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية، ويلزم قانون حقوق الإنسان الحكومات ببعض الأشياء ويمنعها من القيام بأشياء أخرى"[٥٩].

هذا وتجب الإشارة فى هذا الصدد إلى أن البعض قد تناول مفهوم حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، وذلك بإعرابه عن أنها مجموعة من الحقوق الخاصة بالآدميين والمستمدة من إرادة الله سبحانه وتعالى وحكمته وتشريعه، وتفضله عليهم، ويعنى هذا أن مسألة حقوق الإنسان طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية تبتعد عن المادية أو ضمير الجماعة، ذلك أن العبرة هنا ليست بما يريده الإنسان، ولكن بما يقرره الله سبحانه وتعالى، ومن ثم فإن تلك الحقوق تعتمد على الشريعة الإسلامية كمصدر سام لها[٦٠].

ويتجلى مما سبق أن مصطلح حقوق الإنسان يدور وجود وعدماً مع كفالة مجموعة من الحقوق والحريات لكافة الأفراد أيا كانت ظروفهم أو أحوالهم، مع ضرورة عدم التمييز بينهم لأي سبب كان، كما يتجلى كذلك ليس فقط أن مجال تلك الحقوق يتسع ليشمل الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية والتعليمية وغيرها من الحقوق الأخرى، ولكن أيضاً أن لتلك الحقوق دلالتين أساسيتين؛ تتمثل الأولى منهما

---

[٥٧] **نقلاً عن:** بشار رشيد، حماية الإنسان بين القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور، الجزائر، مجلد١٥، العدد١، ٢٠٢٢، ص١٣٧٦.

[٥٨] د. عزت سعيد البرعى، حماية حقوق الإنسان فى ظل التنظيم الدولى والإقليمى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥، ص٤.

[٥٩] حقوق الإنسان وانفاذ القانون، مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، نيويورك، جنيف، ٢٠٠٢، ص٢٥.

[٦٠] د. عمر سعد الله، حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، ديوان المطبوعات الجامعية، ط٤، الجزائر، ٢٠٠٧، ص١٩.

(ISSN: 2537- 0758)

فى كونها عبارة عن حقوق طبيعية أخلاقية نابعة من إنسانية الإنسان بهدف ضمان كفالة كرامته وحمايتها من كافة صور الجور أو الانتهاك، فى حين تتمثل ثانيتهما فى كونها عبارة عن الحقوق القانونية التى يتم النص عليها فى القوانين الوضعية وطنية كانت أم دولية.

الفصل الأول

فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية وفي الفكر المسيحي

لا سبيل إلى تناول فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية وفي الفكر المسيحي إلا بالتعرف على ما إذا كانت هاتين الديانتين– وخاصة في ظل الاعتقاد الراسخ بأن الدين يتغلغل إلى كافة الأنساق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية والثقافية– قد أثرتا في الفكر المُتَعلِق بأمور الحكم وبحقوق الإنسان وحرياته أم لا؟

ويتفق الباحث في هذا الخصوص مع ما ذهب إليه البعض من أن تناول المسائل المُتَعلِقة بأمور الحكم وبحقوق الإنسان وحرياته في الديانات السماوية وخاصة الديانتين اليهودية والمسيحية **يجب أن يتم في اطار من الموضوعية؛ ذلك أن كافة الكُتب المقدسة تزخر بالعديد من النصوص والمعاني المؤيدة لقضايا حقوق الإنسان،** وهو ما يتضح لِمَن قام باستقراء تام لتلك الكُتب بهدف البحث فيها على ما يتعلق بما للإنسان من حقوق، **دون أن يكون هدفه الوحيد استخراج السقطات والعيوب،** وهو ما لا يمكن أن يتحقق إذا سيطرت الأهواء والتحيزات الذاتية، ويرجع ذلك إلى أنها تؤدي إلى التسابق لاثبات سبق الأديان في تقرير حقوق الإنسان ولو أدى ذلك إلى التعسف والفساد في الاستدلال من جهة، وإلى التجاهل وغض الطرف عن العديد من النصوص المُخَالِفة للقانون الدولي الإنساني من جهة أخرى[٦١].

وتأكيداً لهذا نجد أن الظاهرة العامة عند أتباع الديانات السماوية هى الحرص التام على اظهار الموضوعات التي تتوافق مع حقوق الإنسان واخفاء المخالفات لها، في حين نجد أن هناك اتجاهاً آخر يُمَثله من لا يؤمنون إلا بما هو وضعي يرى أن النصوص المقدسة التي جاءت بها الرسالات السماوية الثلاث لا تفى بقضايا حقوق الإنسان، علاوة على أنها لم تأت بمبادئ تلك الحقوق[٦٢].

---

[٦١] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، ط١، مجلة البيان، الرياض، ١٤٣٥هـ، ص١٠.

[٦٢] المرجع السابق، ص١٢.

ومما لا شك فيه أن تجنب التحيز والوصول إلى أحكام مُضَلِلة فيما يتعلق بموقف هذا الدين أو ذاك من قضايا حقوق الإنسان وحرياته لن تتحقق إلا إذا تم تجنب ليس فقط اصدار الأحكام العامة عن موقف النصوص المُقَدسة من تلك الحقوق، ولكن أيضاً **إلا إذا تم تجنب اسقاط حكم الممارسات الواقعية التي يمارسها المؤمنون بدين ما كاليهودية مثلاً على الدين بأكمله، وهو ما يستلزم الرجوع إلى النصوص الأصلية**– ولا سيما الواردة في التوراة– التي أنزلها الله سبحانه وتعالى على رُسلهِ دون الاقتصار على تلك التي تعرضت للتحريف من قِبَل أصحاب المصالح، ومن ثم فإن دراسة فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الشريعة اليهودية وفى الفكر المسيحي تتطلب اتباع التقسيم التالي:

المبحث الأول: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية.

المبحث الثاني: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الفكر الديني المسيحي.

المبحث الأول
فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية

تجد مسألة حقوق الإنسان وحرياته أساساً لها في الفكر الديني اليهودي في الشريعة اليهودية. **وهى الشريعة التي لا تقتصر على الأحكام التي شرعها الله عز وجل في التوراة المُنَزلة على نبيه موسى عليه السلام، ولكنها تتضمن** كافة الأحكام التي تكونت لدى بني إسرائيل منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد حينما كانوا قبائل متفرقة، وأثناء قيام دولة اليهود في فلسطين منذ عهد شاؤول عام ١٠٢٥ ق.م حتى سقوط دولة إسرائيل عام ٧٢١ ق.م ودولة يهوذا عام ٥٩٧ ق.م، كما تشمل أيضاً النظم القانونية التي تكونت أثناء الأسر البابلي وبعده حتى تشريدهم من فلسطين على أيدي الرومان ثم عزلهم في أوربا منذ بداية العصور الوسطى. **أي الشريعة التي تكونت منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادي**[٦٣].

وتأسيساً على هذا يمكن القول بأن مصادر الشريعة اليهودية متعددة؛ فهى وإن بدأت منذ نزول **التوراة** بألفاظها ومعانيها التي أرادها الله على موسى عليه السلام ومن خَلَفَهُ من أنبياء بنى اسرائيل، إلا أن تدوين التوراة لم يكن مصاحباً لنزولها، ولكنه قد تم بعد مرور فاصل زمني وصل في مداه لِعدَة قرون، وذلك إثر قيام أحبار اليهود ومدارسهم في

---

[٦٣] د. صوفي أبوطالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٨٣.؛ د. عادل بسيونى، الوجيز في تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢-٢٠٠٣، ص٤٦٤.

(ISSN: 2537- 0758)

العصور اللاحقة بتدوينها[٦٤]، بل وقام رجال المجمع الأكبر السنهدرين– المؤلف من مائة وعشرين عضواً– بتجميع عدة أسفار أخرى عن تاريخ ملوك اليهود وأنبيائهم وأضافوها إلى أسفار التوراة لِتُكَون ما يُسمى **بشريعة موسى أو العهد القديم** الذي يُعَد أحد مصادر الشريعة اليهودية[٦٥].

هذا وتجب الإشارة إلى أن للشريعة اليهودية مصدراً آخر لا يقل في أهميته عن العهد القديم، ويتمثل هذا المصدر في **التلمود**، والذي يشغل مكانة مهمة لدى الكثير من اليهود، وذلك ايماناً منهم بأنه يعتبر كتاباً مُنَزَلاً مثل التوراة، مُبَرِرين ذلك بزعمهم أن الله قد أعطى موسى التوراة على طور سيناء مدونة، ولكنه أرسل إليه في الوقت ذاته التلمود شفاهاً أو غير مدون، وأن موسى أعطاها بدوره لهارون واليعازر ويشوع، والذين أعطوها للقضاة والأنبياء، ومن بعدهم مجامع اليهود وكهنتهم وكتبتهم، وهو ما لا سند لصحته[٦٦].

وانطلاقاً من هذا فإن التعرف على مسألة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة اليهودية يستلزم تناولها في مصادرها الأساسية، **وذلك على النحو التالي:**

المطلب الأول: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في العهد القديم.

المطلب الثانى: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في التلمود.

المطلب الأول

فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في العهد القديم

العهد القديم هو التسمية العلمية التي أطلقها علماء الدين اليهودي على مجموعة من الأسفار المُعتَرف بها من قِبَل الكافة والبالغ عددها تسعة وثلاثون سفراً، بالإضافة إلى الأسفار المُختَلَف عليها، والتي يقتصر الاعتراف بها على بعض الطوائف دون بعضها الآخر[٦٧]. والعهد القديم على العموم **عبارة عن سجل فيه شعر ونثر، وحِكم**

---

[٦٤] د. السيد عبدالحميد فودة، القانون اليهودي القديم، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٩، ص١٠٠.

[٦٥] د. عرفان عبدالحميد فتاح، اليهودية "عرض تاريخى والحركات الحديثة في اليهودية"، دار عمار، عمان، ١٩٩٦، ص٧١.

[٦٦] د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان "اليهودية"، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨، ص٢٦٦.؛ أ. زكى شنودة، المجتمع اليهودى، مكتبة الخانجى، القاهرة، د.ت، ص٢٩٦.

[٦٧] د. محمد جمال عيسى، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، ص١٣٩.

وأمثال، وقصص وأساطير، وفلسفة وتشريع، وغزل ورثاء مع بلاغة أسلوب وفصاحة عبارات في كثيرٍ من الأحيان[٦٨].

وتنقسم أسفار العهد القديم إلى **أربعة أقسام تشمل تسعة وثلاثون سفراً مُعتَرفاً به،** وتتمثل هذه الأقسام فى: أسفار التوراة وعددها خمسة أسفار، والأسفار التاريخية وعددها اثنى عشر سفراً، وأسفار الأناشيد وعددها خمسة أسفار، وأسفار الأنبياء وعددها سبعة عشر سفراً[٦٩].

وتعتبر أسفار موسى "الأسفار التشريعية" مُمَثلة في التوراة– وخاصة فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الشريعة اليهودية قد تضمنت قواعد تتعلق بأمور الحكم وبحقوق الإنسان وحرياته أم لا؟– **أهم أسفار العهد القديم على الاطلاق، ويرجع ذلك إلى أنها تُمَثل الحجر الأساسي في الشريعة اليهودية، نظراً لتضمنها للعديد من الأحكام الجوهرية المُنَظِمة لكافة علاقات الأفراد الدينية والدنيوية** ومنها أحكام: الشريعة الطقسية، والشريعة الأدبية، والشريعة الجنائية والشريعة الدينية مُتَدَاخلة بعضها في البعض الآخر. وإن كان كل سفرٍ منها يعالج موضوعاً أو بضعة موضوعات رئيسية[٧٠]. وليس أدل على ذلك من تناول أسفارها للكثير من أخبار السلف والدين ولِعَددٍ ولو قليل من الأحكام الشرعية التي يحب الالتزام بها[٧١].

وتأكيداً لهذا نجد أن التوراة قد اشتملت على خمسة أسفار هى[٧٢]**:**

١– سفر التكوين:

يتناول هذا السفر قصة خلق العالم، وخلق الإنسان الأول وخطيئته، ونزوله على الأرض عقاباً له، ثم حياة أولاده وما جري بينهم، فقصة الطوفان ونشأة الشعوب بعده، وحياة بنى إسرائيل حتى هجرة سيدنا يعقوب وأولاده للاقامة بمصر.

---

[٦٨] د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان "اليهودية"، المرجع السابق، ص٢٣٢.

[٦٩] د. السيد عبدالحميد فودة، القانون اليهودي القديم، المرجع السابق، ص١٠٣.

[٧٠] أ. زكى شنودة، المجتمع اليهودى، المرجع السابق، ص ص٢٨٦–٢٨٧.

[٧١] د. ثروت أنيس الأسيوطي، نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين "الجماعات البدائية–بنو إسرائيل"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، ص١٣٩.

[٧٢] د. على عبدالواحد وافى، الاسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ط١، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨٤هـ–١٩٦٤م، ص ص١٤–١٥.

د. محمد جمال عيسى، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص١٤٠ وما بعدها.

أ. زكى شنودة، المجتمع اليهودى، المرجع السابق، ص٢٨٨.

(ISSN: 2537- 0758)

٢- سفر الخروج:

يتناول هذا السفر خروج بنى إسرائيل من مصر، حيث تضمن الاشارة إلى قصتهم بعد يوسف ومعاناتهم من الفراعنة، والتي لم يُخَلصهم منها سوى ظهور موسى عليه السلام وخروجه بهم، **كما اشتمل هذا السفر على الوصايا العشر التي نزلت على موسى عليه السلام، علاوة على تضمنه للكثير من المسائل التشريعية والتعاليم الدينية الخاصة بيهوه إله بنى إسرائيل**، وفي صدارتها وصف خيمة الاجتماع وتابوت العهد، وما حدث من بنى إسرائيل في غيبة موسى.

٣- سفر اللاويين:

اللاويين هم الأحبار أو رجال الدين الذين ينسبون إلى أسرة لاوى أو ليفى أحد أبناء يعقوب، ويتضمن هذا السفر الكثير من التشريعات والوصايا والأحكام؛ ككفارات الذنوب، والأطعمة المُحَرمة، والأنكحة المُحَرمة، والطقوس والأعياد والنذر والطهارة، كما يشتمل على الكثير من الأمور المتصلة بالعادات والأوامر الدينية التي يستحق من اتبعها الثواب ومن خالفها العذاب.

٤- سفر العدد:

يتضمن هذا السفر استكمال وصف رحلة اليهود في صحراء سيناء والتِعداد الذي أجراه موسى عليه السلام لإحصاء القادرين على القتال، وهم الذين تجاوزو سن العشرين من الذكور، علاوة على تناوله تفصيل بعض الأحداث التي جاءت مُجمَلة في سفر الخروج، **فضلاً عن اضافة بعض شرائع جديدة إلى الشرائع التي تم ورودها في سفري الخروج واللاويين.**

٥- سفر التثنية:

يرجع السبب في تسمية هذا السفر بهذا الاسم إلى أنه يُكَرِر الأحكام والتشريعات والتعاليم التي نزلت على سيدنا موسى عليه السلام لتثبيتها وتأكيدها، **وليس أدل على ذلك من أنه قد تم عرض الوصايا العشر ولكن بأسلوب مختلف عما عُرِضَت به في سفر الخروج**، كما أُعيدَ الكلام عن الأطعمة الحلال والحرام، وعن نظام القضاء والمُلك عند بنى إسرائيل، كما تناول الكهنة والنبوة، وتحدث عن انتخاب يشوع بن نون خلفاً لموسى، وينتهى هذا السفر بخبر وفاة موسى ودفنه في جبال مؤاب. **وما استلزمه ذلك**

من الحديث عن أحكام العقيدة الدينية والتنظيم السياسي والنظم القانونية في العصور التالية لوفاة موسى عليه السلام[٧٣].

ويتجلى من هذا أن نصوص التوراة الواردة في أسفارها الخمس قد تضمنت مجموعة من الأحكام المتعلقة بالتنظيم السياسي وبالنظام القانوني، **وهو ما يدفع إلى التساؤل عما إذا كان لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها محلاً في تلك الأسفار أم لا؟**

تجب الإشارة في هذا السياق إلى أن التوصل إلى ما إذا كانت التوراة قد أعلت من شأن بعض المبادئ أو القواعد المتعلقة بالإنسان، ودعت الأنبياء والرسل إلى تبليغها، وحثت الحكام على الالتزام بها، **يتوقف على ما إذا كانت نصوصها هى بالفعل بألفاظها ومعانيها التي أوحى بها الله إلى سيدنا موسى عليه السلام أم أنها قد تَعَرضت للتحريف والتشويه في العصور اللاحقة على موسى عليه السلام؟**

ويتفق الباحث في هذا الخصوص مع ما ذهب إليه البعض من أنه قد ثبت للباحثين المُحدثين بعد ملاحظتهم للغات والأساليب التي كُتِبَت بها أسفار التوراة، وما تشتمل عليه من موضوعات وأحكام وتشريعات، والبيئات الاجتماعية والسياسية التي تنعكس فيها "**أنها قد أُلِفَت في عصور لاحقة لعصر موسى لأمد غير قصير** (وعصر موسى يقع على الأرجح حوالي القرن الرابع عشر أو الثالث عشر قبل الميلاد)، وأن معظم سفرى التكوين والخروج قد أُلِفَ حوالى القرن التاسع قبل الميلاد، وأن سفر التثنية قد أُلِفَ في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، وأن سفرى العدد واللاويين قد أُلِفا في في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. أى بعد النفى البابلى المتزامن مع إجلاء اليهود من بابل سنة ٥٨٧ قبل الميلاد، **وأنها جميعاً مكتوبة بأقلام اليهود، وتتمثل فيها عقائد وشرائع مختلفة تعكس الأفكار والنظم المتعددة التى كانت سائدة لديهم فى مختلف أطوار تاريخهم الطويل. فهى إذن تختلف كل الاختلاف عن التوراة التى يذكر القرآن أنها كتاب سماوى مقدس أنزله الله على موسى**"[٧٤].

وتأكيداً لهذا نجد أن القرآن الكريم وإن أكد على نزول التوراة على موسى عليه السلام، وذلك مِصداقاً لقوله تعالى "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ"[٧٥]. **إلا أنه أخبرنا أيضاً بأن أيدى اليهود قد امتدت إلى التوراة؛ حيث**

---

[٧٣] د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المرجع السابق، ص٢٣٥.

[٧٤] د. على عبدالواحد وافى، الاسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، المرجع السابق، ص١٧.

[٧٥] سورة آل عمران، الآية ٣.

(ISSN: 2537- 0758)

حرفوها وبدلوها وأخفوا منها ما لا يتفق مع أهوائهم وشهواتهم، وذلك في قوله تعالى "فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ"(٧٦). وفى قوله تعالى "فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ"(٧٧). وهو ذاته ما تم تأكيده في موضع آخر بقوله تعالى "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ"(٧٨).

وقصارى القول، أن التوراة الحالية قد كُتِبَت بعد رحيل موسى عليه السلام، وأن اليهود كتبوها بما يعكس أخلاقهم وتاريخهم وآمالهم وآلامهم. لاظهارهم الشعب الإسرائيلي بمظهر الشعب المُقَرَب إلى الله تعالى والمُفَضل على غيره، ولكثرة الأشخاص الذين اشتركوا في ذلك، امتلأت بالأخطاء والمُفتَريات والمتناقضات(٧٩).

وانطلاقاً من هذا فإنه يمكن استنباط ما إذا كانت نصوص التوراة الصحيحة التي أوحى بها الله إلى سيدنا موسى عليه السلام قد تضمنت الاشارة إلى حقوق الإنسان وحرياته- باعتبارها أحد جوانب المبادئ الحاكمة للدستور- أم لا؟ من خلال التطرق إلى بعض أيات القرآن الكريم، ولا سيما أن الله سبحانه وتعالى قد قضى بأن يكون القرآن الكريم مُصَدِقاً لكتبه السابقة، وذلك في قوله تعالى "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"(٨٠).

فالقرآن وفقاً لهذه الآية يعتبر مؤيداً ومؤكداً للكتب السماوية السابقة عليه كالتوراة، بل ومُهَيمناً عليها أيضاً، "أي: حارساً أميناً عليها، ومن قضية الحراسة الأمينة على تلك الكتب، ألا يكتفى الحارس بتأييد ما خلده التاريخ فيها من حق وخير، بل عليه فوق ذلك

---

(٧٦) سورة البقرة، الآية ٧٩.

(٧٧) سورة المائدة، الآية ١٣.

(٧٨) سورة النساء، الآية ٤٦.

(٧٩) د. محمد سيد طنطاوى، بنو إسرائيل فى القرآن والسنة، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص٧٧.

(٨٠) سورة المائدة، الآية ٤٨.

أن يحميها من الدخيل، الذى عساه أن يضاف إليها بغير حق، **وأن يبرز ما تمس الحاجة إليه من الحقائق التى عساها أن تكون قد أخفيت منها**"[٨١].

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن **رسالة الأنبياء جميعاً واحدة فى أصولها وجوهرها ولبها ومقاصدها**؛ فالشرائع السماوية، كلها صدق وعدل فى جملتها وتفصيلها، وكلها يُصَدق بعضها البعض، وهذا التصديق إما أن يكون تصديق للقديم مع الإذن باستمراره وبقائه، واما أن يكون تصديق له مع إبقائه فى حدود ظروفه الماضية، ويرجع ذلك إلى أن التشريعات السماوية تتضمن نوعان من التشريعات هما: **التشريعات الخالدة** التي لا تتبدل بتبدل أو تغير الظروف والأوضاع؛ كالوصايا العشر (لا تقتل...، لا تسرق...) **التي تُدَلِل على أن التوراة قد اهتمت بوضع المبادئ الأولية لقانون السلوك، وهو ما يؤكد على أن طابعها البارز هو تحديد الحقوق وطلب العدل والمساواة، والتشريعات الموقوتة** بآجال طويلة أو قصيرة، والتي تنتهي بانتهاء وقتها، وتجئ الشريعة التالية بما هو أوفق للأوضاع الناشئة الطارئة، **ويعني هذا أن كافة الشرائع السماوية تتطابق في الأصول والكليات دون الفروع والجزئيات**[٨٢].

وتأسيساً على هذا نجد أن القرآن الكريم زاخر بالعديد من الآيات التي تحمل في ثناياها الاشارة إلى أن **الشريعة اليهودية الحقة ما نزلت على سيدنا موسى عليه السلام إلا من أجل الإقرار بحقوق الإنسان وتخليصه من كافة صور القهر والاستبداد الذي عانى منه في ظل حكم الطغاة، والتي وصلت إلى حد تجريده من حريته، بل والاعتداء الصارخ عليه وسلبه الحق في الحياة.** وليس أدل على ذلك من قول الله تعالى "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ"[٨٣]. وقوله تعالى "وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ"[٨٤].

---

[٨١] د. عبدالله دراز، موقف الاسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها، مجلة لواء الإسلام، س١١، ع١١، ص٦٨٠.

[٨٢] د. محمد سيد طنطاوى، بنو إسرائيل فى القرآن والسنة، المرجع السابق، ص١٠٥.

[٨٣] سورة القصص، الآية ٤.

[٨٤] سورة ابراهيم، الآية ٦.

(ISSN: 2537- 0758)

وهو ذاته ما أكده الله سبحانه وتعالى في موضع آخر بقوله "وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ"(٨٥). وبقوله "وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ"(٨٦).

فكل هذه الآيات تتناول صفات فرعون– المُنَاهضة لأصول الحكم السليم وللحقوق والحريات– والتي هى ذاتها صفات وخصائص لكل حكم جاهلى جائر ظالم ومُتَكبر، وقد دفعته تلك الصفات إلى أن يعتمد على أخبث الوسائل لاضطهاد بني إسرائيل، وذلك باحجامه عن أن يقتلهم جميعاً، وحرصه على أن يقتل العزة والكرامة والرجولة فيهم، وأن يجعلهم يعيشون حياة الذل والهوان والعبودية؛ فكان يقتل الأبناء الذكور ويستحيي البنات– أي يُبقيهُن أحياء–، وهو ما يعتبر أشد صور الطغيان وحشية(٨٧).

غير أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يرفع عن بنى إسرائيل البلاء المبين المُتَمثل في الاضطهاد الفرعوني، **وهو ما تجلى فى تنزيله الديانة اليهودية لتضع حداً للطغيان الذي مارسه حكام مصر ضد بني إسرائيل**، حيث أمر الله تعالى سيدنا موسى وأخيه هارون عليهما السلام بأن يذهبا إلى فرعون "اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي. اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ. فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ. قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ. قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ. فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ"(٨٨).

فالشريعة اليهودية وفقاً لما ورد بالقرآن الكريم كانت بمثابة حد فاصل بين مرحلتين في حياة الإنسان على وجه العموم وبنى إسرائيل على وجه الخصوص: مرحلة سادها الطغيان والفساد والانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان وحرياته، وأخرى دعت إلى الحفاظ على حياة الإنسان وكفالة العدالة والمساواة، **حيث كان إرسال موسى وأخيه هارون إظهاراً لإرادة الله وتحقيقاً لها في عالم الواقع في حماية الإنسان وحقوقه**، بل وتفسيراً

(٨٥) سورة البقرة ٤٩.

(٨٦) سورة الأعراف، الآية ١٤١.

(٨٧) د. صلاح عبدالفتاح الخالدى، الشخصية اليهودية من خلال القرآن "تاريخ– وسمات– ومصير"، دار القلم، دمشق، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م، ص٦٧.

(٨٨) سورة طه، الآيات من ٤٢–٤٦.

عملياً لقوله تعالى "وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ. وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهامانَ وَجُنُودَهُما مِنْهُمْ ما كانُوا يَحْذَرُونَ"(٨٩).

ويتجلى مما سبق أن التوراة الحقة التي أنزلها الله على سيدنا موسى عليه السلام ووفقاً لما ورد بالقرآن الكريم قد تضمنت العديد من المبادئ التي يجب على المشرع الوضعي مراعاتها؛ **فالديانة اليهودية الحقة ما جاءت إلا للحفاظ على حياة الإنسان، وترسيخ المساواة بين الكافة، وتحقيق العدل، وتحرير بنى إسرائيل من العبودية التي عانوا منها قدحاً من الزمان في ظل الحكم الفرعوني، وهو ما يمكن القول معه بأن فلسفة حقوق الإنسان فى الشريعة اليهودية والحال كذلك تقوم على تكريم الإنسان، وأن هذا التكريم ديني أو إلهي المصدر، وليس أدل على ذلك مما جاء فى سفر التكوين من أن الله قد خلق الإنسان على صورته، وهو ما تجلى بوضوح فى قول الرب** "... نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ». ٢٧فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ. ٢٨وَبَارَكَهُمُ اللهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ"(٩٠).

فاليهودية كرسالة سماوية أُنزِلَت على نبي الله موسى عليه السلام **قد ارتكزت على عقيدةٍ مؤداها إرساء مملكة الله على الأرض، حيث تسود العدالة الربانية والحق الإلهي،** مُنطَلقة في ذلك من منهجها الذي يقوم على الاعتقاد بأنه ما دام الله قد خلق الدنيا، فإن ذلك يستلزم أن تتسم الحياة على الأرض بطبيعة الله الخالق؛ لأن المخلوق يحمل في طياته ذاتية الخالق وطبيعته، **ولهذا فقد اقتضت مشيئة الخالق أن ترتكز الشريعة اليهودية الحقة على ثلاثة أعمدة هى؛ الحق والعدل والسلام**(٩١).

---

(٨٩) سورة القصص، الآيتين ٥-٦.

(٩٠) سفر التكوين، الإصحاح ١، الآيات: ٢٦-٢٨. متاح بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٥ على الموقع الإلكترونى: https://arabicholybible.wordpress.com/pdf/

(٩١) د. أحمد محمد أحمد محمد عبادي، دور المنظمات الدولية غير الحكومية في حماية حقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، ك. الحقوق، ج. الزقازيق، ٢٠٠٨، ص٣٤.

(ISSN: 2537- 0758)

وتأكيداً لهذا نجد أن أسفار اليهود الخمسة قد عكست مجموعة من حقوق الإنسان، وذلك كاشارتها إلى **مبدأ العدل** وإعطائه مفهوماً يتفق مع طاعة القواعد المقدسة؛ فالعدل في الحكم والقضاء أمر أوصى به الله حكام بني اسرائيل منذ أن استقروا في بني كنعان، وليس أدل على ذلك من قول الله في سفر التثنية "**اسعوا بين أخوانكم واقضوا بالحق بين الإنسان وأخيه الإنسان ونزيله، لا تنظروا إلى الوجوه في القضاء للصغير كالكبير يسمعون، لا تهبوا وجه إنسان**"، وهو ذاته ما أكده في موضع آخر بقوله "**العدل العدل تتبع لكي تحيا وتمتلك الأرض التي يعطيها لك الرب إلهك**"، بل ونجد أن الله قد انتقد سلوك القضاة الظالمين بقوله "**هكذا قال الرب أجروا حقاً وعدلاً وأنقذوا المغصوب من يد الظالم والقريب واليتيم والأرملة ولا تضطهدوا ولا تظلموا ولا تسفكوا دماً ذكياً**"[٩٢].

ولهذا فلم يتردد الأنبياء الاجتماعيون عن المناداة في أسفار بنى إسرائيل بضرورة تفطن العدل والحق والاستقامة، والاهتمام بدور الضمير في صياغة الحقوق، ووجوب خضوع السلوك لمنطق العقل في ممارسته الترغيب والترهيب الذي يدفع بالمرء إلى الاتجاه الصحيح، وليس أدل على ذلك من قول الرب فى سفر الجامعة "لقد رأيت الكل فى أيام بطلى قد يكون باراً يبيد في بره وقد يكون شرير يطول فى شره ثم رجعت ورأيت كل المظالم التى تجرى تحت الشمس. فها هى ذى دموع المظلومين ولا مقر لهم وفى يد ظالمهم قهر إن رأيت ظلم الفقير ونزق الحق والعدل فى البلاد **فلا ترتع من الأمر لأن فوق العالي عالياً...**"[٩٣].

ولم يقتصر تأكيد الشريعة اليهودية على حق الإنسان في العدل، ولكنها أشارت كذلك إلى مجموعة من المبادئ التي تنطوي على مجموعة من حقوق الإنسان، وذلك بالنص في التوراة على أن **الديمقراطية والشورى** هما أساس الحكم، وأن الله قد أوجد **الإنسان حراً** ومن ثم فلا سلطان لأحد على الآخر، وأن الإتحاد يُعَد عماد الحياة الاجتماعية، وأنه يجب مراعاة **الصالح العام** للحفاظ على تماسك المجتمع وإستقراره،

---

[٩٢] نقلاً عن: د. السيد العربي حسن، العدل والإنصاف في النظريات الفلسفية والواقع القانوني، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٩٩.

[٩٣] نقلاً عن: د. عبدالزاق رحيم صلال الموحي، حقوق الإنسان في الآديان السماوية، دار المناهج، ٢٠٠٢، ص٥٠.

علاوة على ما تم التأكيد عليه فيها من أن **الإنسانية هى الشئ الوحيد الذي ينقذ الفرد والمجتمع من الكراهية**[٩٤].

غير أنه تجب الإشارة في هذا المقام إلى أن اليهود لم يتمسكو بالمبادئ السامية التي تم النص عليها في التوراة، ولم يكتفو بذلك، ولكنهم أضافوا إليها على يد أحبارهم العديد من الأسفار التي جمعوها تحت اسم "التلمود" والتي شوهت وحرفت ما عكسته النصوص الأصلية لليهودية من قيم ومبادئ عليا، وهو ما ترتب عليه الانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان، وقد تجلى هذا فيما عكسته نصوص التوراة من دعوة للعنصرية القائمة على أن اليهود هم شعب الله المختار، وليس أدل على ذلك من القول فيها "لأنك شعب مقدس للرب إلهك إياك قد إختار الرب إليك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض"، بل ووصل الأمر بهم إلى أنهم قد اعتدوا على حق الإنسان في الحياة وفي الحرية والأمن، وذلك بما تم النص عليه في التلمود من السماح لليهودي بقتل غير اليهودي وسرقته وعدم الخوف منه، لدرجة أنهم اعتبروا قتل غير اليهودي تقرباً لله، كما أباحوا لهم إسترقاق غير اليهودي، بإعتبارهم شعب الله المختار"[٩٥].

وانطلاقاً من هذا فإنه يمكن استنباط موقف نصوص التوراة الحالية وغيرها من أسفار العهد القديم من فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها بالتطرق إلى موقفها من بعض الحقوق، وذلك على النحو التالي:

١- الحفاظ على الحياة الإنسانية "حق الحياة":

تجب الاشارة في البداية إلى غرابة بعض النصوص الداعية إلى ألفاظ تتعلق بحق الحياة في العهد القديم، وذلك لشيوع النصوص الآمرة بالقتل فقط، والذي دفع بالبعض إلى الظن بألا وجود ولا تعظيم لحق الحياة وحفظ النفس فيه، وهو ما يُخَالف الحقيقة تماماً، **وليس أدل على ذلك من أن الوصايا العشر التي تعتبر أعظم نصوص التوراة قد**

---

[٩٤] د. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان "دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٥٩.

[٩٥] د. جابر إبراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط١، دار وائل للنشر، عمان، ١٩٩٩، ص٢٣٦.

(ISSN: 2537- 0758)

تضمنت التشديد على حظر القتل، وذلك بالنهى التام في سفرى الخروج والتثنية عن القتل[٩٦].

كما تم التحذير من القتل في سفر الأمثال، وذلك بمناسبة توصية أب لإبنه بأنه "**إن أغراك الخاطئون يا ابنى، فإياك أن تقبل إغراءَهم. إن قالوا: تعال نكمن للقتل ونترقب ضحية بريئة**... لا تسر حيثما يسيرون. وامنع قدميك عن سبلهم. خطواتهم تسير إلى الشر وتسرع إلى إراقة الدماء". كما تم التأكيد في هذا السفر كذلك على أن هناك سبعة أشياء تمقتها نفس الرب، منها: **يَدَان تسفكان الدم البرئ. بل وتم التشديد في العهد القديم أيضاً على منع العدوان على الأنفس والعمل على منع القتل** "**أنقِذْ مَنْ يُساقُ إلى الموتِ ولا تُوَفِّرْ مَنْ يقودُهُم إلى القَتلِ**. فإن قلت: "لا عِلْمَ لي بِهذا"، فالرّبُّ الّذي يَزِنُ ما في القُلوبِ ويتَبَيَّنَهُ ويَراكَ ألا يَعرِفُ، فيُجازيَكَ بِحَسبِ عمَلِكَ؟[٩٧].

هذا وقد تمت الإشارة في سفر التكوين أيضاً إلى النهي عن سفك دم الإنسان، ولا سيما أنه خُلِقَ على صورة الرب، لَيُعَمِر الأرض ويتناسل فيها، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا بالحفاظ على حياته. "**أما دماؤكم أنتم فأطلب عنها حساباً من كل حيوان أو إنسان سفكها. وعن دم كل إنسان أطلب حساباً من أخيه الإنسان. من سفك دم الإنسان يَسفِك الإنسان دمه.** فعلى صورة الله صنع الله الإنسان. فانموا واكثرو وتوالدوا في الارض وسيطروا عليها"[٩٨].

كما التزم أنبياء العهد القديم بتكرار النداء في النهى عن سفك الدم البرئ، بل وقد كان هذا العمل المُستَنكر من الأسباب الرئيسية التي عَظَمت غضب الرب على الملك "منسي" وعلى مملكة يهوذا بأكملها، ولم يكن هذا موجهاً للملك "منسي" وحده، ولكنه كان موجهاً إلى غيره من ملوك إسرائيل المشهورين بالنهم في القتل، **ولهذا فقد نهى النبي**

---

[٩٦] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٤٧.

[٩٧] سفر الأمثال، متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٥ على الموقع الإلكتروني: www.masi7i.com/uploads/1152/1698/Proverbs.pd

[٩٨] سفر التكوين، الإصحاح ٩، متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٥ على الموقع الإلكتروني: https://arabicholybible.wordpress.com/pdf/

حزقيال عن قتل البرئ، ولا سيما أن ذلك كان من معاصي اليهود التي تسببت في إجتياح البابليين لهم في أورشليم[٩٩].

ويتضح مما سبق أن الشريعة الموسوية بتجلياتها في التوراة الحالية **قد أقرت بالحق في الحياة**، وأوصت بعدم القتل، بل وقررت عقاباً لمن يرتكبه (لعله يكون رادعاً لمن يُقدم على القتل)، وليس أدل على ذلك مما جاء في سفر الخروج من أن "من ضرب إنساناً فمات يُقتل قتلاً. ولكن الذي لم يتعمد فليكن له مكان يهرب إليه،...، وإذا ضرب إنسان عبده أو أمته بالعصا فمات تحت يده ينتقم منه لكن إن ببقى يوماً أو يومين لا يُنتَقم منه لأنه مال"[١٠٠]. غير أن الباحث لا يوافق على النظر إلى العبد على أنه مال، نظراً لأن ذلك ينتهك كرامته ويسلبه حقه في الحرية والمساواة ولو بعد حين.

٢- الحرية:

كما فهم التوراتيون حق الحياة فهموا أيضاً حق الحرية، **غير أن ادراكهم للحق في الحرية قد خضع لمنهجهم الفوقي التعصبي، وذلك بِقَصرِها على الإسرائيليين وحدهم وحرمان غيرهم منها**، بل ونجد أن الحالات التي يفقد فيها الإسرائيلي حريته لا تكون إلا لفترة مؤقتة مقارنةً بغير الإسرائيلي الذي يكون رقه مؤبداً، وليس أدل على ذلك من أن التوراة تموج بالكثير من النصوص التي تتناول الاسترقاق والاستعباد وتُفَصل في طرقه وأساليبه. ويشمل ذلك استرقاق اليهودي لليهودي، واليهودي لغير اليهودي، حيث يَستَعبِد اليهودي ابن دينه إذا افتقر؛ فيبيع الفقير نفسه للغني أو يقدم المدين نفسه للدائن حتى يوفى له الدين. ويبقى له عبداً لمدة ست سنوات ثم يتحرر بعد ذلك[١٠١].

غير أن البعض لم يوافق على أن تكون النصوص التوراتية مُنطَلَقاً للحديث عن الرق بوصفه حالة شرعية، وذلك على سندٍ من قولهم بأن هذا النظام كان سائداً في العالم قبل نزول الديانة اليهودية، ومن ثم فإنه لم يكن بإمكانها أن تمنعه دفعةً واحدة، ولهذا فقد التزمت بتقديم قواعد ونظم لِتَحد من قسوة النظام، وتحفظ للعبد حقُّه الإنساني،

---

[٩٩] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٤٩.

[١٠٠] د. حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، ط١، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ١٤٢٦هـ-١٩٩٧م، ص٤١.

[١٠١] المرجع السابق، ص٥٤.

(ISSN: 2537- 0758)

وتنزع عنه– إلى حد كبير– جانب الإذلال، لِيعيش كإنسان وأخ تحت ظروفه القاسية. وتعطي حقوقًا للعبيد كما للسادة قَدر ما يمكن تنفيذه في ذلك الحين(١٠٢).

إلا أن العناية بالرقيق واعطائهم حقوقهم لا تعنى عدم تشريع العهد القديم للرق، ويرجع ذلك إلى أن التوراة وسائر أسفار العهد القديم تتضمن بعض النصوص التي تُشَرِع للرق والعبودية، وتتوعد به بعض الشعوب، وخاصة الشعوب غير الإسرائيلية، **وهو ما يقطع بأن بساط الحرية لا يمتد إلى الكافة.**

هذا وتجب الإشارة إلى أنه **لا مجال لحرية العقيدة لدى اليهود**، فعلى الرغم من أن التوراة الحقة تَعتَرف بالرسالات كلها وتُبشر بالأنبياء، إلا أن ما حرفه اليهود فى التوراة الحالية أدى إلى عدم الاعتراف بأية عقيدة سوى اليهودية وإلى رفض الديانتين المسيحية والإسلامية، ومن ثم فقد حرص اليهود على ألا تَرِد في التوراة أية اشارة لحرية العقيدة أو أي مجال للاختيار يتعلق بها؛ **فالإنسان إما أن يكون يهودياً وهو بذلك ينتسب إلى روح الله، وإما أن يكون غير يهودي فينتسب إلى صنف الحيوان** وفقاً لما ورد في التلمود(١٠٣). هذا مع الوضع في الاعتبار أن الشريعة اليهودية قد أعطت للعبيد من غير العبرانيين الحرية في عبادة آلهتهم الخاصة. ويعنى هذا أنها اعترفت لهم بالحق في حرية العقيدة حتى وإن كانوا مُخطِئين(١٠٤).

ولقد تجسدت معاداة اليهود لحرية العقيدة في الحروب الطائلة التي خاضها الإسرائيليون لدخول أرض كنعان واحكام السيطرة عليها، حيث كانت توجيهات العهد القديم واضحة تماماً فيما يتعلق بالشعائر والعقائد الدينية السائدة في تلك المنطقة؛ فلم يكن هناك تسامح مع الأمم المُخَالفة لدين إسرائيل، بل وأمرت نصوصه بتغيير تلك المعتقدات بالقوة، كما جاءت التوجيهات بذلك في سفر الخروج وغيره، ومنها "ويسير ملاكى أمامكم ويُدخلُكُم أرض الأموبين...، بعد أن أَزيلَهُم. لا تسجدوا لآلهتهم ولا تعبدوها. لا تعملوا كأعمالهم، **بل أَزِيلوهُم وحَطِموا أصنامهم**" خروج٢٣، وهو ذاته ما تم

(١٠٢) القمص: تادرس يعقوب، من تفسير وتأملات الآباء الأولين، التثنية، ص١٧٤. متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٢ على الموقع الإلكتروني: orthozoxi.com/wp-content/.../02/

(١٠٣) د. حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، المرجع السابق، ص٦١.

(١٠٤) د. محمد جمال عيسى، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص١٨٤.

التأكيد عليه في موضع آخر بقوله "**بل اهدموا مذابحهم وحطموا أصنامهم، واقطعوا غاباتهم المقدسة لآلهتهم**"(١٠٥).

كما أنه لا مجال أيضاً فى عقيدة التوراة والتلمود لحرية الرأى والتعبير، وذلك لوجود العديد من العقوبات التي تَحد منها، وتعتبر عقوبة القتل أشد تلك القوانين، حيث تُطَبق هذه العقوبة على كل من يحتقر الحاخامات وأقوالهم وشريعتهم، وهو ما ينطوي على الترهيب من إبداء الرأي والتعبير، وليس أدل على ذلك مما جاء في التلمود من أن "**وإذا خالف أحد اليهود أقوال الحاخامات يعاقب أشد العقوبات لأن الذي يخالف شريعة موسى خطيئته مغفورة وأما من يخالف التوراة فيعاقب بالقتل**"(١٠٦).

بل ونجد أن سلب الإنسان حقه في حرية الرأي والتعبير والفكر قد تجلى كذلك في **المنع من توجيه أي سب أو لعن للحاكم**؛ نظراً لأنه يتمتع بمنزلة كبيرة في العهد القديم، ومن ثم فإن أي نقدٍ أوسب له يعتبر جريمة، وليس أدل على ذلك مما ورد في سفر الخروج من أن "**لاَ تَسُبَّ اللهَ، وَلاَ تَلْعَنْ رَئِيسًا فِي شَعْبِكَ**"، ومما ورد في سفر الجامعة "**لا تَلعَنِ المَلِكَ ولو في فِكرِكَ**، ولا الغَنيَّ ولو في غُرفةِ نَومِكَ. فطَيرُ السَّماءِ يَنقُلُ الصَّوتَ، والسِّرُّ المَفضُوحُ لَه أجنحةٌ"(١٠٧).

٣- المساواة:

تُعَد الشريعة اليهودية **خير مُجَسِد للتفرقة العنصرية بأدق معانيها**، ويرجع ذلك إلى أنها تجعل اليهود الشعب المختار الذي اصطفاه الله وفضله على العالمين، وتنظر إلى ما عداهم من الشعوب نظرة دونية تقوم على اعتبارها شعوباً وضيعة في سلم الإنسانية، **وهو ما دفعهم إلى وضع قوانينهم ونظمهم على هذا الأساس، والتفرقة بينهم وبين الغير أمام القانون وفي كثير من شئون الاجتماع**، وليس أدل على ذلك من أن **الإسرائيليين مُحَرم عليهم أن يقتل بعضهم بعضاً وأن يُخرِج بعضهم بعضاً من ديارهم، في حين أنه مباح للإسرائيليين، بل واجب عليهم غزو الشعوب الأخرى**، ولا سيما شعب كنعان منهم، وواجب عليهم بعد انتصارهم على بلدٍ ما أن "يضربوا رقاب جميع رجالها

---

(١٠٥) سفر الخروج ٣٤:٤ د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٣٢٥.

(١٠٦) د. حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، المرجع السابق، ص٧٧.

(١٠٧) سفر الجامعة، الآية ٢٠. متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني: elkalima.com/pdf/gna/ot/ecclesiastes.pdf

(ISSN: 2537- 0758)

بحد السيف، فلا يبقوا على أحد منهم، ويسترقوا جميع نسائها وأطفالها، ويستولوا على جميع ما فيها من مال وعقار ومتاع[١٠٨].

ولهذا فإنه على الرغم من تضمن أسفار العهد القديم للكثير من النصوص التي تؤكد على كرامة الإنسان والاهتمام به، **إلا أنه لا توجد فيه تأكيدات أو دعوات للمساواة بين البشر وعدم التمييز بينهم، عدا بعض النصوص الواردة** في سفري المزامير المنسوب للملك داود والأمثال المنسوب للملك سليمان عليهما السلام[١٠٩]. **وجميعها يُنَادى بضرورة العمل من الناحية الاخلاقية والدينية على مراعاة الحق في المساواة.**

حيث يمكن استنباط حق الإنسان في المساواة– **والذي قصره اليهود على أنفسهم فقط**– من خلال النصوص التي أشارت إلى **كرامة الإنسان،** وتأتي قصة خلق الإنسان في مقدمتها، وذلك باشارتها إلى أن الله قد خلق كافة البشر (الذكور منهم والإناث) على صورته، "وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض. **فخلق الله الانسان على صورته، على صورة الله خلق البشر، ذكرا وانثى خلقهم**"[١١٠].

كما أن النصوص المتعلقة بالبعد عن التكبر وعدم احتقار الإنسان والسخرية منه تنطوي على الإشارة إلى مبدأ المساواة، ولهذا فقد قال داود في المزامير "أُسكِت من يغتاب الآخرين، ولا أُجالس المُترفع المتكبر"، كما تمت الإشارة في سفر الأمثال إلى الإبتعاد عنه "من كل تكبر احفظ قلبك، لأن منه ينابيع الحياة"، علاوة على التشديد فيه على أن "هناك ستة يبغضها الرب، بل سبعة تمقتها نفسه: عينان متعاليتان ولسان كاذب"، بل وربط بين احترام القريب والبُعد عن الإحتقار وبين صحة التدين، ورتب عليها

---

[١٠٨] د. على عبدالواحد وافى، الاسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، المرجع السابق، ص٣١.

[١٠٩] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص١٤٥.

[١١٠] سفر التكوين، الإصحاح الأول، الآيتان ٢٦، ٢٧، ص٤١. متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني:
www.saint-mary.net/bible_study/Abouna%20Antonious%20Fekry/Genesis.pdf

الأجر والوزر، ذلك أن "من يحتقر الآخرين يَخطَأ،...، من يظلم الوضيع يَستَهِن بِخالِقِه. ويُمَجدُهُ من يَتَحَنن على البائس"(١١١).

هذا ويجد مبدأ المساواة أساساً له في الشريعة اليهودية فيما تجلى في نصوص العهد القديم من حث ولو بطريق غير مباشر على المساواة مع الطبقات الضعيفة؛ فادراكاً من الإله بأن الأغنياء كثيراً ما يحتقرون الفقراء ويرون أنهم أقل منهم طبقةً ومركزاً، ويعاملونهم بما يُهدِر الكرامة التي وهبها لهم، **فقد حرص على أن تعمل التعاليم الكتابية على القضاء على مثل هذا المسلك، وذلك بالتشديد على أنه لا فرق بين الغنى والفقير في الإنسانية، فالجميع نتاج خالق واحد "الغنى والفقير يتلاقيان، فكلاهما صنعهما الرب"**(١١٢).

وقد وجدت **المساواة أمام القانون** محلاً لها في نصوص العهد القديم، فالقانون يجب أن يُطَبق على جميع اليهود دون استثناء، وليس أدل على ذلك مما تم النص عليه في سفر اللاويين من أن "مَنْ قتَلَ بَهيمَةً يُعَوِّضْها، ومَنْ قتَلَ إنساناً يُقتَلْ. **حُكْمٌ واحدٌ يكونُ لكُم جميعاً، للدَّخيلِ كما للأصيلِ. أنا الرّبُّ إلهُكُم**"(١١٣).

كما يزخر العهد القديم بالعديد من النصوص التي تُشير إلى ضرورة **تطبيق القانون على كافة اليهود على قدم المساواة**، ودون أن يكون هناك تمييز بين المتقاضين، وذلك كالنص في سفر اللاويين على "**لا تَجُوروا في الحُكْمِ، لا تُسايِروا فقيراً، ولا تُحابوا عظيماً، بلِ احْكُموا للآخرينَ بالعَدلِ**"(١١٤). والنص في سفر الأمثال على أنه "وإليكَ أيضاً ما قالَهُ الحُكَماءُ: **المُحاباةُ في القضاءِ لا تَجُوزُ**. مَنْ قالَ لِلشِّرّيرِ أنتَ صِدّيقٌ، تلعنُهُ الشُّعوبُ وتمقُتُهُ الأُمَمُ. أمَّا الّذينَ يُوَبّخُونَهُ فيَنعَمُونَ، وعلَيهِم يَحِلُّ فَيضُ البَرَكاتِ"(١١٥).

ويثور في هذا الصدد التساؤل عما إذا كانت الشريعة اليهودية قد ساوت بين الرجل والمرأة أم لا؟

---

(١١١) د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص١٤٦.

(١١٢) سفر الأمثال، الإصحاح ٢٢، الآية ٢. متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني: www.masi7i.com/uploads/1152/1698/Proverbs.pdf

(١١٣) سفر اللاويين، الإصحاح ٢٤، الآيتين ٢١-٢٢. متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٢٢٧ على الموقع الإلكتروني: elkalima.com/pdf/gna/ot/leviticus.pdf

(١١٤) المرجع السابق، الإصحاح ١٩، الآية ١٥.

(١١٥) سفر الأمثال، الإصحاح ٢٤، الآيات ٢٣-٢٥، المرجع السابق.

(ISSN: 2537- 0758)

تجب الإشارة في هذا السياق إلى أن العهد القديم قد تضمن عدداً من النصوص الواضحة التي تؤكد على عدم مساواة المرأة بالرجل، وأنها تقع في مرتبة أدنى منه، **فالأنثى وفقاً لهذه النصوص لا تتساوى مع الرجل حتى في داخل الأسرة الواحدة**؛ حيث يجوز بيع الأنثى دون الذكر "وإن باع رجل ابنته جارية"، كما أن نصوص العهد القديم قد أكدت على أن النجاسة الناتجة عن ولادة الأنثى ضعف النجاسة الناتجة عن ولادة الرجل، علاوة على أن قيمة الذكر أعلى بكثير من قيمة الأنثى؛ ولهذا فإن قيمة مقابل الرجوع عن النذر تختلف بحسب السن والنوع، بالاضافة إلى أنه لا ميراث للمرأة مع وجود الابن "أي رجل مات ولا ابن له، فانقلوا ميراثه إلى ابنته"، كما أن أهلية المرأة دون أهلية الرجل؛ فعلى الرغم من أن العهد القديم قد أقر بأن لكل من الرجل والمرأة الحق في النذر، إلا أن الوفاء بنذر المرأة منوط بموافقة والدها وزوجها، لأنها تحت وولاية زوجها ووالدها حتى في مسائل العبادة[١١٦].

كما تجلت مظاهر عدم المساواة بين الرجل والمرأة في شريعة بني إسرائيل في **حرمانها من تقلد المناصب الدينية والمناصب المتعلقة بالحكم والقيادة**، حيث كان الأصل في تقلد تلك المناصب أو الوظائف هو سيطرة الرجال عليها؛ فالأنبياء في غالبهم الأعظم كانوا رجالاً، كما أن وظيفة الكهنة كانت مُخَصَصة للرجال دون النساء، وعندما اختار موسى سبعين رجلاً من شيوخ وزعماء إسرائيل لملاقاة الله، لم يكن فيهم امرأة واحدة، وهؤلاء هم الذين أصبحوا رؤساء للشعب بعد ذلك، كما أن المناصب القيادية كانت للذكر دون الأنثى في أغلب الأحوال؛ فالرؤساء الذين عينهم الرب على الأسباط لم يكن من بينهم امرأة واحدة[١١٧].

٤- العدل والحق فى التقاضي:

يعتبر الحق في التقاضي من الموضوعات المهمة التي أشارت إليها الكثير من نصوص العهد القديم، **حيث تؤكد نصوصه على أهمية الحكم القضائي العادل وأحقية الإنسان في الحصول عليه؛ وهو ما لم يكن ليتحقق دون التشديد على حق الشعب في أن تُقَام له المحاكم حتى لا تضيع حقوقه**، وليس أدل على ذلك من النص في سفر

---

[١١٦] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٢٢٧.

[١١٧] المرجع السابق، ص ص٢٢٣-٢٢٤.

التثنية على أن "قضاة وعرفاء تجعل لك في جميع أبوابك التي يعطيك الرب الهك حسب اسباطك فيقضون للشعب قضاء عادلا. لا تُحَرِف القضاء ولا تنظر الى الوجوه ولا تاخذ رشوة لأن الرشوة تعمي أعين الحكماء وتعوج كلام الصديقين. **العدل العدل تتبع لكي تحيا وتمتلك الارض التي يعطيك الرب الهك**"(١١٨). بل ونجد أن الرب قد حرص فى نصوص التوراه على توجيه كل من يتولى القضاء بين المتخاصمين إلى ضرورة تحري العدل عند فصلهم فى الخصومة، وذلك بلفت نظرهم إلى أنهم سيتعرضون للعقاب إذا انحرفوا عن مراعاة العدل وظلموا المتقاضين، وهو ما عبر عنه الرب بقوله "**وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَقْضُونَ أَقْضِيَةَ الْبُطْلِ، وَلِلْكَتَبَةِ الَّذِينَ يُسَجِّلُونَ جَوْرًا**"(١١٩).

كما توجد الكثير من النصوص التي تؤكد على **حق الإسرائيليين في اللجوء للمحاكم متى أرادوا ذلك**، وهو ما تجلى بالإعراب في سفر التثنية عن أن "**إِذَا كَانَتْ خُصُومَةٌ بَينَ أُنَاسٍ وَتَقَدَّمُوا إِلَى الْقَضَاءِ لِيَقْضِيَ الْقُضَاةُ بَيْنَهُمْ، فَلْيُبَرِّئُوا الْبَارَّ وَيَحْكُمُوا عَمَى الْمُذْنِبِ**"(١٢٠).

هذا وتجب الإشارة إلى أن نصوص العهد القديم قد شددت على ضرورة أن **يكون الحكم عادلاً، بل ويمكن القول بأن النصوص الآمرة بالعدل القضائي والمحذرة في الوقت ذاته من مغبة الظلم وخطره تُعَد من أكثر الأمور المتعلقة بالقضاء وضوحاً**، ويتمثل أهمها في التالي:

- "**أَنْ تَصنَعَ العَدلَ وتَقضيَ بالإنصافِ أفضلُ عِندَ الرّبِّ مِنْ تقديمِ ذبيحةٍ**"(١٢١).
- "طُرُقُ الشِّرِّيرِ يَمقُتُها الرّبُّ، **ويُحِبُّ مَنْ يَتبَعُ العَدلَ**"(١٢٢).
- "مُحاباةُ الشِّرِّيرِ لا تَجوزُ، ولا حِرمانُ الصِّدِّيقِ مِنَ العدالةِ"(١٢٣).

---

(١١٨) سفر التثنية، الاصحاح ١٦، الآيات ١٨، ١٩، ٢٠. متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني:
www.smcfag.org/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/Deuteronomy.pdf

(١١٩) سفر إشعيا، الاصحاح ١٠، الآية ١، متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني:
https://almagd.tv/bible/isa/10/verse_1

(١٢٠) سفر التثنية، الاصحاح ٢٥، الآية ١، الموقع السابق.

(١٢١) سفر الأمثال، الاصحاح ٢١، الآية ٣، متاح بتاريخ: ٢٠٢٠/١/٥ على الموقع الإلكتروني:
https://www.bible.com/ar/bible/compare/PRO.21.3

(١٢٢) سفر الأمثال، الاصحاح ١٥، الآية ٩، متاح بتاريخ: ٢٠٢٠/١/٥ على الموقع الإلكتروني:
https://www.bible.com/ar/bible/compare/PRO.21.3

(١٢٣) سفر الأمثال، الاصحاح ١٨، الآية ٥، متاح بتاريخ: ٢٠٢٠/١/٥ على الموقع الإلكتروني:

(ISSN: 2537- 0758)

- "هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: أَجْرُوا حَقّاً وَعَدْلاً وَأَنْقِذُوا الْمَغْصُوبَ مِنْ يَدِ الظَّالِمِ وَالْغَرِيبَ وَالْيَتِيمَ وَالأَرْمَلَةَ لاَ تَضْطَهِدُوا وَلاَ تَظْلِمُوا وَلاَ تَسْفُكُوا دَماً زَكِيّاً فِي هَذَا الْمَوْضِعِ"[١٢٤].
- "وَمَلَكَ دَاوُدُ عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ. **وَكَانَ دَاوُدُ يُجْرِي قَضَاءً وَعَدْلاً لِكُلِّ شَعْبِهِ**". حيث توضح هذه الآيات وما قبلها أن داود كان **حاكمًا مُنتَخباً فعلاً من شعبه،** بايعته جميع الأسباط وأعلنت ولاءها له. **كما حاكمًا عادلاً لا يحابى أحدًا فى الحكم،** لا هو ولا القضاة المعينون منه، فعاش الشعب تحت قيادته فى استقرار وأمان[١٢٥].
- استنكار نصوص العهد القديم عدم سير ابني النبي صموئيل على منهج أبيهما القائم على **ضرورة الالتزام بمبدأي العدل والنزاهة في القضاء،** وذلك تحقيقاً لمصلحتهما دون مصلحة الشعب، والذي طالب بملك يحكم بالعدل، وذلك بالنص في سفر صموئيل الأول على أن "وَكَانَ لَمَّا شَاخَ صَمُوئِيلُ أَنَّهُ جَعَلَ بَنِيهِ قُضَاةً لإِسْرَائِيلَ. وَكَانَ اسْمُ ابْنِهِ الْبِكْرِ يُوئِيلَ، وَاسْمُ ثَانِيهِ أَبِيَّا. كَانَا قَاضِيَيْنِ فِي بِئْرِ سَبْعْ. وَلَمْ يَسْلُكِ ابْنَاهُ فِي طَرِيقِهِ بَلْ مَالاَ وَرَاءَ الْمَكْسَبِ، وَأَخَذَا رِشْوَةً وَعَوَّجَا الْقَضَاء. فَاجْتَمَعَ كُلُّ شُيُوخِ إِسْرَائِيلَ وَجَاءُوا إِلَى صَمُوئِيلَ إِلَى الرَّامَةِ وَقَالُوا له: هُوَذَا أَنتْ قَدَ شخِتْ، وَابْنَاكَ لَمْ يَسِيرَا فِي طَرِيقِكَ. فَالآنَ اجْعَلْ لَنَا مَلِكاً يَقْضِي لَنَا كَسَائِرِ الشُّعُوبِ"[١٢٦].
- **استجابة الله لطلب الشعب بأن يكون لهم ملك يقضي بالعدل وبالنزاهة، وذلك على اعتبار أن مطالبتهم تلك بمثابة حق أصيل لهم،** وليس أدل على ذلك من قول الرب لصموئيل "اسْمَعْ لِصَوْتِ الشَّعْبِ فِي كُلِّ مَا يَقُولُونَ لَكَ. لأَنَّهُمْ لَمْ يَرْفُضُوكَ أَنْتَ بَلْ إِيَّايَ رَفَضُوا حَتَّى لاَ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ. حَسَبَ كُلِّ أَعْمَالِهِمِ الَّتِي عَمِلُوا مِنْ يَوْمِ أَصْعَدْتُهُمْ مِنْ مِصْرَ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ وَتَرَكُونِي وَعَبَدُوا آلِهَةً أُخْرَى، هَكَذَا هُمْ عَامِلُونَ بِكَ أَيْضاً.

---

https://www.bible.com/ar/bible/compare/PRO.21.3

[١٢٤] سفر إرميا، الاصحاح ٢٢، الآية ٣. متاح بتاريخ: ٢٠٢٠/١/٥ على الموقع الإلكتروني:
https://www.injeel.com/Read.aspx?vn=1,4&t=1&b=24&c=22&svn=1&btp=3&stp=0

[١٢٥] تفسير سفر صموئيل الثاني، الإصحاح ٨، الآية ١٥، ص٣٣٥. متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٧ على الموقع الإلكتروني:
www.stmarkos.org/explainbible/sefr-samuel-althane.pdf

[١٢٦] سفر صموئيل الأول، الاصحاح ٨، الآيات ١-٥، ص٦٤. متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٧ على الموقع الإلكتروني:
www.stmarkos.org/explainbible/sefr-samuel-al2ol.pdf

فَالآنَ اسْمَعْ لِصَوْتِهِمْ. وَلكَن أَشْهِدَنَّ عَلَيْهِمْ وَأَخْبِرْهُمْ بِقَضَاءِ الْمَلِكِ الَّذِي يَمْلِكُ عَلَيْهِمْ"(١٢٧).

- ما أوصى **يهوشافاط**- بعد أن أقام نظاماً قضائياً يعمل على تحقيق العدل وفقاً للشريعة- القضاة الذين أرسلهم ليقضوا لبنى إسرائيل بقوله "**انْظُرُوا مَا أَنْتُمْ فَاعِلُونَ، لأَنَّكُمْ لاَ تَقْضُونَ لِلإِنسَانِ بَلْ لِلرَّب، وَهُوَ مَعَكُمْ فِي أَمْرِ الْقَضَاءِ. وَالآنَ لِتَكُنْ هَيْبَةُ الرَّب عَلَيْكُمْ. احْذَرُوا وَافْعَلُوا. لأَنَّهُ لَيْسَ عِنْدَ الرَّب إِلهِنَا ظُلْمٌ وَلاَ مُحَابَاةٌ وَلاَ ارْتِشَاءٌ**"(١٢٨).

وفضلاً عن ذلك نجد أن الإلتزامات التى قررتها نصوص التوراة لصالح الفقراء والمستضعفين وثيقة الصلة بضرورة الإلتزام بتحقيق العدالة؛ وليس أدل على ذلك ليس فقط من الاستخدام المتكرر لمصطلح (ميشبات) الذى يُشير إلى معنى العدالة، ولكن أيضاً من كثرة اختلاط ذكر مصطلح العدالة باستخدام مصطلحات ذات صبغة قضائية، ومن ذلك أمر الرب لحكام سادوم وعامورة بأن"تَعَلَّمُوا فَعْلَ الْخَيْرِ. اطْلُبُوا الْحَقَّ. انْصِفُوا الْمَظْلُومَ. اقْضُوا لِلْيَتِيمِ. حَامُوا عَنِ الأَرْمَلَةِ"(١٢٩).

٥- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية:

تتعدد الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي تناولتها نصوص العهد القديم، وذلك على النحو التالي:

---

(١٢٧) المرجع السابق، الآيات ٧-٩، ص٦٦.

(١٢٨) **يهوشافاط** هو رابع ملوك يهوذا بعد انقسام مملكة سليمان، تبوأ العرش في الخامسة والثلاثين من عمره، وحكم قرابة ٢٥ عاماً (٨٧٥-٨٥٠ق.م)،
وكان تقياً موفقاً في أعمالة، وأجرى اصلاحاً عاماً في مملكته التي ازدهرت في عهده دينياً وسياسياً واقتصادياً.؛ تفسير سفر أخبار الأيام الثاني، الآيتين ٦-٧، ص٣٦. متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٧ على الموقع الإلكتروني:
www.smcfag.org/public/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/014_2Chronicles.pdf

(١٢٩) سفر إشعيا، الاصحاح١، الآية ١٧، متاح بتاريخ: ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني:
https://almagd.tv/bible/isa/10/verse_1
د. أحمد عبدالله محمد، حماية حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص٦٧٣.؛ ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: أ. مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٧، ص٣٩.

(ISSN: 2537- 0758)

أ- حق الملكية:

تضمن العهد القديم عدد من النصوص التي تشير إلى **حق الأفراد في التملك وأنه لا يجوز انتزاع الملكية منهم،** وليس أدل على ذلك مما ورد في سفر التكوين من أن سيدنا ابراهيم عليه السلام قد حفر بئراً في بني إسرائيا واعتبر نفسه مالكاً له، ولهذا فلم يتردد عن عتاب الملك الفلسطينى "أبيمالك" عندما أخذ بعض عبيده بئراً له "وعاتب إبراهيم "أبيمالك" بسبب بئر الماء التي اغتصبها عبيد "أبيمالك". فقال "أبيمالك": لم أعلم من فعل هذا الأمر، أنت لم تخبرني ولا أنا سمعت سوى اليوم، فأخذ ابراهيم عليه السلام غنماً وبقراً وأعطى "أبيمالك" فقطعا كلاهما ميثاقا"[١٣٠]. كما أن إبراهيم عليه السلام قد طلب من "بني حث" أن يدفن زوجته سارة في مغارة أحدهم شريطة أن يتملكها ويدفع ثمنها وتصير ملكاً له، وليس أدل على ذلك من قوله "وكلمهم قائلا إن كان في نفوسكم أن أدفن ميتي من أمامي فاسمعوني والتمسوا لي من عفرون بن صوحر. أن يعطيني مغارة المكفيلة التي له التي في طرف حقله بثمن كامل يعطيني إياها في وسطكم ملك قبر"[١٣١].

ولم يقتصر النص في العهد القديم على الحق في التملك، **ولكن تم النص كذلك على عدم جواز التجريد من المُلك تعسفاً،** حيث تشير نصوص هذا العهد إلى أن يوسف عندما أصبح وزيراً لفرعون مصر لم يأخذ من أملاك الشعب شيئاً إلا بحقه، **ويرجع ذلك إلى أن المجاعة هى التى دفعت بالمصريين إلى بيع أراضيهم لفرعون بواسطة يوسف عليه السلام حتى يجدوا ما يأكلون به،** حيث جاء في سفر التكوين أن "...، لماذا نموت أمام عينيك نحن وأرضنا جميعا اشترنا وأرضنا بالخبز فنصير نحن وأرضنا عبيداً لفرعون واعط بذاراً لنحيا ولا نموت ولا تصير أرضنا قفراً. فاشترى يوسف كل أرض مصر لفرعون إذ باع المصريون كل واحد حقله لان الجوع اشتد عليهم فصارت الارض لفرعون. وأما أراضى الكهنة فلم يشترها، لأن الكهنة كانوا يعيشون مما خصصهم به فرعون، فاستغنوا عن بيع أراضيهم"[١٣٢].

ويتفق الباحث في هذا الخصوص مع ما ذهب إليه البعض من أن هذا يدل على رغبة فرعون ويوسف في تملك الأراضى، إلا أن هذا التملك لابد وأن يكون بمقابل دون

---

[١٣٠] سفر التكوين، الإصحاح ٢١، الآيات ٢٥-٢٧، ص١٨٥. الموقع السابق.

[١٣١] المرجع السابق، الإصحاح ٢٣، الآيات ٨-٩، ص١٩٨.

[١٣٢] المرجع السابق، الإصحاح ٤٧، الآيات ١٩-٢١، ص٣١٠.

أن يكون هناك أدنى لجوء إلى القوة السياسية لنزع هذه الملكية من أصحابها، والتي كان بإمكان فرعون القيام بها بمساعدة من يوسف عليه السلام، ولكنهما لم يقوما بذلك؛ احتراماً لحق الملكية، وليس أدل على ذلك أنه لم يشتر أراضى الكهنة، لأنهم لم يريدو بيعها، لتملكهم للمال الذي يكفيهم لشراء ما يحتاجون[١٣٣].

بل ونجد أن نصوص العهد القديم **قد أشارت صراحة إلى أنه لا يجوز للرؤساء أو للحكام انتزاع أملاك الشعب أو الإستيلاء عليها**، وليس أدل على ذلك من تاكيد النبى حزقيال في سفره على أنه "**وَلاَ يَأْخُذُ الرَّئِيسُ مِنْ مِيرَاثِ الشَّعْبِ ظَرْدًا لَهُمْ مِنْ مُلْكِهِمْ. لكنه يُورِثُ بَنِيهِ مِنْ مُلْكِهِ الخاص، فلا يُحرَم من مُلْكِهِ أحد من شَعْبِي**"[١٣٤].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن **نصوص العهد القديم تزخر بالعديد من النصوص التي تُحَرِم الإعتداء على الملكية الخاصة، بل وتجعل ذلك من الجرائم**، وتتمثل أهم تلك النصوص في التالي[١٣٥]:

- من احدى الوصايا العشر الشهيرة "**لا تسرق**" الخروج ٢٠/١٥، التثنية ١٩/٥.
- "**من سرق شيئاً فعليه أن يرد أضعاف المسروق**، وقد ورد أن الرد يكون خمسة أضعاف، أو أربعة في بعض الأحيان، أو أثنين أحياناً، وذلك بحسب نوع المسروق". الخروج ٣٧/٢١.
- كما تم **التحذير من الانتقاص أو أخذ شئ من الممتلكات**، وذلك بقوله "لا تجوروا في الحكم ولا فى المساحة والوزن والكيل. بل لتكن موازينكم وعياراتكم عادلة، وليكن لكم قفة عادلة وهين عادل".
- كما يؤكد العهد على حماية الأراضى التي لها ملاكها "**لا تضم حدود أحد من بني قومك التي حددها الأولون في ملكك الذي تملكه في الأرض التي يعطيكم الرب**

---

[١٣٣] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٤٤٢.

[١٣٤] سفر حزقيال، الإصحاح ٤٦، الآية ١٨، ص٢٤٨. متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني:
www.smcfag.org/public/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/031_Ezekiel.pdf

[١٣٥] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٤٤٤.

(ISSN: 2537- 0758)

إلهكم". التثنية ١٤/١٩. وهو ذاته ما تم التأكيد عليه في موضع آخر بقوله "**ملعون من يضم تُخَم جاره**". التثنية ١٧/٢٧.

ب-حق العمل:

على الرغم من أن نصوص العهد القديم لم تُقَرر حق الفرد في الحصول على العمل وفقاً للمفهوم المعاصر لهذا الحق، إلا ان هذا لا يعني أن العهد القديم قد تجاهل كلية هذا الحق، ويرجع ذلك إلى أنه يزخر بالعديد من النصوص التي تحث على العمل والسعى في كسب الرزق حتى يتمكن الفرد من العيش.

وتأكيداً لهذا نجد أن **الله قد حث على العمل**، فعندما خلق الله الخليقة قال "...، **أثمروا وأكثروا وأملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب**"(١٣٦). كما نجد أن العهد القديم قد أشار إلى أن الله قد خلق آدم ليفلح الجنة ويعمل فيها "**وأخذ الرب الإله آدم وأسكنه في جنة عدن ليعملها ويحفظها**"(١٣٧). بل ونجد أن آدم عليه السلام لما عصى أمر الله بأكله من الشجرة، أمر الله بأن يهبط إلى الأرض ليعمل فيها- وإن كان ذلك على سبيل العقوبة-، وهو ما تمت الإشارة إليه في سفر التكوين بقوله "**فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل في الأرض التي أُخذَ منها**"(١٣٨).

ولم تقف نصوص العهد القديم عند حد الحث على العمل، ولكنها تناولت أيضاً **حق العامل في الحصول على أجره مباشرة**، وليس أدل على ذلك مما ورد في سفر اللاويين من أن "لا تغصب قريبك ولا تسلب **ولا تبت اجرة اجير عندك الى الغد**"(١٣٩). وهو ذاته ما تم التعبير عنه في سفر التثنية ولكن بطريقة أكثر وضوحاً، وذلك بالنص فيه على أن "**لاَ تَظْلِمْ أَجِيراً مِسْكِينًا وَفَقِيراً مِن إِخْوَتِك أَوْ مِنَ الْغُرَبَاءِ الَّذِينَ فِي أَرْضِكَ، فِي أَبْوَابِكَ. فِي يَوْمِهِ تُعْطِيهِ أُجْرَتَهُ، وَلاَ تَغْرُبْ عَلَيها الشَّمْسُ**، لأَنَّهُ فَقِيرٌ وإِلَيْهَا حَامِلٌ نَفْسَهُ، لِئَلا يَصْرُخَ عَلَيْكَ إِلَى الرَّبُّ فَتَكُوفَ عَلَيْكَ خَطِيَّةٌ"(١٤٠). بل وحذرت نصوص العهد القديم من

(١٣٦) سفر التكوين، الإصحاح الأول، الآية ٢٨، ص٣٨، المرجع السابق.

(١٣٧) المرجع السابق، الإصحاح ٢، الآية ١٥، ص٥٢.

(١٣٨) المرجع السابق، الإصحاح ٣، الآية ٢٣، ص٦٧.

(١٣٩) سفر اللاويين، الإصحاح ١٩، الآية ١٣، الممرجع السابق.

(١٤٠) سفر التثنية، الإصحاح ٢٤، الآيتين ١٤-١٥، ص٣٩، المرجع السابق.

حرمان العامل من أجره، وذلك بالنص في سفر إرميا على أن "**وَيلٌ لِمَنْ يَبْنِي بَيْتَهُ بِغَيْرِ عَدْل وَعَلاَلِيَهُ بِغَيْرِ حَقّ، الَّذِي يَسْتَخْدِمُ صَاحِبَهُ مَجَّانًا وَلاَ يُعْطِيهِ أُجْرَتَهُ**"(١٤١).

ج- الحق في الزواج:

باستقراء عدد من نصوص العهد القديم تبين أن **الشريعة اليهودية تُقَدس موضوع الزواج وتعطيها منزلةً عليا،** قد بدأ ذلك التقديس وتلك المكانة العليا للزواج بدءاً من خلق آدم عليه السلام، وذلك طبقاً لما جاء في سفر التكوين "وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده فاصنع له معيناً نظيره". بل ويشير الله فى السفر ذاته إلى **ضرورة الزواج،** وذلك بقوله "فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أُخِذَت. لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً"(١٤٢).

وقد حرصت الشريعة اليهودية على **حماية الأسرة،** حيث تضمن العهد القديم العديد من النصوص التي تؤكد على اهتمامها بشأن الأسرة وعنايتها بها، ومن أمثلة ذلك إعطاء العريس حقاً بألا يحارب مع الجيش لمدة عام كامل "إِذَا اتَّخَذَ رَجل امْرَأَةً جَدِيدَةً، فَلاَ يَخْرُجْ فِي الْجُنْدِ، وَلاَ يُحْمَلْ عَلَيهِ أَمْرٌ مَّا. حُراً يَكُونُ فِي بَيْتِهِ سَنَةً وَاحِدَةً، وَيَسُرُّ امْرَأَتهُ الَّتِي أَخَذَهَا". **كما حثت هذه النصوص على ضرورة تكوين أسرة منضبطة تغمرها المحبة والتعاون، علاوة على تأكيدها على أن الطلاق وإن كان مشروعاً إلا أنه مع ذلك مكروهاً**(١٤٣).

د- الحق في الضمان والرعاية الاجتماعية:

مما لا شك فيه أن العهد القديم يتضمن عدد من النصوص التي **تهتم بالفقراء وذوى الحاجات الخاصة،** وهذا الإهتمام وإن كان كغيره من سائر صور الإهتمام بحقوق الإنسان **موجهاً إلى الإسرائيليين** على وجه الخصوص، **إلا أنه قد يمتد في بعض**

---

(١٤١) سفر إرميا، الإصحاح ٢٢، الآية ١٣، ص٩٦، متاح بتاريخ ٢٠١٤/١١/٢٥ على الموقع الإلكتروني:
www.smcfag.org/public/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/028_Jeremiah.pdf

(١٤٢) سفر التكوين، الإصحاح ٢، الآيات ١٨، ٢٣، ٢٤، المرجع السابق.

(١٤٣) د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٥٢٠.

(ISSN: 2537- 0758)

الحالات إلى غيرهم من الغرباء الذين يُقدِمون إلى أرضهم، وتجب ملاحظة أن خطاب هذه النصوص موجه إلى الأفراد وليس فيها ما يُلزِم الدولة القيام بذلك.

وتأكيداً لهذا نجد أن نصوص سفر الأمثال قد حثت على الإنفاق ومساعدة الفقراء، وأكدت على أن من شأن ذلك زيادة المال، وذلك بالإعراب فيها عن أن "**هُناكَ مَنْ يُنفِقُ فيزدادُ، ومَنْ يَدَّخرُ فيَسيرُ إلى الفَقْرِ. مَنْ أعطى بِسخاءٍ يُعطَى، والّذي يُروي الآخرينَ يُروَى**"(١٤٤). وهو ذاته ما تم تأكيده في موضع آخر بقوله "**مَنْ سَدَّ أُذُنَيهِ عَنْ صُراخِ الفقيرِ، إنْ صَرخَ هوَ فلا يُستَجابُ**"(١٤٥). وكذلك بقوله "**مَنْ تَصدَّقَ على الفقيرِ لا يَفتَقِرُ، ولِمَنْ يتَعافى عَنه لَعَناتٌ كثيرةٌ**"(١٤٦).

بل ونجد أنه قد تم النص في العهد القديم على أن **يُدفَع عُشر المحصول الزراعى والبقر والمواشى إلى الفقراء والمحتاجين،** "فِي آخِرِ ثَلاَثِ سِنِينَ تُخْرِجُ كلَّ عُشْرِ مَحْصُولِكَ فِي تِلكَ السَّنَةِ وَتَضَعُهُ فِي أَبْوَابِكَ. فَيَأْتِي اللاَّوِيُّ، لأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ قِسْمٌ وَلاَ نَصِيبٌ مَعَكَ، وَالْغَرِيبُ وَالْيَتِيمِ وَالأَرْمَلَةُ الَّذِينَ فِي أَبْوَابِكَ، وَيَأْكُلُونَ وَيَشْبَعُونَ، لِكَيْ يُبَارِكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فِي كُلِّ عَمَلِ يَدِكَ الَّذِي تَعْمَلُه"(١٤٧). علاوة على ما تم النص عليه في هذا السفر من أنه "إِذَا حَصَدْتَ حَصِيدَكَ فِي حَقْلِكَ وَنَسِيتَ حُزْمَةً فِي الْحَقْلِ، فَلاَ تَرْجِعْ لِتَأْخُذَهَا، لِلْغَرِيبِ وَالْيَتِيمِ وَالأَرْمَلَةِ تَكُونُ، لِكَيْ يُبَارِكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فِي كُلِّ عَمَلِ يَدَيْكَ"(١٤٨).

ويثور في هذا السياق التساؤل عما إذا كانت الشريعة اليهودية قد مدت الرعاية الاجتماعية لغير الإسرائيليين أم لا؟

لقد **فرقت الشريعة اليهودية في بعض مجالات الرعاية الاجتماعية بين الإسرائيليين وبين غير الإسرائليين،** وليس أدل على ذلك مثلاً من أن العهدد القديم قد نص صراحة على **اعفاء الإسرائيليين من ديونهم كل سبع سنوات مقارنةً بغير الإسرائيليين الذين لا يتم إعفائهم ولو مر على دينهم سبع سنوات.** "التثنية ١٣/١٥"، وهو ما دفع بالكثيرين إلى التأكيد على أن مثل هذا التمييز يعتبر مثلباً على الشريعة الإسرائيلية في العهد القديم.

---

(١٤٤) سفر الأمثال، الإصحاح ١١، الآيتين ٢٤-٢٥.

(١٤٥) المرجع السابق، الإصحاح ٢١، الآية ١٣.

(١٤٦) المرجع السابق، الإصحاح ٢٨، الآية ٢٧.

(١٤٧) سفر التثنية، الإصحاح ١٤، الآيتين ٢٨-٢٩.

(١٤٨) المرجع السابق، الإصحاح ٢٤، الآية ١٩.

غير أن الباحث- وإن كان يرى منطقية التأكيد السابق- يتفق مع ما ذهب إليه البعض من أن هذا التمييز لا يمكن أن يُعَد مثلباً في ذاته، وخاصة فيما لو عَلمنا أن العهد القديم يتحدث عن دولة إسرائيلية فيها حقوق للإسرائيلي لا يمكن أن تُعطى لغيره، كما هو الوضع بالنسبة للدول الآن، حيث تمنح رعاياها امتيازات لا تُمنَح لمن لا يحملون جنسيتها، **غير أن ذلك يمكن أن يُعتبر في الوقت ذاته مثلباً، ولكن وفقاً لمعايير القانون الدولي الإنساني**، ويرجع ذلك إلى أن نصوص العهد القديم بالشكل السابق تُميز بين أهل الأرض الواحدة، وهو ما تعمل قواعد هذا القانون الأخير على مواجهته[١٤٩].

المطلب الثاني
فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في التلمود

ادراكاً من أحبار اليهود ليس فقط بأن تَشَتُت اليهود وتفرقهم في شتى بقاع الأرض واضطرارهم إلى العيش في مجتمعات تختلف جذرياً مع المجتمع الفلسطيني الذي توحدوا فيه سياسياً من قَبل، قد يؤدي إلى فقدانهم لوحدتهم الدينية والفكرية إضافة لفقدانهم لوحدتهم السياسية بعد زوال دولتهم، ولكن أيضاً بأنه لن يتم التغلب على ذلك إلا بالتوفيق بين النصوص القديمة التي صدرت في مجتمع معين وبين المُستَجَدات المتعددة التي شهدها هذا المجتمع فيما بعد، مع ما يستلزمه ذلك من ضرورة القيام بتفسير النصوص الدينية والقانونية بالكيفية التي تجعلها تتفق مع الأوضاع الجديدة الاقتصادية والاجتماعية التى لحقت باليهود، وهو ما أدى إلى ظهور عدة شروح عُرِفَت باسم التلمود، وذلك على أثر قيام أحد الربانيين في القرن الثالث الميلادى بتجميع نصوص التوراة وما ارتبط بها من تفسيرات فقهية وقضائية وقواعد تنظيمية في كتاب المشنا (Michna)[١٥٠].

والمشنا كلمة عبرية معناها السُنة لدى البعض والترديد أو التكرار لدى البعض الآخر، لأنها لا تَعدوا أن تكون تكراراً لما ورد في شريعة سيدنا موسى عليه السلام؛ فهى تشتمل على بعض التفاسير والأحكام التي يزعم اليهود أنها ترتد إلى عهد سيدنا موسى عليه السلام، كما تشتمل على التقاليد المتوارثة وعلى اجتهاد بعض فقهاء الدين في

---

[١٤٩] د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، المرجع السابق، ص٥٤٧.

[١٥٠] د. صوفي أبو طالب، تاريخ النظم الإجتماعية والقانونية، المرجع السابق، ص٢٨٨.

(ISSN: 2537- 0758)

مختلف العصور، ويعنى هذا أنها والوضع كذلك تتضمن كافة قوانين اليهود الدينية والمدنية، وخاصة ما يتعلق منها بالذبائح والطهارة والنجاسة والزراعة والحصاد والأعياد والمواسم وشريعة الزواج والطلاق وقواعد العقوبات الجنائية وقواعد المعاملات المالية(١٥١).

غير أن أحكام المشنا لم تَعُد مع مرور الوقت كافية بذاتها لمواجهة احتياجات المجتمع اليهودي، ولا سيما في ظل صعوبة فهم تعاليمها ومفاهيمها، وهو ما استلزم ضرورة تفسيرها واخضاعها للشرح والتوضيح من قِبَل أحبار اليهود الربانيين. وهو ما قامت به بالفعل مدرستين لهما أحدهما في بابل والأخرى في أورشليم، حيث قامت كل واحدة منهما على حدة ودون أن تكون أيهما على علم بما تفعله الأخرى بهذا الدور، وهو ما أسفر عن ظهور الشروح المعروفة باسم الجيمارة (Guemara) والتي تُمثل المكون الثاني للتلمود(١٥٢).

وقد ترتب على استقلال كل من المدرستين السابقتين عند وضعهما للشروح المتعلقة بالمشنا، اختلاف الجيمارة (الشروح) التي جاءت بها كل منهما، وهو ما أدى بالتبعية إلى وجود تلمودان مُتَفِقان في المشنا ومختلفان في الجيمارة هما: تلمود أورشليم الذي تمت كتابته في آخر القرن الرابع الميلادي، وتلمود بابل الذي المكتوب في القرن الخامس الميلادي، والذي كانت له السيادة في التطبيق نظراً لدقته ووضوحه مقارنة بتلمود أورشليم(١٥٣).

هذا وتجب الإشارة إلى أن حاخامات اليهود الربانيون يدعون أن سيدنا موسى عليه السلام هو المصدر الأول للتلمود، حيث يرون أنه تسلم القانون المكتوب (التوراة) على ألواح الحجر فوق الجبل، كما تسلم من الله في الوقت ذاته تفسيرات وشروط القانون المكتوب في صورة قانون شفوي يُمَثله التلمود، ويدعمون موقفهم هذا بأن التلمود كان سبباً في بقاء موسى فوق الجبل وقتاً أطول مما كان مُحَدداً، وأن اللقاء لو كان من أجل تلقى القانون المكتوب فحسب، لما زادت مدة ذلك عن يوم واحد فقط(١٥٤). ويعني هذا أن

(١٥١) أ. زكى شنودة، المجتمع اليهودى، المرجع السابق، ص٢٩٦.

(١٥٢) د. ثروت أنيس الاسيوطى، نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين، المرجع االسابق، ص١٤٢.

(١٥٣) د. السيد عبدالحميد فودة، القانون اليهودى القديم، المرجع السابق، ص١٢٥.؛ د. محمد جمال عيسى، المرجع السابق، ص١٤٦.

(١٥٤) د. عبدالرزاق رحيم صلال الموحي، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، المرجع السابق، ص٦٢.

اليهود يعتقدون أن لشريعتهم قسمين هما: الشريعة المكتوبة مُمَثلة في التوراة، والشريعة الشفوية مُمَثلة في التلمود (كتاب تعليم ديانة اليهود وآدابهم)، ويزعمون أن الله أعطى لموسى عليه السلام الشريعة غير المكتوبة مع الشريعة المكتوبة حين خاطبه على الجبل في صحراء سيناء، **وهو ما يدفع إلى القول بأن على كافة المشرعين الوضعيين الالتزام بما جاء فيهما وعدم مخالفته.**

وتأكيداً لهذا نجد أن أكثر اليهود **يعتبرون التلمود كتاباً مُنَزَلاً ويضعونه في منزلة التوراة، وذلك اقتناعاً منهم بأن أقوال الحاخامات هى قول الله الحى، وأن الله يستشير الحاخامات عندما توجد مسألة مُعضِلة لا يمكن حلها في السماء**، وبالتالي فإنه إذا خالف أحد اليهود أقوالهم فإنه يُعاقب أشد العقاب، لأن الذي يخالف شريعة موسى عليه السلام قد تُغفَر خطيئته، أما من يخالف التلمود فيعاقب بالقتل. **بل ولا يقتنع البعض منهم بهذه المكانة، حيث يرون أنها أسمى منزلةً من التوراة**، لدرجة أنهم يؤكدون على أنه لا خلاص لمن ترك تعاليم التلمود واشتغل بالتوراة فقط، ذلك أن أقوال العلماء ورجال الدين وفقاً لرؤيتهم أفضل مما جاء في شريعة موسى؛ فالتوراة عندهم تعتبر بمثابة خبز والإنسان لا يعيش بالخبز فقط، ولكن الأهم هو التلمود، ولهذا فإنهم يعلنون صراحة بأن **من يقرأ التوراة بدون المشنا والجيمارا، فإنه ليس له إله**[١٥٥].

ويبدوا أن اليهود الربانيين قد احتفظوا للتلمود بتلك المكانة ليتمكنوا عن طريقه من تحقيق مآربهم الخاصة بهم، ولا سيما المتعلق منها بفرض سيطرتهم على الآخرين وأنهم شعب الله المختار الذي يجب أن يتمتع وحده بكافة الحقوق مقارنة بغيره من الشعوب الأخرى التي ما وجِدَت إلا من أجل خدمته فقط. وهو ما أدركوا أنه لن يتحقق إلا إذا اتصفت لغته بالغموض في نصوصه وتفاسيره لإحتوائها على كل عبارات التمييز العنصري والمغالطات والأكاذيب، وهو ما ساعد على تحقيقه ميل العلماء منهم إلى جعل التلمود طلسماً من الطلاسم يمكن من خلاله استغلال العامة، فضلاً عن أنه لم يُوضَع في عصرٍ واحد، كما أنه ليس من وضع مؤلف واحد أو لجنة من المؤلفين، ولكنهم كانا من أقطار شتى مختلفة في اللغات؛ فبعضهم كان يعرف اللغة الآرامية والبعض الآخر يعرف العبرية أو الفارسية أو اليونانية، غير أنهم قد **جمع بينهم ضرورة التأكيد في التلمود على أن الشعب مقدس والتوراة مقدسة والتلمود مقدس والأرض مقدسة واللغة مقدسة، وأن كل شئ لهم وبهم، وحتى المولى تعالى خاص بهم وحدهم وعليهم أن**

---

[١٥٥] د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان "اليهودية"، المرجع السابق، ص٢٦٦.

(ISSN: 2537- 0758)

يحتفظوا بجنسهم نقياً طاهراً؛ فروح الله لا تحل وفقاً لما سطروه في تلمودهم إلا في الشعب اليهودى المقدس(١٥٦).

فقد كان بنو إسرائيل يعتقدون بأن نسبهم المتصل بالأنبياء كاف لتفضيلهم على الناس جميعاً ويفتخرون بأنهم حملة أول رسالة سماوية ذات أهمية كبرى فى التاريخ، وأنهم سيظلون يحتفظون بهذه المكانة حتى ولو انحرفوا عن منهج الله وكفروا به وقتلوا أنبياءه واستبدوا ونشروا في الأرض كافة صور الفساد؛ **فالله وفقاً لكتبهم المقدسة قد ميزهم عن كافة شعوب الأرض في صورهم وأرواحهم ومصيرهم في الحياة الآخرة**، وأن الله ما خلقهم على صورتهم البشرية إلا لأنهم يستحقون ذلك، **وذلك كله مقارنة بالشعوب الأخرى التي لم يكن خلقها على الصورة البشرية إلا من أجل أن يسهل اليهود تسخيرهم لغيرهم وليأنس الأسياد بالعبيد**(١٥٧).

وليس أدل على ذلك مما ورد في التلمود من أن "**الله خلق اليهود بالصورة البشرية إكراماً لليهود لأن غير اليهود قد وجدوا لخدمة اليهود ليلاً ونهاراً بدون ملل**، ولا يوافق أن يكون خادم الأمير حيواناً له بالصورة الحيوانية بل يجب أن يكون إنساناً لكى يكون لائقاً لخدمة اليهود الذين خُلِقَت الدنيا من أجلهم"(١٥٨).

وانطلاقاً من هذا يمكن القول بأن اليهود لم يكتفو بأفضليتهم التي منحها الله عز وجل لهم في التوراة الحقيقية، ولكنهم حرصوا على تدعيم وتعزيز تلك الأفضلية سالكين في سبيل ذلك كافة السبل التي من شأنها تحقيق مصلحتهم ومنفعتهم وحدهم، وهو ما أدى إلى تجريد تفضيل الله لهم من مضمونه الحقيقي الهادف إلى ترسيخ القيم والمبادئ الإنسانية النبيلة؛ **وقد تجلى هذا على وجه الخصوص ليس فقط في تحريفهم لنصوص التوراة المُنَزلة بمعناها وألفاظها على سيدنا موسى عليه السلام، ولكن أيضاً في وضعهم التلمود وحرصهم فيه على انتهاك المبادئ السامية للديانة اليهودية الحقة، وهو ما أسفر عن تشبُع الشريعة اليهودية بالعديد من الأحكام التي تخلو من المفاهيم الإنسانية التي كرسها سيدنا موسى عليه السلام لتوطيد كرامة الإنسان وحمايته من كل ما من شأنه الإساءة إلى إنسانيته والرحمة والرأفة به.**

---

(١٥٦) د. عبدالرزاق رحيم صلال الموحي، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، المرجع السابق، ص٦٤.

(١٥٧) المرجع السابق، ص٨٠.

(١٥٨) د. يوسف حنا نصرالله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ط١، دار القلم، دمشق- بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، ص٦٢.

ومن الطبيعي ألا يكون هناك مجال للحديث عن فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في ظل الوضع والتحريف الذي لحق بكتبهم المقدسة، فرغبةً من اليهود في قصر التمتع بالحقوق والحريات عليهم وحدهم وتجريد غيرهم من حق التمتع بها، قاموا بوضع خطة ترتكز في مرحلتها الأولى على تحريف التوراة بالكيفية التي تنزلت بها على سيدنا موسى عليه السلام، غير أن ادراكهم بأن قيامهم بالتحريف الكلي لها سيكون أمراً مفضوحاً وواضحاً للعيان **قد دفعهم إلى الإكتفاء بتعديل عدد غير قليل من نصوص التوراة المكتوبة،** على أن تلحق بهذه المرحلة مرحلة أخرى تكون بمثابة التوراة الشفوية التي ترتكز على وضع كل ما من شأنه تحقيق مصلحة اليهود ولو كان ذلك على مذبح حقوق غيرهم والتضحية بها، وهو ما حرص واضعوا التلمود على النص عليه عند وضعهم له.

فأرواح اليهود– وفقاً لما ورد بالتلمود– تتميز عن باقى الأرواح بأنها جزء من الله كما أن الابن جزء من والده، أما الأرواح غير اليهودية فهي أرواح شيطانية وشبيهة بأرواح الحيوانات، كما "أن **الإسرائيلي معتبرٌ عند الله أكثر من الملائكة، فإذا ضرب أمميٌّ إسرائيلياً فكأنه ضرب العزة الإلهية**". فضلاً عن أنهم يعتقدون بما سطّره لهم حاخاماتهم في التلمود من أنه "**إذا ضرب أمميٌّ إسرائيلياً فالأمميّ يستحق الموت.** وأنه لو لم يُخلَق اليهود لانعدمت البركة من الأرض، ولما خُلِقَت الأمطار والشمس، ولما أمكن باقي المخلوقات أن تعيش. **والفرق بين درجة الإنسان والحيوان، هو بقدر الفرق الموجود بين اليهود وباقي الشعوب**"[١٥٩].

وتأسيساً على هذا يمكن القول بأن نظرتهم إلى الروح الإنسانية عند غير اليهودي على أنها روح شيطانية أو حيوانية أدت إلى تجريد غير اليهود من كافة الحقوق، لأن من شأن تلك النظرة الدونية أن تخلق نمطاً من التعامل لا يتوافر معه المناخ الملائم لكفالة وحماية الحقوق والحريات الأساسية لكافة من ينتمون للمجتمع الواحد، **ولا سيما أن التوراة والتلمود وسائر كتبهم المقدسة قد حددت لهم منهجاً خاصاً بهم في تعاملهم مع غيرهم من الأمم يختلف كليةً فيما حدده لتعاملهم مع بعضهم البعض؛ وليس أدل**

[١٥٩] د. يوسف حنا نصرالله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، المرجع السابق، ص ص٥٥–٥٦.

(ISSN: 2537- 0758)

على ذلك من استباحتهم لحياة غيرهم وأموالهم وأعراضهم، بل وقهرهم وإستبدادهم(١٦٠).

وقد عانت المرأة غير اليهودية من تلك النزعة العنصرية الفوقيه التي سيطرت على نصوص التلمود؛ فإذا كان سيدنا موسى عليه السلام قد حرص على حفظ الأعراض بقوله "**لا تشته امرأة قريبك**، فمن يزن بامرأة قريبه يستحق الموت"، إلا أن التلمود قد اعتبر أن لفظ القريب ينطبق على اليهودي فقط، وهو ما دفع بالكثير من حاخامات اليهود إلى أن يجمعوا على أن **اليهودي لا يُخطئ إذا تعدى على عرض الأجنبي لأن كل عقد نكاح عند الأجانب فاسد**، وذلك على سندٍ من قولهم بأن المرأة التي لم تكن من بنى إسرائيل هى كبهيمة، والعقد لا يوجد مع البهائم وما شاكلها، ومن ثم فإن اليهودي لا يرتكب مُحَرماً إذا أتى امرأة مسيحية، بل وذهب "ميمانود" إلى القول بأن **لليهود الحق في اغتصاب النساء الغير مؤمنات أي الغير يهوديات**(١٦١). وهو ما يُشكل انتهاكاً للحق في حفظ العرض ولحق المرأة غير اليهودية بمساواتها بالمرأة اليهودية.

ولم تنجو المرأة اليهودية ذاتها من ذلك التمييز الذي تم النص عليه في التلمود، حيث جاءت نصوصه مُجَسِدة لقمة التعصب ضدها، وقد تَوِجَ ذلك التعصب في صلاتهم اليومية التي يرددون فيها أمام الرب شكرهم وامتنانهم له، لأنه خلقهم رجالاً ولم يخلقهم اناثاً(١٦٢).

بل ونجد أن اخلالهم بحقوق الإنسان وخاصةً المُتَعَلق منها بحقه في المساواة قد امتد للحياة الآخرة، حيث يعتقدون بأن النعيم في تلك الحياة لن يكون إلا لليهود فقط، وليس أدل على ذلك من الإشارة في تلمودهم إلى أن **الجنة تأوي إليها الأرواح الزكية فقط، وأنه لا يدخلها سوى اليهود، وأن النار لغير اليهود من المسلمين والمسيحيين ومن إليهم**(١٦٣).

---

(١٦٠) عبدالرحمن حسن حنبكة الميداني، مكائد يهودية عبر التاريخ، ط٢، دار القلم، دمشق-بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ص ص١٢-١٣.

(١٦١) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان "اليهودية"، المرجع السابق، ص٢٧٠.

(١٦٢) د. محمد جلاء إدريس و د. آمال عبدالرحمن ربيع، حقوق الإنسان في التراث الديني الغربي والاسلام "دراسة مقارنة في ضوء المواثيق الدولية"، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص٣٧.

(١٦٣) د. على عبدالواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السماوية، المرجع السابق، ص٣٠.

ويُستَنتَج من هذا أن القيم العليا للحياة الإنسانية وما تستلزمه من أن يبذل كل إنسان أقصى ما يمكنه ليتعايش مع أخيه الإنسان بسلام وبما يكفل لكافة الأفراد بلا استثناء حقوقهم وحرياتهم الأساسية في ظل مناخ يسوده التعاون والمحبة، لا وجود لها في نصوص التلمود أو الشريعة الشفوية المُقدَسة اللهم إلا بالنسبة لليهود فقط دون غيرهم من الأجانب وأصحاب الديانات الأخرى.

وتأكيداً لهذا نجد أنه **إذا كان انقاذ حياة اليهودي طبقاً للتشريعات اليهودية يعتبر واجباً أسمى يتقدم على كافة الواجبات الاخرى، إلا أن انقاذ حياة الأغيار أو غير اليهودي ليس كذلك،** حيث نجد أن المبدأ الاساسي في ذلك يتمثل في الامتناع عن انقاذ حياتهم، وذلك على الرغم من أن قتلهم هكذا وبدون تحفظ ممنوع أيضاً، وقد عبرت نصوص التلمود ذاته عن ذلك في الحكمة القائلة بوجوب "ألا يُرفَع الأغيار من البئر وإلا يُدفَعون إليه"، وهو ما فسره موسى بن ميمون بقوله "أما بالنسبة إلى الأغيار الذين لسنا في حالة حرب معهم... فينبغي ألا نتسبب في موتهم ولكن إنقاذهم ممنوع إذا كانوا على وشك الموت، فإذا شوهد أحدهم على سبيل المثال يسقط في البحر ينبغى الامتناع عن إنقاذه لأنه مكتوب... وأنت لن تقف ضد دماء قريبنك لأن الأغيار ليسوا أقرانك"[١٦٤].

ويتضح من هذا أن انحراف اليهود عن تعاليم ومبادئ التوراة الحقة ومعاداتهم لحقوق الإنسان قد وصل إلى حد تجريد غير اليهود من حقهم في الحياة. وليس أدل على ذلك مما تم الإعراب عنه في التلمود بأنه **ليست لأرواح غير اليهود أية حرمة، إذ يحرم على اليهودي وفقاً لما جاءت به نصوص التلمود أن يُنَجي أُمَمِياً (غير يهودي) من الموت، بل ويجب عليه إذا رأى أحداً من غير اليهود أو وثنياً يقع في حفرة أن يسدها، فضلاً عن أن التلمود ينص صراحة ليس فقط على أن من العدل أن يقوم اليهودي بقتل كل أُممي أو كافر،** لأنه بذلك يُقَرِب قُرباناً إلى الله، ولكن أيضاً على أن من يقتل مسيحياً أو أجنبياً أو وثنياً **يكافأ بالخلود في الفردوس** والجلوس هناك في السراي الرابعة. **أما من قتل يهودياً فكأنه قتل العالم أجمع ومن تسبب في خلاص يهودي فكأنه خلص الدنيا بأسرها**[١٦٥].

---

[١٦٤] إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود، ط٤، ترجمة: أ. رضا السلمان، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧، ص١٣٦.

[١٦٥] د. يوسف حنا نصرالله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، المرجع السابق، ص ص٧٠-٧١.

(ISSN: 2537- 0758)

كما تجلى الانتهاك الصارخ لحقوق الإنسان وحرياته في حرصهم التام على الاستئثار بالسلطة وحرمان غيرهم منها ولو كان ذلك على حساب التضحية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية. حيث نجد أن التلمود يموج بالعديد من النصوص التي تقرر أنه **يجب على كل يهودي أن يبذل قصارى جهده لمنع تسلط باقى الأمم في الأرض، حتى تصبح السلطة لليهود وحدهم، فإذا لم تكن لهم السلطة عُدوا في حياة الأسر والنفى،** ولهذا فإنه من الواجب على اليهود العيش في الحرب مع باقى الشعوب حتى ينتقل لهم الثراء والسلطان من الجميع، وحينئذ يدخل الناس أفواجاً في دين اليهود ويُقبَلون جميعاً ما عدا المسيحيين، نظراً لأنهم– طبقاً لنصوص التلمود– من نسل الشيطان(١٦٦).

وقد أباحت نصوص التلمود **لليهود الاعتماد على كافة الوسائل ولو كانت مُحَرَمة أو غير مشروعة للوصول إلى هدفهم المنشود المُتَمثل في السيطرة على مقدرات العالم وثرواته،** وذلك بتوظيفها للمبدأ المتعلق بأن الدنيا والمال والثراء مِلك لله، ولما كان اليهود هم أجزاء لله، فإنهم يعتبرون مالكين لكل ما في الأرض من ثراء نيابة عن الله، بل وقاموا في سبيل ذلك بتحريف تفسير ما جاء به سيدنا موسى عليه السلام في وصاياه العشر من مثل "لا تسرق"، وذلك بقصر هذا الأمر على القريب فقط، **حيث لا يجوز لليهودي أن يسرق مال يهودي آخر، في حين أنه يجوز له أن يسرق مال غير اليهودي، وعُدَ ذلك بمثابة استرداد لأموال اليهود من سالبيها،** كما أجاز حكماء التلمود لليهود ليس فقط الإستيلاء على ثروات غيرهم بالغش وبالحلف كذباً في حالة البيع والشراء، ولكن أيضاً عدم رد الأشياء الممفقودة لغير اليهودي؛ **فقد جاء في التلمود أن الله لا يغفر ذنباً ليهودي يرد لأممي ماله المفقود، كما أجاز لهم التعامل بالربا الفاحش مع غيرهم، وذلك بالنص في التلمود على أنه "غير مصرح لليهودي أن يقرض الأجنبي إلا بالربا"**(١٦٧).

هذا وتجب الإشارة إلى أن مناهضة نصوص التلمود للإنسانية وما تتطلبه من الإعتراف بأن للإنسان حقوقاً وحريات لا يمكن تجاهلها قد تجلى كذلك في **استهجانها لحرية العقيدة،** حيث تدعو صراحةً لتحطيم العقائد وتجريدها من كافة القيم من أجل

(١٦٦) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان "اليهودية"، المرجع السابق، ص٢٦٨.

(١٦٧) د. فكري جواد عبد، كتاب التلمود وأثره في الفكر اليهودي، مجلة مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، العدد السابع، ٢٠٠٧، ص٢٣٢.

إقامة مجتمع يهودي عنصري يسيطر على كل دول وأمم العالم، بل ونجد من هذه النصوص ما يُبِيح لليهود دماء وأموال وأعراض الشعوب الأخرى وكل من لا يدين باليهودية(١٦٨).

فلا مجال في التلمود للإختيار ولا لحرية العقيدة؛ فإما أن يكون الإنسان يهودياً مُنتَسِباً إلى روح الله أو أن يكون غير يهودي مُنتَسِباً إلى صنف الحيوانات، بل ونجد أن التلمود يموج بالعديد من النصوص التي تُقَرر قتل واستعباد المُختَلف معهم في العقيدة من الأمم الأخرى، إذ تُشير نصوص التلمود إلى أن "كل خارج عن اليهودية لا يعتبر إنساناً ولا يصح أن تُستَعمل مع الرأفة"، وأن "كل الشعوب ما عدا اليهود وثنيون. والمسيحيون الذين يتبعون أضاليل يسوع وثنيون ويلزم معاملتهم كمعاملة بقية الوثنيين"، ولهذا فإنه "**يلزم أن يقتل الإنسان اليهودي الكفرة مثل يسوع الناصرى وأتباعهم ويلقيهم فى هاوية الهلاك**"، **ويرون أن هذا التصرف- المُجافي لحق الإنسان في حرية الإعتقاد ولحقه في الحياة على حد سواء- أحد ضروب العدالة التي لا جزاء لها سوى الخُلود في جنة الفردوس**(١٦٩).

ويتجلى مما سبق أن الدعوة إلى ضرورة كفالة حقوق الإنسان وحمايتها وإن كانت قد وجدت محلاً لها في الديانة اليهودية، إلا أن فلسفة تلك الحقوق وجوهرها تجد مصدرها الحقيقي فى الإرادة الإلهية السامية المُجَسدة فقط فى نصوص التوراة الحقة المُنَزلة بألفاظها ومعانيها من قِبَل الله عز وجل، والتي أثبتها القرآن الكريم في سياق تناوله لتَنزُل الديانة اليهودية على سيدنا موسى عليه السلام وأمره له بأن يذهب هو وأخوه هارون عليهما السلام إلى فرعون ليضعو حداً للطغيان والظلم وانتهاك الحقوق وفي صدارتها الحق في الحياة وفي الكرامة وفي حفظ الأعراض، ويعني هذا أن الديانة اليهودية في أصولها الأولى ما جاءت إلا لترسيخ أقدام الحكم العادل وكفالة حقوق الإنسان وحمايتها من الجور والإنتهاك.

غير أن نصوص التوراة الصحيحة قد تعرضت للتحريف والتعديل؛ حيث عَمدَ اليهود إلى العبث بالقيم وبالمبادئ العليا التي تضمنتها لِتُصبح أكثر توافقاً مع شخصيتهم التي تُسيطر عليها نزعات التعالي والميل للقتل والعنف والرغبة في السيطرة على غيرهم من

---

(١٦٨) المرجع السابق، ص٢٣٣.

(١٦٩) د. حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، المرجع السابق، ص ص٦١-٦٢.

(ISSN: 2537- 0758)

الشعوب. وليس أدل على ذلك من التناقض وعدم الوحدة اللذان عما نصوص التوراة؛ فقد يُقَرر سفر في أمرٍ ما حكماً ويجئ سفر آخر فيقرر للأمر ذاته حكماً آخر، ومن ذلك مثلاً أن سفري الخروج والتثنية يقرران أن رق الإسرائيلي الذي يبيع نفسه بيعاً اختيارياً في حالة عوزه واحتياجه للمال لا يدوم رقه سوى ست سنوات فقط، في حين أن سفر اللاويين يقرر عدم انتهاء رقه إلا بحلول اليوبيل الإسرائيلي– وهو العيد الذي يجئ كل خمسين عاماً– مهما كانت المدة التي قضاها في الرق قبل ذلك، وهو ما يؤكد على أن أيديهم قد طالت أسفارهم، وذلك رغبة منهم في جعلها تعكس التقاليد والنظم التي كانوا يسيرون عليها في العصر الذي تم فيه، ويعني هذا أن مثل هذا التحريف قد هدف في أحد جوانبه إلى **تبرير وضع سياسي أو اجتماعي ظالم سار عليه اليهود في مرحلةٍ ما من مراحل تاريخهم الممتد**[١٧٠].

وقد أدى التحريف الذي شاب نصوص التوراة إلى **ترسيخ العنصرية الناتجة عن اعتقاد اليهود بسموهم وعلويتهم مقارنةً بغيرهم من الشعوب**، حيث يعتبر بني إسرائيل أنفسهم شعب الله المختار، وفي هذا يظهر اليهود على أنهم فضلوا أنفسهم على كل شعوب الأرض، بل ونجد أن نصوص التوراة المحرفة قد أباحت قتل اليهود لغيرهم من الشعوب، وهذا يُعَد إقراراً منهم على عدم وجود مبدأ المساواة عندهم، كما يُعَد هذا فى الوقت ذاته تكريساً للتمييز والتفاضل بين البشر الذي يمثل في الحقيقة انتهاكاً صارخاً لحقوق الإنسان وحرياته. وهو عينه ما عمل التلمود أو التوراة الشفوية طبقاً لرؤية اليهود على تعزيزه وتدعيمه.

غير أن الله تعالى الذي خلق الإنسان ليكون خليفةً له، لم يرض بما ترتب على تحريف اليهود لكُتبهم المقدسة من امتهان لكرامة الإنسان وعصفٍ بحقوقه التي أقرها له، ولهذا فقد قضت ارادته عز وجل بأن تُنَزل الديانة المسيحية على سيدنا عيسى عليه السلام، لِتُعالِج أوجه النقص والعوار الذي لحق بالديانة اليهودية، ولِتَنشُر الأخلاق السمحة التي تحفظ للإنسان حقوقه وتعمل على سيادة المحبة والتسامح بين كافة البشر.

ويتفق الباحث في هذا الخصوص مع ما ذهب إليه البعض من أن المسيحية تعتبر بمثابة دعوة دينية خالصة دعت ليس فقط إلى ضرورة التمسك بحرية العقيدة والمساواة والتسامح ومحبة الإنسان، ولكن أيضاً إلى محاربة التعصب الديني الذي أفرزه اليهود وكهنته، مُستَهدفة من وراء ذلك تحقيق مثلاً أعلى للإنسانية يقوم على قيم السماء

[١٧٠] د. على عبدالواحد وافي، الأسفار المقدسة في الآديان السماوية، المرجع السابق، ص٣٣.

المثلى[١٧١]. **وهو ما يستلزم تناول فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الفكر الديني المسيحي، وذلك على النحو التالي:**

المبحث الثاني
فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الفكر الديني المسيحي

لا سبيل إلى تناول موقف الفكر الديني المسيحي في العصور الوسطى من فكرة فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها إلا بالتعرف على ما إذا كان الإنجيل بإعتباره كتابها المقدس المنزل من قبل الله قد تضمن نصوصاً مُنَظمة للعلاقات التي تقوم بين الأفراد وبعضهم البعض في حياتهم الدنيا، أم أن نصوص هذا الكتاب المقدس قد اقتصرت على تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه فقط؟

ويمكن القول في هذا الصدد بأن نصوص الإنجيل قد تناولت بالتنظيم علاقة العبد بربه، كما تناولت أيضاً العلاقات التي تقوم بين الأفراد، غير أن تنظيمها لهذه العلاقات الأخيرة لم يكن شاملاً لكافة المجالات المتعلقة بتنظيم سلوك الأفراد، حيث اقتصرت على الأمور المتعلقة بالهداية الروحية والحث على ضرورة الالتزام بالمبادئ الأخلاقية السامية واعلاء منزلة الروحيات على الماديات وتفضيل الآخرة على شئون الدنيا، دون أن تمتد إلى غيرها من المسائل الخاصة بالتشريع اللهم إلا بالنسبة لقضية واحدة متعلقة بالزواج والطلاق واللّذين جاء فيهما "ما يجمعه الله لا يفرقه الإنسان" وكذلك "من تزوج بمطلقة أخيه فقد زنا"[١٧٢].

ونتيجة للفراغ التشريعي الذي لحق بنصوص الإنجيل. اضطرت المجتمعات المسيحية في تلك الفترة إلى أن تُطَبق الأحكام القانونية المعروفة آنذاك، إذ لم تجد حلاً لذلك سوى تطبيق "أحكام الشريعة اليهودية أو القانون الروماني أو قوانين أخرى أو القانون الكنسي والذي وضعه رجال الدين المسيحي على ضوء تعاليم ومبادئ الديانة المسيحية أو مبادئ القانون الطبيعي المستمد من الفكر الديني المسيحي أو قواعد العدالة"[١٧٣].

---

[١٧١] د. عبدالرزاق رحيم صلال الموحي، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، المرجع السابق، ص٩٥.

[١٧٢] نقلاً عن: د. سليمان مرقس، فلسفة القانون "دراسة مقارنة"، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، ص٩٩.

[١٧٣] د. محمد جمال عطية عيسى، تطور مفهوم المسئولية الجنائية "دراسة مقارنة"، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٩٨.

(ISSN: 2537- 0758)

وبنجاح المجتمعات المسيحية في التغلب على مشكلة اقتصار نصوص الكتاب المقدس في معالجتها للأمور الدنيوية على التعاليم الأخلاقية دون غيرها من الجوانب السياسية والقانونية، تمكنت من أن تتجنب اغفال الفقه والسياسي والقانوني لها، حيث تركت آثاراً واضحة عليهما بفضل ما أحدثته من تقارب بين القانون واللاهوت على المستوى القانوني وبفضل الرؤية الجديدة التي طرحتها عن الدولة ومركزها بالنسبة للكنيسة(١٧٤).

فمن ناحية نجد أن الفكرة الرئيسية في النظرية المسيحية تقوم على أنه طالما يوجد إله وأن هذا الإله له إرادة يعبر عنها بواسطة الوحي، فإنه يترتب على ذلك أن القانون لابد وأن يستند إلى الإرادة والحكمة الإلهيتين، ولما كانت الإرادة الإلهية تنظر للإنسان كموجود إلهي، **فإنه يجب على القائمين على وضع القانون أن يجعلوا الإنسان أساسه ومنتهاه، وهو ما يمكن القول معه بأن المسيحية قد قدمت النفس الإنسانية على كافة الأشياء، وهو ما أدى إلى أن يصبح القانون أكثر توافقاً مع الطبيعة الإنسانية**(١٧٥).

ومن ناحية أخرى ألقت المسيحية بآثارها على الفكر السياسي اللاحق، نظراً لأن فكرة نظام المُلك الديني قد وضعت الأساس للتطور الأخير الذي لحق بالأنظمة الملكية نتيجة لإعتبارها منحة من الله وأنها تتولى الحكم بموجب الحق الإلهي، كما أن عقيدة العصور الوسطى الخاصة بكون كل السلطات في طبيعتها وممارستها محددة **باطار معياري قد ساهم في ضبط وتنقية الأفكار الدستورية والنظريات الحقوقية**(١٧٦).

وانطلاقاً من هذا يمكن القول أنه على الرغم من اقتصار المسيحية على تنظيم الجوانب الأخلاقية، إلا أن رجالها في إطار معالجتهم لِمُختَلف جوانب الفكر المتعلق بالحياة الدنيوية للأفراد وخاصة الجوانب المتعلقة بالنواحي القانونية، قد تأثروا بالمبادئ العامة التي تدعوا إليها الديانة المسيحية، **وقد تجلى هذا في حرصهم على صهر كافة**

---

(١٧٤) جورج ديل فيكيو، تاريخ فلسفة القانون منذ قدماء الاغريق إلى عصر النهضة، ترجمة: د. ثروت أنيس الأسيوطي، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ع١، س٣٨، ١٩٦٨، ص٢٣.

(١٧٥) د. فايز محمد حسين، نشأة فلسفة القانون وتطورها، المرجع السابق، ص٣١٤.

(176) Joseph Canning, A history of Medieval Political Thought "300-1450"3rd ed, Routledge, New York, 2005, P. 186.

مصادر القانون الكنسي لتصبح متوافقة مع الأسس الأخلاقية والدينية التي تقوم عليها الديانة المسيحية[١٧٧].

ولهذا لم يكن بإمكان واضعي القانون الكنسي إلا أن يعكسوا فيه ما أكسبته الديانة المسيحية للإنسان من مسحةٍ إلهية وسرمدية، وما أكدته من وجود أُخوةٍ بين الناس جميعاً، وهو ما أدى إلى أن تتسم الأنظمة القانونية بالصبغة الإنسانية، وقد ظهر ذلك بوضوح في الاهتمام بمبدأ حسن النية وتحريم كافة صور التعسف في إستعمال الحقوق، علاوة على تشجيعها للعتق[١٧٨].

كما أن التأثر بمبادئ الديانة المسيحية قد إمتد إلى نظرية القانون الطبيعي، حيث نجده قد تأثر هو الآخر بهذه المبادئ، **وذلك لحرص آباء الكنيسة والمدرسيين على مراعاة المبادئ العليا المنصوص عليها في الإنجيل، مما جعلهم يقومون بالتوفيق بين نظرية القانون الطبيعي اليونانية وبين المبادئ العليا لكتابهم المقدس، الأمر الذي جعل هذا القانون عندهم إلهي المصدر.**

ومن جماع كل ذلك يمكن القول بأن الديانة المسيحية قد ساهمت بنصيب كبير في تدعيم وتعزيز حقوق الإنسان، **حيث إنها تُعَد المنبع الغزير للدعائم الأخلاقية التي تقوم عليها فكرة حقوق الإنسان**، ويرجع ذلك إلى ما فرضه الله على الإنسان في حياته الدنيا من **ضرورة إقامة العدل والالتزام بالبر والرحمة** مع الآخرين، ويعني هذا أن الله قد وضع لعباده مجموعة من المبادئ العليا التي يجب على المشرعين للقانون الوضعي الالتزام التام بها عند سنهم للتشريعات المختلفة، كما يجب الاسترشاد بها في جميع الأحكام[١٧٩].

وتطبيقاً لذلك نجد أن **حق المساواة بين الأفراد** يعتبر من الحقوق الاصيلة للإنسان في الفكر الديني المسيحي، حيث نادت المسيحية بالمساواة وأكدت في الوقت ذاته على أنه لا يمكن لأحدٍ أياً كانت سلطته أن يتجاهل هذا الحق؛ لأنه إن أمكنه تحقيق ذلك في العالم الزمني، فإنه لن يتمكن من تحقيق ذلك فيما يتعلق بعلاقة الأفراد بخالقهم، حيث

---

[١٧٧] د. فتحي المرصفاوي، تكوين الشرائع، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ن، ص٢٣٥.

[١٧٨] جورجيو ديل فيكيو، فلسفة القانون في إيجاز، ترجمة: د. ثروت أنيس الأسيوطي، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، س٣١، ع٤، ديسمبر ١٩٦١، ص٧٣٨.

[١٧٩] د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية "الدولة والحكومة"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٠، ص٤٥٩.

(ISSN: 2537- 0758)

تقوم هذه العلاقة على المساواة بين كافة الأفراد أمام الله، وهو ما أكده بولس الرسول بقوله "**ليس هناك فرق بين اليهود والإغريق ولا الحر والعبد ولا الذكر والأنثى، فكلهم سواء**"(١٨٠).

فالجنس البشري بأكمله يعتبر وفقاً لما يدعو إليه الدين المسيحي نتاجاً لوحدة واحدة يتساوى فيها البشر كافة، نظراً لأن كل البشر من نسل آدم وحواء، ومن ثم فإن وحدة الجنس البشري ينبغى أن تقوم على الإحسان والأخوة، مع ما يوجبه ذلك على البشر من ضرورة أن يتحابوا ويغفروا النقائص والزلات لبعضهم البعض، الأمر الذي يمكن القول معه بأن فكرة وحدانية الإنسانية المُستَندة إلى فكرة وحدة الطبيعة بين كل البشر تُعَد من الأفكار الأساسية التى تُدَعِم مبدأ المساواة فى الديانة المسيحية؛ "فالكل أبناء الله، مهما اختلفوا فى الحرفة والقومية والجنس"(١٨١).

هذا ونجد أن المسيحية لم تغفل الدعوة إلى الحرية، ويرجع ذلك إلى أنها قد اهتمت أساساً وركزت كثيراً على مسألة تحرير الفرد أكثر من اهتمامها بتحرير شعب أو أمة، ومن ثم فإن فلسفة المسيحية تعتبر بمثابة فلسفة إنسانية واجتماعية تهدف إلى رفع مكانة الفرد وحريته وابراز أهميته كإنسان(١٨٢)، وليس أدل على ذلك مما أكده بولس الرسول فى

---

(١٨٠) د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، المدخل إلى علم السياسة، ط٩، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٠، ص٤٥.

(١٨١) د. أحمد عبدالله محمد، حماية حقوق الإنسان "دراسة فلسفية تاريخية مقارنة"، ص٦٩٠.؛ د. عبدالواحد محمد الفار، قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩١، ص٣٨٩.

من الجدير بالذكر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن بولس الرسول قد اكد على ذلك المعنى فى رسالته إلى أهل غلاطية بقوله "أَنَّكُمْ جَمِيعًا أَبْنَاءُ اللهِ بِالإِيمَانِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ. لأَنَّ كُلَّكُمُ الَّذِينَ اعْتَمَدْتُمْ بِالْمَسِيحِ قَدْ لَبِسْتُمُ الْمَسِيحَ: لَيْسَ يَهُودِيٌّ وَلاَ يُونَانِيٌّ. لَيْسَ عَبْدٌ وَلاَ حُرٌّ. لَيْسَ ذَكَرٌ وَأُنْثَى، لأَنَّكُمْ جَمِيعًا وَاحِدٌ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ".

؛ رسالة الرسول بولس إلى أهل غلاطية، الفصل (٣)، الآيات من (٢٦-٢٨). متاح بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٤ على الموقع الإلكتروني:

https://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showVerses.php?book=58&chapter=3&vmin=26&vmax=28#~:text=

(١٨٢) د. عادل بسيونى، الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، جامعة القاهرة، ١٩٩٧، ص٤٠.

رسالته إلى أهل غلاطية– وإن كان ذلك بمناسبة ابراز التحرر من عبودية الشريعة اليهودية– بقوله "إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ حَرَّرَنَا وَأَطْلَقَنَا فِي سَبِيلِ الْحُرِّيَّةِ. فَاثْبُتُوا إِذَنْ، وَلا تَعُودُوا إِلَى الارْتِبَاكِ بِنِيرِ الْعُبُودِيَّةِ"(١٨٣)، وهو نفسه ما أكده فى موضع آخر من الرسالة ذاتها بقوله "فَإِنَّمَا إِلَى الْحُرِّيَّةِ قَدْ دُعِيتُمْ، أَيُّهَا الإِخْوَةُ؛ وَلَكِنْ لَا تَتَّخِذُوا مِنَ الْحُرِّيَّةِ ذَرِيعَةً لإِرْضَاءِ الْجَسَدِ، بَلْ بِالْمَحَبَّةِ كُونُوا عَبِيداً فِي خِدْمَةِ أَحَدِكُمُ الآخَرَ. فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ كُلَّهَا تَتِمُّ فِي وَصِيَّةٍ وَاحِدَةٍ: "أَنْ تُحِبَّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ""(١٨٤).

وقد دفع هذا بالبعض إلى أن التأكيد على أن اعلان المسيحية بأن للفرد حقوقاً أصيلة، يرجع إلى أنها **تنظر إلى الفرد كمخلوق سام يتمتع بقيم مطلقة ويسعى جاهداً لتحقيق أهداف عليا، ويؤدي هذا إلى القول بأن للفرد حقوقاً فطرية وخالدة؛** لأنه مخلوق من صنع الله، الأمر الذي يجعل لها طابعاً مُقَدساً لا يجوز المساس به مطلقاً، حيث إن الفرد كإنسان يتمتع بقيمة أفضل بكثير من تلك التي يكتبسها من عضويته في المجتمع، فالفرد ليس إلا صورة لله، وهو ما يتطلب النظر إليه كغاية في حد ذاته(١٨٥).

وتأسيساً على ما سبق، يتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن فلسفة الدين المسيحي تعتبر من الفلسفات الإنسانية والاجتماعية التي تُعطى للفرد قدراً كبيراً وترفع من مكانته وتهتم بتحريره، **ولهذا فقد رفضت فكرة الشعب المختار** التي روج لها اليهود ووجهت خطابها للكافة دون أن تقصره على قبيلة أو أمة معينة، مما جعل منها ديانة عالمية تنادي بكل ما من شأنه تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة(١٨٦).

ومن هذا المنطلق فإنه يمكن القول أنه على الرغم من عدم وجود نصوص قانونية مباشرة في الإنجيل، إلا أن مبادئه العليا قد أثرت في رجال الدين المسيحي، مما جعلهم ينطلقون منها ويجعلونها أساساً لفكرتهم عن القانون الطبيعي، وخاصة فيما يتعلق

---

(١٨٣) رسالة الرسول بولس إلى أهل غلاطية، الفصل (٥)، الآية (١). متاح بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٤ على الموقع: https://annamu-fi-almassih.com

(١٨٤) رسالة الرسول بولس إلى أهل غلاطية، الفصل(٥)، الآيات (١٣–١٥). متاح بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٤ على الموقع الإلكتروني:
https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/nt/gal/5?lang=ara

(١٨٥) د. إبراهيم دسوقي أباظة ود. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم، دار ومكتبة بيبليون، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٠١.؛ د. فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، ٢٠٠٦، ص٩٦.

(١٨٦) د. عادل بسيوني، حقوق الإنسان، المرجع السابق، ص٤٢٤.

(ISSN: 2537- 0758)

بمعالجتهم للموضوعات المتعلقة بالجوانب السياسية والقانونية على حدٍ سواء، وفى صدارتها مسألة حقوق الإنسان.

وهو ما يدفع إلى التعرف على ذلك من خلال تناول هذا الموضوع في الفكر المسيحي السائد في كل من: عصر آباء الكنيسة الذين عاصروا العصور الوسطى والعصر المدرسي، **وذلك في المطلبين التاليين:**

المطلب الأول: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في عصر آباء الكنيسة.

المطلب الثانية: فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في العصر المدرسي.

المطلب الأول

فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في عصر آباء الكنيسة

يبدأ عصر آباء الكنيسة بظهور المسيحية وينتهى بأواخر عهد شارلمان عام ٨٠٠م، وقد كان الربط بين الفكر من جانب والدين من جانب آخر هو السمة السائدة فى هذا العصر، ولهذا فلم يكن من الغريب أن **يصطبغ القانون الطبيعي بالصبغة الدينية**، حيث نظروا إليه على أنه قانون موحى من الله وأنه لا يمكن إدراكه بواسطة العقل، وكان دافعهم لذلك هو عدم تمكين أي فكر من التأثير في جوهر الدين المسيحي. مما جعلهم يأخذون على عاتقهم مهمة الدفاع عنه ضد الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة(١٨٧).

وبناء على هذا يمكن القول من جانب بأن آباء الكنيسة قد وضعوا لأنفسهم قاعدة لا يحيدون عنها، وتتمثل هذه القاعدة في أن المبادئ العليا للديانة المسيحية تعتبر معياراً أساسياً للحكم على كافة الأفكار والفلسفات الوضعية، ومن ثم فإنه لا يُعتَد بكل ما يتعارض مع هذه المبادئ، **وإن كان لابد من ذلك فإنه لا مفر من جعل هذه الفلسفات والأفكار ملائمة للديانة المسيحية وإلا فلابد من الاستغناء عنها.**

ويمكن القول من جانب آخر بأنه على الرغم من تأثر آباء الكنيسة بالمبادئ القانونية للفقهاء الرومان، والتي تجد مصدرها في النظريات الفلسفية اليونانية باعتبارها مصدراً للعديد من النظريات القانونية كنظرية القانون الطبيعي، إلا أنهم قد أخضوعها لعقيدتهم الدينية بحرصهم على أن يستنبطوا من الوصايا العشر ومن الإنجيل المبادئ العليا للقانون الطبيعي، وهو ما يمكن القول معه بأن "العناصر الأساسية للفكر التقليدي لم تُفقَد أبداً، بالرغم من التطور الذي قامت به المسيحية، بل إن هذا التطور أعطى

(187) E. Gilson, Introduction á L'étude de Saint Augustine, 4th ed, J.Vrin, Paris, 1969, P. 26.

الفكر التقليدي حياة جديدة. **أن فكرة القانون الطبيعي ظلت هكذا قائمة باعتبارها انبثاق من الإرادة والعلم الإلهيين**"[١٨٨].

ولم ينحرف أحد من آباء الكنيسة عن هذا المسار، إذ نجدهم جميعاً وبلا استثناء يؤمنون بقدسية وعلوية المبادئ العليا للدين وإعتبارها بمثابة المنوال الذي يجب أن تُنسَج على نهجه كافة الأفكار التي يتوصل إليها البشر، وخاصة ما يتعلق منها بالقواعد القانونية المُنَظمة لأمور الحكم في الدولة، ولهذا نجدهم يعلنون على الدوام بأن النقل يسبق العقل ومن ثم فالعقل لا يجد مفراً من الدوران في فلك النقل، وهو ما تجلى على وجه الخصوص عند القديس أوغسطين، صاحب العبارة المشهورة "أُؤمن لأتعقل" فالإيمان لديه يسبق التعقل، الأمر الذي ترك أثره على كافة أفكاره، **وخاصة ما يتعلق منها بضرورة مراعاة القواعد القانونية المختلفة للمبادئ الأخلاقية السامية للديانة المسيحية.**

ويمكن القول في هذا الصدد بأن القديس أوغسطين[١٨٩] يُعَد من أبرز الممثلين للديانة المسيحية في عهد آباء الكنيسة الذين ركزوا فكرهم من أجل إرساء العقيدة المسيحية وتقديم الإيمان على العقل، ولهذا فقد سار على منهجهم في صبغ القانون الطبيعي بصبغة دينية تمكنهم من تحقيق هذا الهدف وتُعلي من سيطرة الكنيسة، **الأمر الذي جعله ينظر إلى هذا القانون الأخير على إعتبار أنه قانون الله المقدس** أو الموحى من السماء، ولهذا فلم يتردد في أن يعلن للكافة في كتابه العظيم مدينة السماء أن سلام الإنسان الفاني مع الإله الخالد لن يتحقق إلا إذا التزم بطاعة القانون الأزلي الموجود في الإيمان والموحى به من قبل الإله الخالد[١٩٠].

---

[١٨٨] جورجيو ديل فيكيو، فلسفة القانون في إيجاز، المرجع السابق، ص٧٣٨.

[١٨٩] "أحد كبار رجال الدين في الكنيسة اللاتينية ومن ابرز مفكريها. ولد في شمال أفريقيا من أب وثني اعتنق المسيحية فيما بعد ومن أم مسيحية متدينة. للقديس أوغسطين نحو ٢٢ مؤلفاً أشهرها: "إعترافات" و"مدينة الله" الذي يعتبر أول كتاب تضمن الفلسفة المسيحية للتاريخ"؛ د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٥، ص٤٠٦-٤٠٧.

[190] St. Augustine, the city of God, Trans by; Marcus Dods, Vol 2, Edinburgh T& T. Clark, London, 1913, ch; XIII,P.227.

(ISSN: 2537- 0758)

وبناء على هذا يمكن القول بأن القديس أوغسطين قد انطلق في فكره من منظور ديني خالص، حيث جعل الإيمان مدخلاً أساسياً للتعقل، كما صبغ كل مجالات التفكير الإنساني بالصبغة الدينية، جاعلاً كل ما هو إلهي المصدر أسمى وأعلى من كل ما هو من وضع البشر، ويعني هذا **أن على كافة النظم الوضعية وفي صدارتها النظام القانوني الالتزام بالمبادئ الإلهية المصدر المنظمة للسلوك الإنساني.**

ولهذا فلم يكن من الغريب بصدد تدعيمه لهذه الفكرة أن يميز بين مدينتين هما: **المدينة الأرضية** التي يعيش فيها البشر **والمدينة السماوية** التي تُمثلها الكنيسة، جاعلاً الأولى في مرتبة أدنى من الثانية التي تُعَد قِبلَة للمدينة الأولى، ومن ثم فإن **على المدينة الأرضية أن تسير في فلك المدينة السماوية**، ويعني هذا أن "**مدينة الأرض خاضعة وتابعة لمدينة السماء، بالتالي لا يجوز أن تخالف أحكام وتعاليم مدينة السماء، بل إن وجود المدينة الأولى مبرر فحسب بتنفيذ أحكام وتعاليم المدينة الثانية**"[١٩١].

ويُستَنتج من هذا أن فكرة المبادئ الحاكمة للنظم القانونية الوضعية لم تكن غريبة عن القديس أوغسطين، نظراً لادراكه أنه لو تم إطلاق العنان للمشرعين الوضعيين لأدى ذلك إلى سن تشريعات تُحَقق مصلحة من بيدهم السلطة وتحكم قبضتهم وسيطرتهم على شعوبهم، وهو ما لا يمكن أن يحدث لو التزم المشرعون بمبادئ وتعاليم المدينة السماوية التي لا هم لها سوى تحقيق مصلحة الأفراد في حياتهم الدنيا وفي حياتهم الأُخرَوية على حدٍ سواء، فالمدينة الأرضية لا قيمة لها مطلقاً إلا بسيرها في فلك المدينة السماوية، التي يسودها مبادئ العدل والحرية والمساواة والخير والمحبة.

وتُعَد **مبادئ القانون الطبيعي أو القانون الإلهى** وفقاً لرؤية القديس أوغسطين من أهم المبادئ الحاكمة للمشرع الوضعي، حيث رأى أن هذا القانون هو الجوهر الحقيقي للحياة الاجتماعية بأكملها، مُؤسساً ذلك على أن الخالق وحده قد انفرد بوضع هذا القانون منذ الأزل، وأنه بفضل الالتزام به عاشت البشرية مرحلة ذهبية اتسمت بشيوع العدل والحرية والمساواة في ظل حياة روحانية يعمها القداسة والبراءة، غير أن هذه المرحلة لم تدم طويلاً إذ سرعان ما تلاشت على أثر خطيئة آدم عليه السلام والتي بحدوثها عجز الإنسان عن ادراك مبادئ هذا القانون، فما كان من الله رحمة بعباده إلا أن يتدخل بمشيئته **لِيَكشف لهم عن طريق رسله بعضاً من مبادئ القانون الطبيعي**

[١٩١] د. محمد نور فرحات، مبادئ نظرية القانون، د.ن، القاهرة، ١٩٧٩، ص١١١.

والتي تم تدوينها في الكتب المقدسة، لتكون أساساً يسترشدون به عند سنهم للقوانين المختلفة، ويعني هذا أن القانون الطبيعي عنده إلهي أزلي أبدي(١٩٢).

وانطلاقاً من هذا يمكن القول بأن القديس أوغسطين قد قرر أن القانون الطبيعي صادر عن العقل الإلهي الذي يملك القدرة على توجيه كافة الأشياء نحو غاياتها الصحيحة، ومن ثم فإن هذا القانون كقانون أزلي يُعَد إنعكاساً لعقل وإرادة الإله التي تأمرنا دائماً بالحفاظ على النظام الطبيعي، **الأمر الذي يجعل منه قانوناً أسمى من أي قانون وضعي يتحتم على الكافة إتباعه والالتزام بمبادئه العليا، والذي بحدوثه يتم بعث الحياة في القوانين السيئة والإنتقال بالقوانين الجيدة إلى مرحلة الحياة المقدسة، ويعني هذا أن هذا القانون يُعَد بمثابة القاعدة المطلقة أو المعيار المطلق للقانون الوضعي أو الإنساني**(١٩٣).

وتطبيقاً لهذا شدد القديس أوغسطين على ضرورة أن يلتزم مشرعي القوانين الوضعية **بمراعاة العدالة** في كل التشريعات التي يقومون بوضعها، ويستوي في ذلك أن تتعلق تلك التشريعات بأمور الحكم أو بغيرها من التشريعات المنظمة لمختلف العلاقات داخل

---

(192) Franz Wieacker, Foundations of European Legal Culture, Trans by; Edgar Bodenheimer, The American Journal of Comparative Law, Vol 38, No. 1, 1990, P.12.

؛ د. طه عوض غازي، القانون الطبيعي بين المنادين به والمنكرين له، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ت، ص١١٣.

من الجدير بالذكر في هذا المقام الاشارة إلى أن البعض اقتناعاً منه بفكرة القانون الطبيعي عند القديس أوغسطين ذهب ليقول معه "إن الله" خلق معاً "القانون الطبيعي وجميع الأشياء التي وهبها الوجود، أعني أنه خلق قانونها الطبيعي معها في وقت واحد. وكما أنها من حيث وجودها تشارك- عن طريق المماثلة- في الوجود الإلهي، فكذلك بسبب أن قانون نشاطها مسجل في ماهيتها، أو في بنية وجودها نفسه، فإنها تشارك كذلك- عن طريق المماثلة- في القانون الأبدي لله. وكيف يمكن لها أن تتلقى الواحد منهما بدون الاخر ٠٠؟ إن القانون الطبيعي هو بالنسبة للقانون الأبدي مثل الوجود بالنسبة للوجود الإلهي والمبدأ يصلح لجميع أنظمة المخلوقات بغير تفرقة"، انظر في ذلك:؛ اتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٨٨.

(193) Anton-Hermann Chroust, & Frederick A. Collins, Jr, the basic ideas in the philosophy of law of St. Thomas Aquinas as found in the "Summa Theologica", The Marquette Law Review, Vol. 26, Issue 1, 1941 P. 14.

(ISSN: 2537- 0758)

المجتمع أو خارجه، وهو ما عبر عنه بقوله "**إن القانون الظالم أو الغير عادل لا يُعَد قانوناً على الإطلاق**"(١٩٤).

وبناء على هذا يمكن القول بأنه يرى أن **سلطة كل من الحاكم والمشرع الوضعي ليست مطلقة،** ولكنها مقيدة بمجموعة من المبادئ التي تجد مصدرها في القانون الطبيعي. الأمر الذي جعله لم يتردد لحظة في إعلان أن أي قانون وضعي يتناقض مع قواعد هذا القانون الطبيعي **يُعتبر قانوناً باطلاً ويجب تجنبه**(١٩٥).

ونظراً لكون العدالة من المبادئ المهمة التي يستحيل على أي نظام سياسي كان أم قانوني أن يستمر دون الالتزام بها، حرص القديس أوغسطين على أن يحدد مفهومها حتى لا يُثار بشأنها أي لبس أو غموض. حيث نجده يقرر بأن **فكرة العدالة ليست من خلق الإنسان ولكنها قوة فطرية أودعها الله فيه وتنمو معه،** فالعدالة الطبيعية عنده تُعَد بمثابة اعلان لإدراك الإنسان للنظام الكوني والمُطلَق الصادر عن الله، كما تُعَد في الوقت ذاته بمثابة امتثال عقلاني ومدروس للنظام الكوني والمطلق، **ومن ثم فإن الظلم ليس سوى غياب للمفهوم الصحيح للنظام العالمي أو ليس سوى تمرد أو عصيان لهذا النظام العالمي المتمثل في القانون الطبيعي كإنعكاس للقانون الإلهي الأزلي**(١٩٦).

ويُستَنبط من ذلك أن العدالة تُعَد من المبادئ الجوهرية للقانون الطبيعي، ومن ثم فإنها تُعتبر بمثابة القاعدة الأساسية التي لا يمكن تجاهلها من قبل واضعي التشريعات المختلفة، وخاصة المتعلق منها بتنظيم أمور الحكم وعمل السلطات الرئيسية للدولة. وهو ما أدركه القديس أوغسطين مبكراً، **حيث نجده إيماناً منه بدورها وأهميتها البالغة يطرح سؤالاً تهكمياً هادفاً من ورائه لفت الانتباه إلى أن المشرعين مقيدون بمراعاة العدالة،**

(194) Brain Bix, Natural Law Theory, in A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory,2nd ed, edited by Dennis Patterson, Blackwell Publishers,USA, 2010,P.226.

(195) O. C. Macaulay-Adeyelure, A comparative analysis of the Natural Law Doctrine in Ancient and Medieval Period, LUMINA Journal, Vol. 21, No. 1, March 2010, Holy Name University, Philippines, P. 9.

(196)Anton-Hermann Chroust, The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law, American Journal of Jurisprudence, Vol. 18, Is. 1, Art. 4, 1973, P. 70.

وهو عبر عنه بقوله "ما الدول بدون مراعاة العدالة إلا مجموعة كبيرة من اللصوص؟"(١٩٧).

ويترتب على هذا أن السلطة السياسية في أي مجتمع لا يمكن أن تتمتع بالطابع المطلق الذي يؤدي إلى طغيانها، ويرجع السبب في ذلك إلى **أنها مقيدة على الدوام بقواعد معصومة ومقدسة لكونها تعبر عن النظام الإلهي ذاته، وتتمثل هذه القواعد في قواعد العدالة**(١٩٨).

ولم يكتف القديس أوغسطين باعتبار العدالة حجر الأساس للدولة، ولكنه ربط بينها وبين فكرة الحق التي تُعَد من المبادئ المهمة التي لا يمكن تجاهلها في حياة أي مجتمع، فإذا كانت الدولة وفقاً لرؤيته عبارة عن "مجموعة من الناس يربطها تسليم عام بالحق ومجموعة من المصالح"، فإن هذا يعني أن التسليم بالحق يعتبر خاصية تتميز بها الدولة عن غيرها من التجمعات الأخرى، الأمر الذي دفعه إلى اعتباره من المبادئ الأساسية التي لا يمكن لأي مشرع تجاهلها، ولهذا فلم يكن من الغريب بالنسبة له أن يربط بين الحق وبين العدالة ويجعل كلاً منهما متوقفاً على الآخر عن أن يربط بينه وبين القانون، وهو ما جعله يقرر أنه **لا يمكن أن يكون هناك ثمة وجود لدولة يُطَبق فيها القانون دون الالتزام بمراعاة العدالة، فحيث لا توجد عدالة لن يوجد حق على الاطلاق، وحيث لا وجود للحق فلا وجود للعدالة**(١٩٩).

كما رأى أن **الحرية** تُعَد من المبادئ السامية للقانون الطبيعي التي لا يمكن إنكارها، ولهذا فقد رفض الأفكار المناهضة لحرية الإرادة الإنسانية، وأكد على أن للإنسان إرادة حرة تمنحه القدرة الكاملة على قبول موقف ما أو رفضه دون أن يجبره أحد على ذلك، الأمر الذي دفع البعض إلى إعتباره أول من أعطى لها معنى جديداً يمكن معه للإنسان أن يقول **"لا" لكل من يحاول أن يعبث بإنسانيته وينتهك حقه في الحرية**(٢٠٠).

---

(197)Raymond Wacks, Philosophy of Law "A very Short Introduction", Op.cit, P. 3.

(١٩٨) د. علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٦، ص٧٣.

(١٩٩) ليو شتراوس، جوزيف كروسبي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول "من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا "، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٢٦٩.

(٢٠٠) د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط٢، وكالة المطبوعات "الكويت"– دار القلم "بيروت"، ١٩٧٩، ص٣٧.

(ISSN: 2537- 0758)

وتأسيساً على هذا يمكن القول بأن القديس أوغسطين كان على يقين تام من أن تمتع الإنسان بالحرية يُعَد حقيقة مؤكدة لا يمكن للشك أن يتطرق إليها، ومن ثم فإن على المشرعين الالتزام التام بمراعاتها في كل تشريعاتهم وخاصة المتعلقة منها بأمور الحكم، **وهو ما أكده عندما قرر بأن أفضل مُنطَلق لأي حاكم في تعامله مع رعيته مُحَدد بطبيعة هذه الرعية، والتي وفقاً لها تم خلق البشر في حالة من الحرية التامة**(٢٠١).

وقد دعم أوغسطين فكرته عن الحرية بكثيرٍ من الأدلة، حيث نجده يستشهد من ناحية بدليل نقلي مؤداه أن الله يتمتع بالحرية الكاملة، وأنه قد وَهبَ هذه الحرية للإنسان مُستشهداً في ذلك بشهادة الوجدان "إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه أنه ملك لي"(٢٠٢).

كما نجده يستشهد من ناحية أخرى بكثير من الأدلة العقلية التي يحاول من خلالها أن يثبت للكافة أن الحرية حق أصيل للإنسان لا يمكن تجاهله، إذ نجده من جانب يصف كل من يجادل أو يشك في وجود الحرية بالوقوع في التناقض، لأنهم ينكرون الحرية بالحرية، فحُجَجهم المناهضة للحرية صادرة عن الارادة ذاتها، كما نجده من جانب آخر يتخذ من اختلاف أفعال الناس على الرغم من تشابه الظروف دليلاً على وجود الحرية، مؤسساً ذلك على استقلال الأفعال عن الظروف، كما رأى القديس أوغسطين أن تكليفات الله للعباد دليل قوي على تمتعهم بالحرية، مؤسساً ذلك على أن وجود أوامر الله ونواهيه يستتبع مسئولية العبد عنها إما ثواباً أو عقاباً، ولا ينكر أحد أن المسئولية لا يمكن أن تتم إلا إذا كان الإنسان حراً، وأخيراً نجده يرى أن الأفراد يتجهون إلى مدح الآخرين وذمهم واثابتهم ومعاقبتهم انطلاقاً من الحرية التي يتمتعون بها(٢٠٣).

وإيماناً منه بأن الحرية تعد حقاً للإنسان لا يمكنه التنازل عنه، **وجه نقده لنظام الرق** معتبراً إياه خطيئة كبرى في حق الإنسانية، ولهذا فقد حرص في كتابه "مدينة الله" على أن يدرك الكافة أن ليس للإنسان سلطة على الإنسان، حيث نجده بعد أن أشار إلى

(201)Paul J. Cornish, Augustine's Contribution to the Republican Tradition, European Journal of Political Theory9(2), Grand Valley State University, ScholarWorks@GVSU. 2010, p. 143.

(٢٠٢) د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصرالوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص٣٩.

(٢٠٣) د. مجدي عطاالله، محاضرات في الفلسفة المسيحية، سلسلة محاضرات ألقيت على طلبة كلية التربية، ج: الزقازيق، ١٩٩٦، د.ن، ص٦٤.

أن البشر بطبيعتهم اجتماعيين، يقرر بأن ذلك ليس مدعاة لأن يضع الإنسان نفسه تحت سيطرة الآخرين؛ **فالطبيعة** لم تجعل للإنسان أي سلطان على أخيه الإنسان(٢٠٤).

غير أن القديس أوغسطين قد رأى أنه لا يمكن للمبادئ السابقة أن تحقق الغاية المنشودة منها وتساهم مساهمة حقيقية في تحقيق النظام والسلام داخل الدولة إلا **باستبعاد أي تمييز بين الأفراد**، ولهذا فقد رأى أنه يجب على المشرعين الوضعيين أن يضمنوا **مبدأ المساواة** بين الأفراد، مُبَرِراً ذلك بأن المساواة تعتبر حقاً ثابتاً للإنسان منذ الأزل وأن صورتها لم تختل إلا بعد إقتراف آدم للخطيئة وإنشغال الحكام بتحقيق مصلحته الخاصة، **وهو ما يخالف منهج الله الذي خلق الإنسان حراً وجعل الكل سواء**(٢٠٥).

ولم يغب عن القديس أوغسطين أن يلفت انتباه الحكام والمشرعين الوضعيين إلى الالتزام بمراعاة مبدأ **شرعية السلطة** كأحد المبادئ المهمة التي يصعب بدونها تحقيق الاستقرار في الدولة، فشرعية السلطة شرط أساسي لوجودها عند القديس أوغسطين، مؤسساً ذلك من جانب بالرجوع إلى **قواعد القانون الطبيعي المُقَرِرة بأن الإنسان ليس له أدنى سلطة على أخيه الإنسان وفي الوقت ذاته فإن قواعد هذا القانون الأخير تدفع الإنسان نحو الاجتماع بغيره وأن يختار الأفضل رئيساً سواء عن طريق القرعة أو الاقتراع أو حتى الوراثة**، كما أنه يؤسس هذا المبدأ من جانب آخر بالإرتكاز على بديهية **أن الله مصدر كل السلطات، ويعني هذا أن سلطة الأفراد في اختيار الرؤساء ليست كافية لمنحهم شرعية ممارسة الحكم، إذ لابد من أن تُكملها فكرة أن الله مبدأ كل سلطة، وذلك ايماناً منه بأن سلطة الحكام تُبنَى على تفويض من السلطان الإلهي**(٢٠٦).

---

(204) E. L. Hebden Taylor, M.A. (Cantab), L. Th. (A. T. C.), The Christian Philosophy of Law, Politics And The State, The Craig Press, New Gersey, 1969, P. 150.

(205) V. Ihrabar, La doctrine de Droit International chez Saint Augustine, A.P.D,1932, No 3-4, P. 49.

(٢٠٦) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط "الجزء الأول"، المرجع السابق، ص١٧٠.

يرى القديس أوغسطين أن الله يمنح الشرعية للسلطة دون أن يضمن لهم الممارسة الواقعية لهذه السلطة ويعني هذا انه "لا يتم عمل بدون الله، الذي يصدر عنه جملة مبدأ السلطة والإدارة الخفية للأحداث وفي الوقت ذاته يستطيع المسيحي أن يجنب المسيحية أن تحمل وزر هذا الحدث الخاص أو ذاك من الناحية الأخلاقية"؛ المرجع السابق، ص١٧١.

(ISSN: 2537- 0758)

ويُستَنبَط من ذلك أنه كان يريد تقييد سلطة الحكام، وجَعلَ الطابع المزدوج للشرعية إحدى وسائله لتحقيق ذلك، حيث نجده **يرى أن الشرعية في جانبها المتعلق بسلطة الأفراد في اختيار الحاكم الأفضل** تؤدي إلى لفت انتباه الحاكم إلى أنه مسئول أمامهم في حالة انحرافه عن تحقيق أهدافهم، فإن هو استهان بهم واستخدم جبروته لإرغامهم على قبول هذا الوضع المُتَرَدي وتمكن من التنصل من هذه المسئولية، **فإنه لن يتمكن من فعل ذلك فيما يتعلق بجانب الشرعية المتعلق بأن الله هو مصدرها**، إذ أن مسئوليته أمام الله قائمة ولن تسقط أبداً أياً كانت الحيل التي يلجأ إليها، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى ترجيح التزامه بمتطلبات شعبه وسعيه الدءوب نحو تحقيق مصالحهم وحماية حقوقهم وحرياتهم **درءاً لمسئوليته أمام الله قبل مسئوليته أمام الشعب**، ويعني هذا أن مفهوم القديس أوغسطين لشرعية تولى السلطة وممارستها يجعل الحاكم مُعرَضاً للمسئولية في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة على حدٍ سواء.

ولهذا فإن الباحث يتفق مع ما ذهب إليه البعض من أن القديس أوغسطين وإن كان يُطَالب الشعب بطاعة الحاكم بصفة أصلية ولا يُحَبذ ثورتهم عليه، تجنباً لما قد تجلبه الثورة من مساوئ قد تفوق تلك التي يسببها الحاكم، إلا أنه كان حريصاً في الوقت ذاته على أن يضمن صلاح الحكام، ولذلك فقد نصحهم كثيراً بضرورة أن يتذكروا تبعيتهم لله وأنهم مُحَمَلون بمسئوليات ثقيلة وواجبات عديدة تجاه شعوبهم، مُبَرِراً ذلك بأنه ما من دولة أو مجتمع يلتزم حاكمها بالخوف من الله وبالحب لشعبه بدلاً من حبه لمصالحه الخاصة **وما من شعب التزم بطاعة القوانين امتثالاً لله وليس خوفاً من العقاب، إلا ونَعِموا بأكبر قدرٍ من النظام والسلام**(٢٠٧).

ويُعَد مبدأ المشاركة الشعبية من المبادئ المهمة بالنسبة له، حيث يرى أن على الجميع المشاركة في أعمال الحكومة **وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا بضمان الدستور ذلك لهم**، مؤكداً في الوقت ذاته على أن الدستور بهذا الشكل يكفل السلام للشعب ويكون أكثر قبولاً بالنسبة لهم، مما يجعله أكثر دواماً واستمراراً(٢٠٨).

(207) Lui Wenting, The Christian Dimension of The Origin of Constitutionalism "St. Augustine, Thomas Aquinas, Richard Hooker and John Locke", Master Degree, University of Hong Kong,2012, P. 36-37.

(208) Heinrich A. Rommen, The Natural Law " a study in legal and social history and philosophy, trans by: Thomas R. Hanley, Liberty Fund, Idiaanpolis, 1998, P. 204.

وقد أدرك القديس أوغسطين أنه من المستحيل أن تتحقق هذه المبادئ بالكيفية التي تجعل المدينة الأرضية تقترب ولو قليلاً من نموذجها الأعلى المُتَمثل في المدينة السماوية، **إلا إذا إلتزم القائمون على أمور السلطة والتشريع بإحترام مبدأ المواطنة.** حيث نجده يشير في أكثر من موضع إلى أنه على الرغم من أن التمتع بحق المواطنة في المدينة السماوية يكون للذين يعكفون على تعقب الحقيقة والفضيلة دون غيرهم من الذين يتخلون عنها، إلا أن ذلك ليس مُبَرِراً لتجريد الفرد من حقه في المواطنة في المدينة الأرضية، حيث رأى **أن المواطنة في المدينة السماوية لا تلغ المواطنة في المدينة الأرضية، ولكنها تحافظ عليها وتكملها وتدفع الفرد للإنخراط في المجتمع وتنظيمه في ظل المعايير التي تحتفظ له بصفته كمواطن**(٢٠٩).

ويتضح مما سبق أن القديس أوغسطين قد طرح عبر أفكاره المتعددة عدداً من المبادئ التي تعكس فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها والتى لا يمكن للمشرع الدستوري تجاهلها، حيث نجد أن النظرية الدستورية لديه تقوم على ثلاثة أركان هى: **الله والشعب والدولة،** وفي سبيل تنظيم العلاقة بينهم طرح مفهومه عن العدالة العليا، كما حرص على تقديم تعريف للشعب، **وقد رأى أن الله وحده هو صاحب العدالة العليا أو المطلقة، ولهذا فلم يجد أفضل منها لتقييد السلطات البشرية تشريعية كانت أم تنفيذية (حكومية)،** وكذلك نرى أن تعريفه للشعب يدل ضمناً على أنه **لا يمكن تجاهل دور الشعب، نتيجة لِكَون الموافقة العامة للشعب تعتبر مطلباً أساسياً لكافة أفراد المجتمع،** وهو ما يمكن القول معه بأن القديس أوغسطين قد وضع البدايات الأولى للإهتمام بحقوق الإنسان(٢١٠).

وتأسيساً على هذا يمكن القول بأن أفكار القديس أوغسطين تُعَد انعكاساً لعقيدته الدينية المُستَمدة من الإنجيل، ويرجع ذلك إلى أن النزعة الدينية قد سيطرت عليه عند تناوله لفكرة القانون الطبيعي وما يُستَمد منه من مبادئ حقوقية لا يمكن للإنسان أن يسعد في حياته الاجتماعية بدونها، وهو ما يمكن القول معه بأن القديس أوغسطين حرص على أن يتمتع الإنسان بالسعادة الحقيقية في حياته الدنيوية وفي حياته

(٢٠٩) ليو شتراوس، جوزيف كروسبي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول "من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا"، المرجع السابق، ص٢٨٩-٢٩٠.

(210)Lui Wenting, The Christian Dimension of The Origin of Constitutionalism "St. Augustine, Thomas Aquinas, Richard Hooker and John Locke" Op. cit, P. 44.

(ISSN: 2537- 0758)

الأخروية؛ وقد وجد أن ذلك لن يحدث إلا إذا التزم القائمون على شئون الدولة بمراعاة ما فطر الله طبيعة الإنسان عليه من عدالة وحرية ومساواة، وغيرها من الحقوق التي تجد في القانون الطبيعي الإلهي منبعاً غزيراً لها، وهو ما يمكن القول معه والحال كذلك بأن الإرادة الإلهية تعتبر المصدر الحقيقي لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها.

المطلب الثاني

فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في العصر المدرسي

كان للازدهار العلمي والأدبي الذي شهدته أوروبا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر نتيجة اتصالها بالفكر العربي، سواء في الشرق بسبب الحروب الصليبية أو في أسبانيا بسبب مجاورة الممالك المسيحية للدولة الإسلامية، أثره الكبير في انتعاش الفلسفة وخاصة فلسفة أرسطو التي تمت ترجمتها على يد ابن رشد، وقد وجد البعض في هذه الفلسفة ضالتهم المنشودة للتخلص من التفكير الديني الخالص ودعوا إلى تدريسها، غير أنهم بتوجههم هذا لم يجدوا الساحة الفكرية خالية لهم، إذ سرعان ما بادر المُتَشددون من أنصار التفكير الديني الخالص إلى مُنَاهضتهم والإدعاء بأن هذه الفلسفة تُناقض التعاليم المسيحية، غير أن الأمر انتهى إلى غلبة التيار الأول، وذلك باتجاه الكنيسة إلى إقرار التدريس الإجباري لفلسفة أرسطو بعد تعديلها لتتوافق مع التعاليم والمبادئ المسيحية[٢١١].

وبناء على هذا يمكن القول بأن منهج الفلسفة المدرسية قد انصب بصفة أساسية على صياغة العقائد الدينية ومحاولة التوفيق بينها وبين الفلسفة التقليدية، وهو ما مَكنهم من النجاح في تصوير تلك العقائد طبقاً للتحليل العقلي، شريطة ألا يتجاوز هذا التحليل الحدود التي يفرضها الإيمان، الأمر الذي جعلهم يتفوقون في المهارة والمقدرة الديالكتيكية[٢١٢].

ويُستَنبط من ذلك أن الفلاسفة المدرسيون ربطوا كما ربط آباء الكنيسة من قبلهم بين العقل من جانب والدين من جانب آخر، إلا أنهم قد اختلفوا معهم حول أسبقية كل منهما على الآخر، فبينما نجد أن آباء الكنيسة يقدمون النقل على العقل، نجد أن المدرسيين

---

(٢١١) د. سليمان مرقس، فلسفة القانون، المرجع السابق، ص١٠٧.

(٢١٢) جورجيو ديل فيكيو، تاريخ فلسفة القانون منذ قدماء الإغريق إلى عصر النهضة، مرجع سابق، ص١٤١.

يقدمون العقل على النقل، غير أن غرضهم كسابقيهم يصب في خدمة الدين، فعندهم لا أهمية للعقل ما لم يؤد إلى الإيمان، **ومن ثم فإنهم يستبعدون أية فكرة وضعية تتعارض مع مبادئ الدين المسيحي، كما أنهم حتى مع تناولهم العقلي للموضوعات الفكرية المختلفة وخاصة ما يتعلق منها بالقواعد القانونية يلبسونها رداءاً دينياً، ويجعلون المبادئ العليا للدين باعتبارها غايتهم المنشودة معياراً لمشروعيتها من عدمها.**

وقد ظهر هذا على وجه الخصوص لدى كل من **الفيلسوف جراتيان والقديس توما الاكويني**، اللذان **حرصا على جعل كل ما هو من انتاج البشر يدخل في علاقة تبعية مع كل ما هو طبيعي وإلهي، فالإنجيل هو المصدر الرئيسي للحقيقة المطلقة عندهما وهو أساس القانون الطبيعي**، الأمر الذي ألقى بظلاله على موقفيهما من فكرة فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها، وهو ما سيتم تناوله بالدراسة والتوضيح، وذلك على النحو التالي:

(أولاً) فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها لدى جراتيان:

تتجلى فكرة فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها لدى جراتيان[٢١٣] من خلال آرائه الفريدة المتعلقة بمصادر القانون. حيث يُعَد من أوائل الفلاسفة الأخلاقيين خلال العصور الوسطى المسيحية اللذين قاموا بالدراسة المستفيضة للقانون الطبيعي واهتموا ببحث وضعه الحقيقي بالنسبة لمصادر القانون الأخرى، مما جعله أحد رواد هذا الإتجاه في تلك الفترة[٢١٤].

غير أنه تجب الإشارة في هذا الصدد إلى أن اهتمام جراتيان بدراسة القانون الطبيعي ومكانته بين مختلف مصادر القانون الأخرى، قد تأثر تأثُراً كبيراً بعقيدته المستمدة من تعاليم الإنجيل ومبادئه العليا، ولعل هذا ما دفع جانباً من الفقه إلى التأكيد على أنه **قد**

---

[٢١٣] يُعد جراتيان من أهم رجال الدين في القرن الثاني عشر، كما يعد من ابرز فلاسفة الأخلاق في تلك الحقبة وقد انعكست خلفيته الدينية والأخلاقية على كتاباته التي أثرى بها المجال القانوني، وظهر ذلك على الأخص في مؤلفه المعنون ب "Decretum" أو المرسوم، وقد ساهم بعمله هذا في تشكيل أعظم مدارس للقانون الكنسي وفي تطوير علم الفقه القانوني والذي امتد أثره لقرنين لاحقين عليه.

Joseph A. Komonchak, Foundations in Ecclesiology, Supplementary Issue of The Lonergan Journal, Volume 11, Editor; Fred Lawrence, Boston College, U.S.A, 1995, P. 10.

[214] Louis Lachance, Droit et Droits de L'homme, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, P.U.F, Paris, 1959, P. 81.

(ISSN: 2537- 0758)

نجح في بلورة مذهب مسيحي مُبتَكر عن مضمون القانون الطبيعي ومكانته العليا التي تتقدم في الترتيب على كافة مصادره الأخرى[٢١٥].

وقد ظهر هذا بوضوح في مفهومه للقانون الطبيعي، حيث نجده في اطار حرصه على أن يكون لهذا القانون مفهوم شامل يستغرق كافة الاتجاهات الدينية والوضعية يطرح تعريفين لهذا القانون؛ **ينطلق في الأول منهما من أساس ديني** يقوم على أنه القانون الذي يضم كافة التشريعات وأنه القانون المُحَدَد بالإنجيل والذي بفضله يُؤمر الإنسان بأن يفعل للآخرين ما يتمنى أن يفعله الآخرون له وأن يمتنع عن أن يفعل للآخرين مالا يحب أن يفعلوه به، **وينطلق في الثاني مما توصل إليه السابقين عليه من فقهاء الرومان من مفاهيم لا تتعارض مع جوهر المسيحية**، إذ يرى أنه ذلك القانون المشترك بين كافة الأمم والذي يتسم بالأصل العالمي المتمثل في الغريزة الطبيعية وليس في أي دستور وضعي، ويعني هذا أنه ليس من صنع الإنسان[٢١٦].

ويُستَنتج من ذلك أن جراتيان يُعتبر من أوائل الذين أدركوا فكرة **التدرج الهرمي للنظام القانوني**، حيث رأى أنه من الضروري التوفيق بين تعاليم الدين المسيحي من جانب والقانون الطبيعي من جانب آخر، ولم يكن ذلك سوى إدراكاً منه بأن **ارادة الله تُعَد الأساس الحقيقي للقانون الطبيعي وأن القانون الأخير يُعَد الأساس الجوهري لكافة القوانين الأخرى مكتوبة كانت أم غير مكتوبة**، وهو ما أكده البعض ممن رأوا أن جراتيان قد أشار في أكثر من موضع إلى أن **القانون الطبيعي موجود بالفعل في القوانين القديمة التي يشتمل عليها العهد القديم، كما أنه موجود كذلك في الإنجيل أو العهد الجديد**[٢١٧].

وتأكيداً لهذا أشار البعض إلى أنه قد تمكن بالفعل من تأسيس نظرية تقوم على التدرج الهرمي للمصادر القانونية، **وذلك بوضعه مفهوم القانون الطبيعي بين مفهوم القانون الإلهي والقانون الإنساني**، مُبَرِرين موقفهم هذا بقولهم أنه قد أشار إلى أن القانون الإلهي هو إرادة الله كما نجدها في الوحي لاسيما في الكتاب المقدس، وإلى أن

---

(215) J. Gaudemet, La Doctrine des Sources du Droit dans le Décret de Gratien, Revue de Droit Canonique, 1951, P.24.

(216) Michael Bertram Crowe, The Changing Profile of the Natural Law, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1977, P. 75.

(217) Arthur Hyman, James J. Walsh and Thomas Williams, Philosophy in the Middle Ages "The Christian, Islamic and Jewish Traditions, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge, 2010, P. 532.

القانون الطبيعي يُعَد أيضاً تمثيلاً لإرادة الله، غير أنه يوجد في الوحي مثلما يوجد في العقل والضمير الإنسانيين، واستنبط من ذلك أن **قانون الملوك يجب ألا يعلو على القانون الطبيعي، وهو الوضع ذاته بالنسبة للقوانين الكنسية، إذ يجب عليها هى الأخرى ألا تتناقض مع القانون الطبيعي**(٢١٨).

فالقانون الطبيعي وفقا لرؤيته لا يأمر إلا بما يأمر به الإله ولا ينهى إلا بما ينهى عنه، ولذلك فإن كل مخالفة للإرادة الإلهية المنعكسة في التعاليم المسيحية المنصوص عليها في كُتبها المقدسة، تُعَد في الوقت ذاته مخالفة للقانون الطبيعي، مؤسساً ذلك على قاعدة مؤداها أن كل ما يخضع للمبادئ الإلهية يخضع كذلك لمبادئ القانون الطبيعي، **ويعني هذا أنه كان على يقين تام بأن هناك تماثلاً شديداً بين كلٍ من القانونيين الإلهي والطبيعي، وهو ما أدى إلى خلق قناعة بالحكم بالبطلان على كافة القواعد القانونية الوضعية المخالفة لمبادئ القانون الطبيعي**(٢١٩).

وبناء على هذا يمكن القول بأن فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها لدى جراتيان تدور وجوداً وعدماً مع إعلائه شأن القانون الطبيعي واستبعاده كافة ما يتعارض معه من قواعد أياً كانت المجال الذي تنظمه، وهو ما دفع البعض إلى القول بأن هذا الموقف من جراتيان ينطوي على طبيعة ثورية، حيث يرون أن التجديدات التي أتى بها لم تحدث من قبل، لأنها أقامت معياراً جديداً يمكن الحكم من خلاله على عدالة وصحة كل من العرف والقانون الكنسي، وليس أدل على ذلك من قول جراتيان نفسه "**أن التشريعات القانونية، سواء منها الكنسية أو المدنية، يجب استبعادها تماما إذا ثبت تعارضها مع القانون الطبيعي**"(٢٢٠).

وتجب الإشارة في هذا السياق إلى أن جراتيان قد أتى بنظام قانوني تتدرج قواعده من حيث القيمة والقوة؛ ويتربع القانون الإلهي على قمة هذا النظام، تليه القوانين الطبيعية التي تعبر أيضاًعن الإرادة الإلهية، وتأتي القوانين البشرية مُمَثلة في قوانين الحكام

---

(218) Harold J. Berman, Law and Revolution" The Formation of The Western Legal Tradition, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1983, P. 145.

(٢١٩) د. محمود السقا، دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعي في العصر الوسيط، ج٣ "مدى فعالية القانون الطبيعي"، مجلة مصر المعاصرة، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع، القاهرة ع٣٦٨، س٦٨، ابريل١٩٧٧، ص ص٣٣٢-٣٣٣.

(٢٢٠) توبي أ. هف، فجر العلم الحديث "الإسلام-الصين-الغرب"، ترجمة: د. محمد عصفور، عالم المعرفة، ع٢١٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس ١٩٩٧، ص١٤٧.

(ISSN: 2537- 0758)

والقانون الكنسي في مؤخرة النظام القانوني، ولهذا فإن القائمين على وضعها من المشرعين لا يتمتعون بالسلطة المطلقة عند قيامهم بسنها، نظراً لأنهم مقيدون بمراعاة القانون الإلهي والقوانين الطبيعية، **ويعني هذا أن المشرعين الوضعيين يقع عليهم إلتزاماً بضمان ألا تتعارض أحكام القوانين البشرية مع المبادئ العليا لتلك القوانين الأخيرة**(٢٢١).

وفي ضوء هذا المنهج الفوقي شرع جراتيان في تنقية كافة القوانين البشرية المتعارضة مع كلٍ من المبادئ العليا للدين المسيحي ومبادئ القانون الطبيعي؛ حيث أخذ على عاتقه القيام بدراسة الكثير من الوثائق التي تضمنت معاني قانونية مشكوك فيها ومتناقضة مع بعضها البعض في كثيرٍ من الأحيان.

وقد كُلِلَ مجهوده هذا بنجاحه في إصدار مؤلفه المعنون ب "Concordantia Discordantium Canonum" أو التوفيق بين القوانين الكنسية المختلفة والمعروف باسم "Decretum" أو المرسوم، والذي يُعَد أول صياغة معتمدة للقوانين الكنسية **تم فيها التوفيق بين القوانين البشرية من جانب والقانونين الإلهي والطبيعي من جانب آخر**، حيث قسمه إلى جزأين؛ حرص في الجزء الأول منهما على أن يأتى بنظرية دقيقة عن المبادئ العامة الأساسية لكافة القوانين ومصادرها والتدرج الكنسي والنظام الكهنوتي، في حين حرص في الجزء الثاني على أن يأتى بقضايا افتراضية يحاول من خلالها التوفيق بين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة **بما لا يتعارض مع عقيدته المستمدة من علوية وقدسية مبادئ الدين المسيحي والقانون الطبيعي**(٢٢٢).

وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أنه لا مفر من القول بأن مرسوم جراتيان يُعَد بمثابة مجرى أو قناة للعديد من الآراء الفلسفية والدينية عن القانون الطبيعي وغيره من الموضوعات القانونية الأخرى، والذي لم يكن ليحدث لولا إتباعه منهج التوفيق بين الآراء

---

(٢٢١) ألان سوبيو، الإنسان القانوني "بحث في وظيفة القانون الأنثربولوجية"، ترجمة: عادل بن نصر، مراجعة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢، ص١١٣.

(222) Anders Winroth, The making of Gratin's Decretum, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, P. 5.

وجعلها متناغمة مع المعايير العليا التي يؤمن بها، وهو ما جعل هذا المنهج يصبح نموذجاً فريداً للعصر الذهبي للفلاسفة المدرسيين في مدارس القرن الثالث عشر[٢٢٣].

فقد حرص جراتيان في عمله هذا على ضرورة أن تكفل كافة القوانين الوضعية حقوق الإنسان المختلفة وتعمل على حمايتها، وليس أدل على ذلك من تشديده على ضرورة مراعاتها تحقيق **مبدأ العدالة**، وذلك إقتناعاً منه بأن القوانين التي لا تراعيها تصبح عديمة القيمة أو المنفعة ويجب تجنبها، وذلك على سندٍ من قوله بأن العدالة تُعَد من أهم مبادئ القانون الطبيعي. وليس أدل على ذلك من أنه في إطار تحليله للعلاقة بين القانون والعدل قد تبنى ما ذهب إليه أستاذه أيزودور الاشبيلي من "أن القانون يطلق عليه "Jus"؛ لأنه العدل "Justum"، وبما أن العدل يمثل موضوع العدالة، إذن فإن القانون يمثل أيضاً موضوع العدالة. لأن العدالة أضحت هى المقصودة"[٢٢٤].

هذا ولم يقف جراتيان عند حد مناشدة المشرعين بمراعاة فكرة العدالة فقط، ولكنه ناشدهم أيضاً **بضرورة إحترام حق الإنسان الطبيعي في التمتع بالحرية وعدم الجور عليها**، وذلك إيماناً منه بأن الحق في الحرية يعتبر من الحقوق اللصيقة بالإنسان والتي لا يمكنه التنازل عنها ولا الإنتقاص من الإنتفاع بها، وهو ما أكده بقوله "**أن الحرية هى الحق المغروس في ذهن الإنسان منذ بدء الخليقة**"[٢٢٥].

وتطبيقاً لذلك فقد أدمج جراتيان نصاً في مرسومه أعلن فيه صراحة عدم جواز اجبار أي فرد على اعتناق الدين المسيحي، **وذلك إيماناً منه بأن الحرية الدينية تعتبر حقاً مباحاً للجميع، ذلك الحق الذي يعطي للأفراد حق إختيار الالتزام بدين معين وممارسة طقوسه من عدمه**[٢٢٦].

وانطلاقاً من مبادئ القانون الطبيعي ناشد جراتيان الحكام والمشرعين **بضرورة مراعاة حق الأفراد في الحياة**، بل ونجده قد نص في مرسومه على ضرورة الحفاظ على

---

(223) Heinrich A. Rommen, Natural Law "A study in Legal and Social History and Philosophy", Op. cit, P. 12-13.

(٢٢٤) د. محمود السقا، دراسة فلسفية نظرية القانون الطبيعي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص٥٠٢.

(225) Brian Tierney, The Idea of Natural Rights "Origins and Persistence", Northwestern Journal of International Human Rights, Volume 2, Issue 1, Article 2, Spring 2004, P. 11.

(226) Richard H. Helmholz, Fundamental Human Rights in Medieval Law, Law School Publication, University of Chicago Law School "Chicago Unbound", Fulton Lectures, 2001, P. 10.

(ISSN: 2537- 0758)

حياة الأفراد، ولذلك فلم يتردد في أن يمنحهم الحق في الدفاع الشرعي عن أنفسهم ضد أي خطر غير مشروع يهدد حياتهم، مؤكداً على أن هذا الحق مُستَمد من قواعد القانون الطبيعي ذاتها، **فالحق في حماية حياة الأفراد كان حقاً مُدرَكاً بواسطة كافة القوانين، ومن ثم فلا يمكن لأي مشرع انتهاكه أو تجاهله لكونه يمثل غريزة طبيعية لكافة الأحياء**(٢٢٧).

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه جانب من الفقه من أن جراتيان قد تناول مبدأ **السيادة الشعبية** واعتبره من المبادئ المهمة التي يجب على الحكام الإنتباه له، حيث يرون أنه إذا كان الملك في تلك الفترة يمسك بزمام السلطة التشريعية، إلا أنه لا يتحكم فيها وحده، ويرجع ذلك إلى أن للشعب دوراً كبيراً في اكتساب التشريع للفعالية التي تعد شرطاً رئيسيا لشرعيتها، وهو ما أشار إليه جراتيان عندما قرر في مرسومه بأن **القوانين التي تأخذ شكل المنشورات المكتوبة يُعمَل بها من وقت نشرها، وهى تثبت وتتأكد باستحسانها من قبل المخاطبين بها، ويعني هذا أن مصير تلك القوانين ابقاءاً أم إلغاءاً متوقف على موافقة الشعب**(٢٢٨).

كما رأى جراتيان أنه على الرغم من أن للبابا حق إصدار التشريعات في حالة الضرورة لسد الثغرات الموجودة في التراث المسيحي والناتجة عن عدم قدرة السابقين على التنبؤ بكافة الظروف المستقبلية، الأمر الذي يستلزم وجود قوانين لمواجهة الموضوعات التي تُستجد طبقاً لحاجات الزمان، **إلا أنه مُقيَد في ممارسة حقه هذا بضرورة ألا تتعارض تلك التشريعات مع كل من الإنجيل وأقوال الرسل والآباء القدامى وقواعد العدالة**(٢٢٩).

ويُستَنتج من ذلك أن جراتيان قد حرص على أن يُلفِت إنتباه كل من يوجد بيده زمام السلطة التشريعية حتى ولو كان البابا ذاته إلى أنه توجد معايير عليا لا يمكن تجاهلها أو مخالفتها، حيث يجب أن تتوافق هذه التشريعات مع تلك المعايير لا سيما المتعلق

---

(227) Richard H. Helmholz, Natural Human Rights "The Perspective of the IUS Commune, Catholic University Law Review. 301, Volume 52, Issue 2, Article 4, Winter 2003, P. 319.

(228) Janelle Greenberg & Michael J. Sechler, Constitutionalism Ancient and Early Modern "The Contributions of Roman Law Canon Law and English Common Law ", Cardozo Law Review, Volume 34/1021, 2013, P. 1032.

(٢٢٩) د. السيد العربي حسن، أصول القانون الكنسي (دراسة في قوانين الكنيسة الأوروبية "العصور الوسطى")، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص١١٨.

منها بضرورة كفالة حقوق الإنسان وحمايتها من كافة صور الجور أو الانتهاك، وإلا فقدت فاعليتها ومصداقيتها وأصبحت غير مُلزِمة، **ويعني هذا أنه كان على يقين تام بأن المشرعين الوضعيين لا يتمتعون بالسلطة المطلقة عند سنهم للتشريعات المختلفة.**

ويُدَعِم جراتيان فكرته المتعلقة بالوظيفة التشريعية للكنيسة، بما ورد في خطابات البابا "**أوربان الأول**" (Urban) من التأكيد على أن البابا يمتلك سلطة صنع القوانين الجديدة، **غير أن هذه السلطة لا تُمَارس إلا في الحالات التي لا يوجد لها تنظيم عند الله أو رسله أو الآباء، وإلا وقع في خطأ كبير**، كما يستند كذلك إلى ما ورد في خطاب البابا "**زوسيموس الأول**" (Zoaimus) من أن **قوانين الآباء القدامى تُمَثل قيداً على سلطة البابا، ومن ثم فإنه من الواجب عليه الالتزام بها والعمل بمضمونها وعدم تجاوزها**[٢٣٠].

وقد رأى جراتيان أن **مبدأ سيادة القانون** يُعَد من المبادئ الجوهرية التي يجب على الحكام قبل المحكومين مراعاته وعدم انتهاكه، فهذا المبدأ السامي وجد ليُطَبق على الجميع بلا إستثناء، بل ونجده قد أكد على أن التزام الحكام بالخضوع له يتقدم على التزام المحكومين بالإمتثال له، وذلك إدراكاً منه بأن العدل يستلزم أن **يتقيد الأمير بالتشريعات المسنونة المتعلقة به والتي يُفتَرض أنها جاءت مطابقة لمبادئ القانون الطبيعي**، بل إن الأمير يظل مُقَيداً بقواعد القانون الأخير حتى ولو لم يكن مُقَنَناً في التشريعات الوضعية[٢٣١].

ويتجلى مما سبق أن فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها لدى جراتيان تتجلى فيما نادى به من ضرورة مراعاة المشرعين الوضعيين لقواعد القانون الطبيعي وما يرتبط بها من مبادئ الحرية والعدالة والمساواة وسيادة القانون، وغيرها من المبادئ الأخرى التي تكفل تمتع الأفراد بحقوقهم وتهدف إلى تحقيق المصلحة العامة للكافة، وهو ما يمكن القول معه بأن أساس إلزامية حقوق الإنسان لديه تتمثل فى كل من الإرادة الإلهية ومبادئ القانون الطبيعي ذات المصدر الإلهي.

---

(230) R. W. Carlyle & A. J. Caryle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, 3rd ed, Blackwood, Edinburgh, 1930-1950,P. 171.

(231) David B. Kopel, The Catholic Second Amendment, Hamline Law Review, Volume 29, Hamline university, U.S.A, 2006, P. 533.

(ISSN: 2537- 0758)

(ثانياً) الأصول الدينية للمبادئ الحاكمة للدستور لدى القديس توما الأكويني:

قام القديس توما الأكويني[٢٣٢] بدورٍ كبير فيما يتعلق **بدراسة المعايير والمبادئ التي يجب على مشرعي القواعد القانونية الوضعية مراعاتها**، وقد ظهر هذا بوضوح في دراسته الوافية عن الأنواع المختلفة من القانون، حيث خصص لها جزءاً كبيراً من مؤلفه "الخلاصة اللاهوتية"، والتي راعى فيها التوفيق بين الجانبين النقلي والعقلي؛ **حيث نجده وإن تشابه مع السمة العامة للفكر في ذلك العصر، وذلك باتخاذه من المبادئ العليا للدين المسيحي مُنطلقاً أساسياً لكافة إجتهاداته في مجالات الفكر المختلفة، إلا أنه كان أجرأ رجال هذا العصر في تأثره بفلسفة أرسطو، وخاصة فيما يتعلق بطبيعة القانون وتطبيقاته**، وهو ما جعله أشهر فلاسفة العصور الوسطى سواء في عهد آباء الكنيسة أم في العهد المدرسي[٢٣٣].

وتأسيساً على هذا، فإنه **يمكن استنباط موقف القديس توما الأكويني من فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها من خلال تحليل ما خلفه من دراسات مختلفة عن القانون؛** حيث يمكن التوصل عن طريقها إلى معرفة ما إذا كان للقائمين على وضع التشريعات الوضعية المختلفة سلطة مطلقة في ذلك أم أنهم مقيدون بمراعاة مبادئ أو قواعد معينة لا دخل لإرادتهم في إيجادها، الأمر الذي يجعل دورهم نحوها يقتصر على كشفها وإقرارها فقط.

تجب الإشارة في هذا السياق إلى أن للقديس توما الأكويني نظرية متكاملة عن القانون تمتاز بالدقة والتنظيم أكثر من أية نظرية أخري تناولت هذا الموضوع سواء في تلك العصور أم في العصور السابقة عليها، وقد كان الباعث وراء بلورته لها هو اعتقاده الراسخ بالتشابه الكبير بين كل من المجتمع والطبيعة، فلكلٍ منهما أهداف وغايات

---

[٢٣٢] وُلِدَ القديس توما الأكويني عام ٢٢٥ بالقرب من بلدة تابعة لمملكة نابولي، ودرس علم اللاهوت في جامعة باريس على يد ألبرت الكبير، كما تأثر كثيراً بآراء أرسطو وقد وافته المنية عام ١٢٧٤ وهو في طريقه للسفر إلى مجمع ليون، وقد جمعت فلسفته بين ثلاثة عناصر هى: الفلسفة المدرسية والفلسفة الأرسطية ومذهب الخلاص المسيحي.

Sri. John Mathai, Ancient & Medieval Political Thought, St. Marys College, University of Calicut, 2011, P. 46.

[233] John Kilcullen, Medieval Theories of Natural Law, Macquarie University, Dep. Of Modern History, Politics and International Relations, P. 6. http://www.mq.edu.au/about-us/faculties-and-dpartments/faculty...

محددة، وتتمثل هذه الأهداف وتلك الغايات بالنسبة للمجتمع في **ضمان أن يتمتع كافة الأفراد بالحياة الكريمة**، الأمر الذي يستلزم من القائمين على شئون المجتمع الحرص على استمرارية تحقيق التبادل المتعادل للخدمات والمنافع داخل مجتمعاتهم **وأن تكون فكرة الخير العام هى دافعهم الأول** لذلك، **وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت سلطات الحكم السياسي محدودة ومقيدة بحكم القانون**[٢٣٤].

ويُستَنبط من ذلك أن **مبدأ سيادة القانون** لم يغب عن فكر القديس توما الأكويني، فما دام القانون وسيلة لتنظيم العلاقات داخل المجتمع، فإنه يجب الالتزام بأحكامه ليس فقط من جانب المحكومين، ولكن أيضاً من جانب الحكام، وهو ما يضع على المشرعين إلتزاماً بضرورة النص على ما يضمن تحقيق ذلك.

وتأكيداً لهذا، نجد أن الأكويني في إطار تعليقاته وتفسيراته السياسية، ذهب إلى أن سلطة الحاكم في ظل النظام السياسي الجيد ليست مطلقة، **حيث أثبت أنه مقيد من ناحية بالتنفيذ الدقيق للموضوعات التي تقع في نطاق سلطته، كما أنه مقيد من ناحية أخرى بالقوانين التي يتحتم عليه الخضوع لها**[٢٣٥].

وقد برر ذلك بأن **سلطة القانون سلطة مقدسة وأعلى من الجميع**، وأن هذه السلطة ليست مكتسبة من الخارج، إذ ليس للإنسان أي دور في خلقها، وذلك لكونها نابعة من القاعدة القانونية ذاتها، **ويعني هذا أنها سلطة طبيعية وأصيلة ولا تُفَرِق بين حاكمٍ ومحكومٍ**[٢٣٦].

وترتيباً على ذلك، أكد القديس توما الأكويني على أن القواعد القانونية الوضعية ليست سوى أحد الضوابط التي يمكن عن طريقها ضبط سلوك الأفراد داخل المجتمع، **وذلك اقتناعاً منه بوجود قواعد أخري أكثر قوة وفاعلية منها، وترتد هذه القواعد كلها إلى الضوابط الإلهية المنظمة لكافة الأشياء في السماء والأرض، الأمر الذي يُقَلِص السلطة التقديرية للمشرع الوضعي ويلزمه بمراعاة تلك القواعد الفوقية**[٢٣٧].

---

[٢٣٤] د. السيد العربي حسن، أصول القانون الكنسي، المرجع السابق، ص ٣٨.

[235] Dora Kis-Jakab, Thomas on Mixed Government and the Government of the Dominican Order, Mastre Degree, Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, May 2014, P. 66.

[236] St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, Trans by; Fathers of the English Dominican Province, Revised by: Daniel J. Sullivan, Chicago Encyclopaedia Britannica, Vol. 2, 1982, P. 997.

[٢٣٧] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص١٦٤.

(ISSN: 2537- 0758)

ويتبين من ذلك أن القديس توما الأكويني قد أدرك الدور الكبير للقانون في المجتمع، مما جعله يأخذ على عاتقه القيام بالدراسة الوافية له، وهو ما تمخض في نهاية المطاف عن وصوله إلى **نظرية متكاملة عن القانون، حاول فيها التوفيق بين ما كتبه القدامى وخاصة أرسطو فيما يتعلق بنظريته في القانون الوضعي وعلاقته بالقانون الطبيعي وبين ما ورد في الكتاب المقدس من مبادئ عليا منظمة ومهذبة للسلوك البشري،** مبرراً ذلك بأنه لا مناص من أن تتوافق القواعد القانونية الوضعية مع كل من قواعد القانون الطبيعي والقواعد السماوية السامية، **ويعني هذا أن هذه النظرية قامت على فكرة التدرج الهرمي للقواعد القانونية التي تلتزم فيها القاعدة الأدنى بمضمون القاعدة الأعلى في المرتبة**[٢٣٨].

ولهذا فقد قام بتقسيم **القواعد القانونية إلى أربعة أنواع**، وذلك على النحو التالى[٢٣٩]:

١ – القانون الأبدي:

هو ذلك القانون المُعَبِر عن الحكمة الإلهية التي تُسَيِر كافة الأفعال في الكون، ومن ثم فإنه يشير إلى العقل الإلهي المطلق الخالق للعلاقات الثابتة السرمدية بين كافة الأشياء الموجودة في الكون، ولهذا فإنه يتسم بالسمو على الطبيعة البشرية ذاتها، مما يجعل إدراكنا له لا يتجاوز قدراً قليلاً منه، سواء تم هذا الإدراك عن طريق الوحى أو تم عن طريق العقل، **ويُعَد هذا القانون ضرورة لا غنى عنه، ويرجع ذلك إلى الأسباب التالية**[٢٤٠]:

---

(238) Rett R. Ludwikowski, Supreme Law or Basic Law? The Decline of the Concept of Constitutional Supremacy, The Catholic University of Amerhca, Columbs school of Law, CUA Law scholarship Repository, 201, P 257.

(239) W. M. Spellman, A short History of Western Political Thought, 1st ed,Palgrave Macmillan, UK,2011, PP. 51-52.

(240) Anton-Hermann Chroust, The Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas "His Fundamental Ideas and some of His Historical Precursors,American Journal of Jurisprudence,Vol. 19, Iss. 1, Article. 1, 1974, P. 26-27.

يرى القديس توما الأكويني أن الله موجود في كافة الأشياء بجوهره وبحضوره الذهني، ومن ثم فإنها تخضع لسلطان الله وسلطته، فكافة المخلوقات مكشوفة بالنسبة لله، ولهذا فإنه يدركها بطريقة مباشرة، وقد أكد على أن ذلك يُعد أمراً طبيعياً نظراً إلى أن الله هو السبب الرئيسي في وجودهم.

- **أن للإنسان غاية محددة تتمثل في تحقيق السعادة الأبدية**، إلا أنه لم كان الإنسان عاجزاً عن تحقيق هذه الغاية بالاعتماد على قدراته الخاصة به، فإنه يجب عليه أن يسترشد ويُوجَه الى تحقيقها **بواسطة القانون الموهوب من الله ذاته.**
- **أن الحكم البشري يتسم بالغموض وخاصة فيما يتعلق بالأمور أو المسائل العامة والخاصة**، حيث يدفع الاختلاف بين الأفراد إلى أن يصدروا أحكاماً متغيرة عن التصرفات البشرية الواحدة، وفي ظل هذه الحقيقة ستكون القوانين الصادرة مختلفة ومتناقضة مع بعضها البعض، **ومن ثم فإنه لكي يدرك الإنسان ما ينبغي عليه أن يفعله وما ينبغي أن يتجنبه يتحتم عليه أن يُخضِع كافة تصرفاته للقانون الذي وهبه الله له، وذلك إيماناً منه بأن هذا القانون لا يُخطئ ولا يضل.**
- **أن الإنسان غير قادر على تقدير أو ضبط الدوافع الداخلية وغير المرئية** التي تقف وراء التصرفات الخارجية في الوقت الذي تُعَد فيه النوايا سمة أساسية للسلوك الصالح.
- **أن القوانين البشرية في حد ذاتها لا يمكنها وحدها أن تمنع أو تعاقب كافة الأفعال الشريرة.**

هذا وتجب الإشارة إلى أن جانباً من الفقه يرى أن القديس الأكويني لم يُشر إلى القانون الأبدي، وأنه قد قسم القواعد القانونية إلى ثلاثة أقسام فقط هى: القانون الإلهي والقانون الطبيعي والقانون الإنساني(٢٤١).

غير أن الباحث يرى أن القديس توما الأكويني قد أشار إلى القانون الأبدي، وذلك لكون هذا القانون تعبيراً عن الحكمة الإلهية، وهذه الحكمة ليست مُقتَصرة فقط على ما يوحي به الله في كتبه المقدسة، كما أنها ليست مُقتَصرة على ما يكتشفه الإنسان بعقله من قانون طبيعي، فالحكمة الإلهية أكبر من ذلك بكثير، وليس ما سبق سوى بعض تجلياتها في الكون.

وتأكيداً لهذا نجد أن القديس توما الاكويني ذاته قد أكد في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" على أن **كافة القواعد القانونية متفرعة عن الشريعة الأزلية**(٢٤٢).

Edward R. Wierenga, Omnipresence, in A companion to Philosophy of Religion, 2nd ed, edited by; Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, A John Wiley & Sons, Ltd, Publication, U K-USA, 2010, P. 258.

(241) G. R. Evans, Philosophy and Theology in the Middle Ages, 1st ed, Routledge, London and New York, 1993, P.112-113.

(ISSN: 2537- 0758)

٢- القانون الطبيعي:

هو ذلك الجزء من القانون الأبدي الذي يمكن إدراكه بواسطة العقل البشري التأملي، ومن ثم فإنه يُعتبر إنعكاساً جزئياً لأوامر العقل المطلق للإله ومشاركة من الكائن العقلي في القانون الأبدي الذي خلقه الله، ويختص هذا القانون بتحديد معايير الخير والشر والعدل والظلم التي يجب على جميع الأفراد داخل المجتمع أن يعملوا بمقتضاها[٢٤٣].

٣- القانون الإلهي:

هو ذلك الجزء من القانون الأبدي الذي يمكن للبشر إدراكه بواسطة الوحى المُنَزل على الرُسل والمُدَون في- الكتب المقدسة- التوراة والإنجيل، ولهذا فإنه يُعَد بمثابة صورة جزئية لأوامر العقل الإلهي، ليهتدي البشر به في مُختَلف تصرفاتهم، والذي بحدوثه يقتربون من تحقيق سعادتهم المنشودة.

ويرى القديس توما الأكويني أن لهذا القانون أهمية كبرى، ويرجع ذلك إلى "حقيقة مؤداها أن القانون الطبيعي في وضعه لمعايير الخير والشر، لا يوضح في حد ذاته الغاية الحقيقية التي يوجه الله الناس نحوها، فيأتى القانون السماوي، في المقابل، ليوضح أن الغاية الحقيقية للحياة هى "السعادة الأبدية"، **مُشيراً أيضاً إلى أن تحقيق هذه الغاية يقتضي منا ألا نعمل كما يقتضي القانون الطبيعي فحسب، بل أيضاً بما يتوافق مع القواعد السماوية التي أمر بها الرب**"[٢٤٤].

٤- القانون الإنساني:

ايماناً منهم بأن القديس توما الاكويني قد تناول القانون الإنساني أو الوضعي بالدراسة المُستفيضة، ذهب البعض إلى أن لهذا القانون مكانة مهمة لديه، **غير أن تلك المكانة تدور وجوداً وعدماً مع توافقه مع قواعد القانون الطبيعي**، وهو ما يدفع إلى

---

[٢٤٢] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، المجلد الرابع، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت ١٨٦٨، ص٥٦٨.

[243] George W. Constable, What does Natural Law Jurisprudence Offer? Catholic University Law Review, Vol. 4, Iss. 1, Article. 1, CUA Law Scholarship Repository, 1954, P. 5.

[٢٤٤] ستيفين ديلو، ثيموثى ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ص١٧٢.

القول بأنه بحدوث هذا التوافق يكون للقانون الوضعي مكانة سامية في مذهبه عن القانون الطبيعي(٢٤٥).

ولهذا فقد كان من الطبيعي أن يؤكد توما الأكويني على **أنه القانون المُستَنبط من القانون الطبيعي بواسطة العقل البشري العملي، وينفرد الإنسان بوضعه ليتمكن من خلاله من الوصول لمضمون محدد لقواعد القانون الطبيعي يجعله أكثر قابلية للتطبيق في الواقع العملي،** ولهذا فقد وصفه بأنه يعتبر بمثابة قانون طبيعي ثانوي مقارنة بالقانون الطبيعي الأولي الذي يُعَد أصلاً له. فالقانون الإنساني هو ما يمكن إدراكه من القانون الطبيعي ولا يتم تنظيم الوحدة السياسية للأفراد أو الدولة إلا من خلاله(٢٤٦).

وفي ضوء ذلك قرر الأكويني أن كافة القوانين الإنسانية تكتسب صفتها القانونية طالما إشتُقت من القانون الطبيعي، ومن ثم فإنه في الحالة التي تتناقض فيها قواعد القانون الإنساني مع مبادئ القانون الطبيعي، **فإنها والحال كذلك لا تُعَد قانوناً على الإطلاق، ولكنها ليست سوى إفساداً له**(٢٤٧).

كما رأى القديس توما الأكويني أن على واضعي القوانين الإنسانية في مختلف المقاطعات، أن يتدربوا على كيفية وضعها، **غير أنهم لن يتمكنوا من ذلك إلا إذا تم هذا التدريب في اطار إدراكهم لجوهر القانون الطبيعي بإعتباره مقياساً ذو أهمية بالغة لكافة القواعد القانونية الوضعية، وهو ما سيمكنهم من استيعاب كافة المبادئ العملية للعمل التشريعي وتوجيهها نحو تعزيز وحماية المصالح البشرية الأساسية**(٢٤٨).

هذا وقد أكد القديس الأكويني أن القانون الإنساني "ليس سوى حكم عقلي يصدره وينشره رسمياً القائم على شئون المجتمع لتنظيم العلاقات داخله، بغرض تحقيق المصلحة العامة أو الخير المشترك"، ومن ثم فإنه يشير في تعريفه إلى أن **المشرع**

---

(245) Louis-Damien Fruchaud, Jacques Martian, Michel Villey " Le Thomisme Face aux Droits de L'Homme, Université de Paris II Panthéon-Assas, Paris, 2005, P. 13.

(٢٤٦) د. ماهر عبدالقادر محمد ود. حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص٤٥٤.

(247) Joseph Canning, Aquinas, in Political Thinkers from Socrates to the Present, 3rd ed, edited by; David Boucher and Paul Kelly, Oxford University Press, Oxford, 2005, P. 115.

(248) Robert P. George, Natural Law, Harvard Journal of Law and Public Policy, Vol. 31, No.1, Winter 2008, P. 189.

(ISSN: 2537- 0758)

الوضعي مقيد في عمله ليس فقط بضرورة **إصداره ممن يمتلك الأهلية** لذلك، ولكن أيضاً بضرورة **أن يُنشَر ليصبح الكافة على علمٍ به**، وذلك إدراكاً منه بأن تحقق ذلك من شأنه أن يجعل تلك القوانين تتمتع بالقوة الملزمة داخل المجتمع، كما رأى من ناحية أخرى، أنه يجب على كافة المختصين بوضع القوانين البشرية **إدراك أن أي تشريع وضعي يجب أن يكون موجهاً نحو تحقيق المصلحة العامة دون المصلحة الخاصة بفردٍ بعينه، وإلا فقدت هذه التشريعات مشروعيتها وأصبحت لا قيمة لها**[٢٤٩].

وبناء على هذا يمكن القول بأن **تحقيق المصلحة العامة** تُعَد من الأفكار الأساسية لدى القديس توما الأكويني، إذ يؤكد على أنه ما دامت قيمة أي جزء متوفقة على صلته بالكل الذي يُشكله، فإن قيمة أي فرد يصبح عضواً في الدولة لن تتحقق ما لم يُهيئ نفسه لتحقيق الخير العام، كما أنه لا يمكن للكل أن يؤسس بطريقة صحيحة ما لم تكن جميع أجزائه متوافقة كلية معه، **ويعنى هذا أن المصلحة العامة تُعَد المُبتدى والمُنتهى في كل ما يتعلق بتسيير شئون الدولة المختلفة، وخاصة المُتعلق منها بالجانب التشريعي**[٢٥٠].

وقد رأى القديس توما الأكويني أنه لا يمكن للقانون الإنساني أن يحقق الأغراض التي وضع من أجلها ما لم تتوافق قواعده مع قواعد كل من القانون الطبيعي والقانون الإلهي، **ويعني هذا أن القانون الإنساني يقع في المنطقة الوسطى بين القانون الطبيعي وبين متطلبات الواقع الاجتماعي، وهو ما يستلزم تقيد المشرع الوضعي بمراعاة المبادئ العليا له**[٢٥١].

وانطلاقاً من هذا يمكن القول بأن القديس توما الأكويني يُعلي من قدر القانون الطبيعي ويضعه في منزلةٍ أسمى من القانون الوضعي، فالقانون الأول يتسم بالثبات مقارنة بالقانون الأخير الذي يتسم بالتغير، كما أن القانون الأول مصدره العقل الإلهي،

---

(249) Mark C.Murphy, Natural Law Theory, in The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory, 3rd ed, edited by; Martin P. Golding and William A. Edmundson, Blackwell Publishing, New York, P. 16 .

(250) A. B. d'Entrevs, Natural Law "An Introduction to Legal Philosophy, 2nd ed, Hutchinsons's University Library, London, 1970, P. 119.

(251) Garrett Ward Sheldon, The History of Political Theory " Ancient Greece to Modern America", 4th ed, Peter Lang Publishing, New York, 2003, P. 60.

في حين يُعَد العقل البشري مصدر القانون الأخير، **الأمر الذي يجعل القانون الطبيعي باعتباره انعكاساً للعقل الإلهي** ضمانة أساسية لتحقيق المصلحة الحقيقية للإنسان(٢٥٢).

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أنه قد تمكن من خلال فكرته عن القانون الإلهي والقانون الطبيعي من الوصول إلى **فكرة الحق الموضوعي**، وذلك بإشارته إلى أن هناك مجموعة من الحقوق الملازمة للطبيعة البشرية منذ خلقها والمتأصلة فيها، والتي لم يكن للإنسان دور في إيجادها، وأنه يجب بلورتها وضمانها عن طريق القانون الوضعي، والذي يُعَد أفضل وسيلة لضمان هذه الحقوق وحماياتها(٢٥٣). وهو ما يمكن التأكيد معه على أن القديس توما الأكويني يُقَدِس سلطة القانون التى يرى أنها ليست من خلق أو عمل الإنسان، ولكنها أصيلة وكامنة فى القانون ذاته، ويرجع ذلك إلى أن القانون طبقاً لرؤيته جزء لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي للسماء والأرض وكل ما فيهما، مع ما يترتب على ذلك من ضرورة خضوع الحكم السياسي لحكم القانون(٢٥٤).

وقد رتب على ذلك نتيجة فى منتهى الأهمية بالنسبة لمسألة حقوق الإنسان تتمثل فى جزمه على أن إصباغ الصفة الدينية على حماية حقوق الإنسان ليس كافياً لإقرار تلك الحماية بالفعل، حيث يرى أن الإقرار الحقيقي لتلك الحماية لا يكون إلا بواسطة قانون ينص على حقوق ثابتة للفرد تضمن نوعاً من المساواة والتجريد بين الكافة، وذلك من أجل حماية الإنسان والحفاظ على كرامته(٢٥٥).

ويُستَنتَج من هذا أن القديس توما الأكويني في بنائه للنظام القانوني توصل إلى أن هناك مجموعة من الحقوق الثابتة للإنسان بحكم طبيعته، وأن هذه الحقوق لا تقبل تنازلاً أو إنتقاصاً لا من جانب صاحبها ولا من جانب الحكام أو المشرعين، وهو ما يستلزم الالتزام بها عند سن التشريعات المختلفة.

---

(252) Russell Hittinger, Thomas Aquinas on Natural Law and the Competence to Judge, in; St. Thomas Aquinas & Natural Law Tradition, edited by; John Goyette, & Mark S. Latkovic, CUA Press, New York, 2004, P. 265.

(253) Romuald R. Haule, Some Reflections on the of Human Rights-Are Human Rights are Alternative to Moral Values?, Max Planck Yearbook of United Nations Law, Vol. 10, ©2006 Koninklijke Brill N. V. Printed in The Netherlands, 2006, P. 371.

(٢٥٤) د. السيد العربي حسن، أصول القانون الكنسي المرجع السابق، ص38.

(255) Jean-***Marc Trigeaud,*** de la ***liberté*** et philosophie de la justice, Bibliothèque de Philosophie comparée, T. 1, ***édition*** Bière, 1985, P. 64.

(ISSN: 2537- 0758)

وبناء على هذا يمكن القول بأن القديس توما الأكويني، قد أدرك بأن اطلاق عنان السلطة للحكام والمشرعين ليس أمراً مرغوباً فيه على الاطلاق، لما يترتب على ذلك من اضرار جسيم بالمصلحة العامة التي تُعَد إحدى الغايات المهمة للمجتمع السياسي، ولهذا فقد حرص على أن يُدرك الحكام والمشرعون أن **لهم اختصاصات محددة وأنهم مقيدون في ممارسها بمراعاة مجموعة من الضوابط التي من شأنها اثراء ما يقومون به وتحقيق المصلحة العامة للمجتمع وكفالة حقوق الأفراد**(٢٥٦).

ويأتي **حق الإنسان في الحفاظ على حياته** في صدارة تلك الحقوق، حيث رأى القديس أن قواعد القانون الطبيعي هى المقررة لهذا الحق، وأنه بموجب تلك القواعد **يجب على المشرع الامتناع عن سن أي قانون ينتهك هذا الحق بغير موجب، كما يجب عليه كذلك منع كافة التصرفات غير المشروعة والتي من شأنها أن تودي بحياة الفرد وتعوقه عن الإحتفاظ بحقه في حماية حياته**(٢٥٧).

وادراكاً منه من أن **العدالة** تُعد جوهر القانون الطبيعي، ذهب القديس توما الأكويني إلى اعتبارها من المعايير الأساسية التي يمكن على أساسها الحكم على مدى مشروعية القاعدة القانونية من عدمها. حيث نجده لم يَتَوان لحظة عن لفت إنتباه القائمين إلى وضع القانون الإنساني إلى ضرورة مراعاتها عند قيامهم بوضع التشريعات المختلفة، مُبرراً ذلك بأنه من المستحيل أن تُحَقق تلك التشريعات المصلحة العامة دون مراعاة العدالة، نظراً لأنها الفضيلة الأساسية الموجهة لكافة الفضائل الأخرى نحو تحقيق هذا الهدف، **مؤكداً في الوقت ذاته على أن كافة التشريعات المتجاهلة لمبدأ العدالة تفتقد للصلاحية القانونية**(٢٥٨).

فالعدالة لدى القديس توما الأكويني تعتبر من المرجعيات الأساسية التي يجب على المشرعين الوضعيين الالتزام بها، ولهذا فقد اعتبرها بمثابة فضيلة عامة وشبهها بفضيلة الإحسان التي تجعل الإنسان ينعم بالسعادة في العالم السماوي، وهو ما عبر عنه بقوله أنه "بمثلما يمكن وصف الإحسان بأنه فضيلة عامة، من حيث إنه يُهيئ أفعال جميع

(256) John Neville Figgis, Political Thought from Gerson to Grotius "1414-1625; Seven Studies", Batoche Books, Kitchener, Canada, 1999, 114.
(257) Elmer T. Gelinas, Ius and Lex in Thomas Aquinas, American Journal of Jurisprudence, Vol. 15, Iss. 1, Article.8, 1970, P. 167.
(258) Simona Vieru, Aristotle's Influence on the Natural Law Theory of St Thomas Aquinas, The Western Australian Jurist, Vol. 1, 2010, 120.

الفضائل للخير الإلهي؛ **فكذلك عدالة القانون (يمكن وصفها بأنها فضيلة عامة)، من حيث إنها تُهيئ أفعال جميع الفضائل للمصلحة المشتركة**"[٢٥٩].

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن القديس توما الأكويني يَعتبر العدالة من المبادئ المهمة التي يستحيل بدونها تنظيم العلاقات القانونية سواء كانت بين الأفراد وبعضهم البعض أو بين الأفراد وسلطة الحكم داخل المجتمع، ومن ثم فإنه يجب على المشرعين ألا يتجاهلوها عند سنهم للقواعد القانونية المختلفة، وإلا تجردت هذه القواعد من قوتها الملزمة، **وليس أدل على ذلك مما أكده الاكويني وحرص على أن يكون منهجاً للكنيسة الكاثوليكية من أن كافة القواعد القانونية الظالمة أو المنتهكة لمبدا العدالة لا تُعَد قانوناً على الإطلاق**[٢٦٠].

ولم يقف القديس توما الأكويني عند حد مُناشدة الحكام والمشرعين بأهمية مبدأ العدالة في الحياة السياسية والقانونية للمجتمعات، **ولكنه جعلها أساساً لاشتقاق مجموعة من الحقوق الأصيلة للإنسان**، حيث نجده أنه على الرغم من عدم استعماله للمصطلح الذي يمكن ترجمته لما تم معرفته بعده "بحقوق الإنسان"، **يشير بوضوح إلى ما يتضمنه هذا المفهوم مُتَخِذاً من مبدأ العدالة مُنطلقاً أساسياً له**[٢٦١].

وتطبيقاً لذلك فقد ربط بطريقة فريدة بين مبدأ العدالة وبين حق الإنسان في المساواة، إذ يرى أن مفهوم العدالة يستلزم أن يكون هناك مساواة في المعاملة القانونية بين كافة الأفراد المتماثلين، وهو ما أكده بإشارته إلى أن **كافة القوانين التي لا تراع مبدأ المساواة بين الأفراد فيما تنظمه تعتبر مناقضة للعقل وتنطوي على سوء فهم للمعنى الحقيقي للعدالة**[٢٦٢].

---

[٢٥٩] ايف كاتان، علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ص٢٢٩.

[260] John M. Breen, Neutrality in Liberal Legal Theory and Catholic Social Thought, Harvard Journal of Law and Public Policy, Vol. 32, No. 2, Spring 2009, P. 591.

[261] Michael Shortall, Human Rights and Moral Reasoning "A comparative Investigation by way of three theorists and their respective traditions of enquiry; John Finnis, Ronald Dworkin and Jürgen Habermas, ©2009 Gregorian & Biblical Press, Roma, 2009, P. 163.

[262] Edward Damish, The Essence of Law According to Thomas Aquinas, American Journal of Jurisprudence, Vol.30, Iss. 1, Article 4, 1985, P. 92.

(ISSN: 2537- 0758)

ولم يقتصر القديس توما الأكويني على تجريد القوانين الظالمة من الصلاحية القانونية، ولكنه سلب تلك الصلاحية أيضاً عن كافة القوانين التي تجاهل واضعوها مبدأ الحرية الفردية، وذلك إيماناً منه بأن **حرية الإرادة الإنسانية تُعَد من المبادئ الجوهرية للقانون الطبيعي**، مما يجعلها حقاً من الحقوق الأساسية للإنسان التي لا يمكنه التنازل عنها أو الإنتقاص من الإنتفاع إلا في الحدود التي يترتب عليها الضرر للغير، **ولهذا فقد إعتبرها أساساً لكلٍ من المسئولية القانونية والأخلاقية**، حيث رأى أن الإنسان وحده هو السيد على أفعاله طالما كانت في النطاق المشروع الذي يصب في المصلحة العامة للمجتمع(٢٦٣).

وبناء على هذا يمكن القول بأن القديس توما الاكويني قد رأى أن كل البشر قد ولدوا أحراراً وأنه لا يمكن لشخص ما بحكم طبيعته أن يضع نفسه تحت سيطرة شخص آخر مثله، وهو ما عبر عنه بقوله "**أنه لا يمكن لأي إنسان يتمتع بالطبيعة العقلية أن يخضع نفسه لسيطرة شخص آخر، إذ لا خضوع عنده لأحد سوى لله وحده**"(٢٦٤).

وليس أدل على أن حق الإنسان في الحرية كان مُعتَبراً عند القديس توما الأكويني من إشارته صراحة إلى أحد تطبيقاته، وليس أدل على ذلك من تأكيده على أن **الحق فى الحرية الدينية مكفول للجميع**، وذلك اقتناعاً منه بأنه ليس من حق الكنيسة ولا الدولة إجبار أي شخص على إعتناق الدين المسيحي أو الدخول في عضوية الكنيسة، مُؤسساً ذلك ليس فقط على **أن الله ذاته قد أشار إلى ذلك في الكتاب المقدس**، ولكن أيضاً بالإستناد إلى أن **القانون الطبيعي يؤكده**، علاوة على أنه بإحترام حق الأفراد في الحرية بصفة عامة والحرية الفردية بصفة خاصة يصبحون أكثر إيماناً وإنجازاً لما يكلفون به من مهام(٢٦٥).

وبناء على هذا نجد أن **القديس توما الأكويني قد قرر أن للأفراد مجموعة من الحقوق يجب على أي مجتمع سياسي ضمانها لهم، وهو ما جعله حريصاً على أن**

(263) John Finnis, Aquinas' Moral, Political and Legal Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas-moral-political/>. 2011, P. 7.

(264) Sunny Mathew, Human Rights and the Principles of Subsidiarity, IURA Orientialla V, Rome, 2009, P. 250.

(265) A. S. McGrade, What Aquinas Should Have Said? Finnis's Reconstruction of Social and Political Thomism, American Journal of Jurisprudence, Vol. 44, Iss. 1, Article 8, 1999. P. 147.

يحدد واجبات الدولة تجاه مواطنيها، وذلك بإشارته إلى أن للدولة وظائف أساسية منها[٢٦٦]:

١. تحقيق المصلحة العامة للمواطنين كافة.
٢. تحقيق السلام والسعادة لجميع أفراد المجتمع.
٣. تحقيق أمن الأفراد وتأمينهم من الجوع والأخطار، وذلك بالمحافظة على وحدة البلاد.
٤. تحقيق النظام وضمان مراعاة التشريعات القانونية المختلفة للعدالة.
٥. أن تتعاون سلطات الدولة مع الكنيسة في المحافظة على الحياة الأخلاقية.
٦. أن تحرص مختلف سلطات الدولة على حماية الدين ومبادئه من أي إنتهاك.
٧. أن تعتن بالفقراء وتضمن للجميع حياة صحيحة وفاضلة.
٨. أن تقوم بحماية المواطنين والدفاع عنهم.

وقد وجد القديس توما الأكويني أنه من الصعب تحقيق تلك الوظائف ما لم يتم الالتزام **بمبدأ شرعية الحكم**، ولهذا فقد شدد عليه واعتبره من المبادئ الأساسية التي يجب أن تتضمنها القواعد القانونية المنظمة لأمور الحكم في المجتمع، **وقد رأى أن هذا المبدأ يدور وجوداً وعدماً مع رضاء الشعب**، فرضاء الشعب وحده هو الأساس الحقيقي لتلك الشرعية، وليس أدل على ذلك من مناداته بأن يكون **الانتخاب هو الوسيلة الأساسية ليس فقط لاختيار من يتولى حكم المجتمع، ولكن أيضاً لاختيار من يعاونونه في ادارة شئون المجتمع**، وقد أكد الأكويني أنه ليس مُبتَدِعاً لذلك النظام الانتخابي، لأن الله قد شرعه لموسى من قبل، والذي وفقاً له إستعان موسى وخلفاؤه في حكمهم بإثنتين وسبعين رجلاً منتخبون من قبل الشعب، على الرغم من أن موسى نفسه كان مختاراً من قبل الله[٢٦٧].

---

(266) Sri. John Mathai, Ancient & Medieval Political Thought, Op.cit, P. 48.
د. فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإنساني، المرجع السابق، ص٩٩.

[٢٦٧] د. علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص١٥٠.
يرى الأكويني ان موافقة الشعب على الحاكم تعتبر من الحقوق الأصيلة له، ولهذا فقد حذر في خلاصته اللاهوتية من محاولة بعض الحكام تجريدهم منها، وذلك بأن ينُصوا في قرار تنصيبهم على ما يتضمن تنازل المواطنين عن سلطلتهم السيادية الأصلية.

(ISSN: 2537- 0758)

ولكن كيف يمكن للأكويني أن يُنَادى بانتخاب الحاكم في الوقت الذي يسترشد فيه بالنظام الانتخابي الموسوي والذي تم فيه اختيار موسى من قبل رب الأرض والسماء؟

يجيب القديس توما الأكويني ذاته على هذا السؤال، بقوله أن الانتخاب يُعَد وسيلة لا غنى عنها لاختيار الحاكم، وأنه أساس حقيقي لإرساء شرعية الحكم شريطة أن يتجرد الناخبين من الأهواء والعاطفة الخاصة ويضعوا المصلحة العامة نصب أعينهم دائماً، أما فيما يتعلق بإختيار موسى عليه السلام من قِبَل الله، فإن الأكويني قد أكد على أن هذه حالة خاصة بنبي الله موسى وحده، حيث يرى أن شعب موسى كان موجهاً بعناية خاصة من الإله، ولهذا السبب فقد إحتفظ الإله لذاته بسلطة اختيار الحاكم الأعلى، ومن ثم فإنه لا يجوز تعميم هذه الحالة، ويعني هذا أنه بخلاف تلك الحالة، يستحيل الرجوع إلى اختيار غيبي– أو منسوب إلى الشريعة السماوية– لبشرٍ أو لجمعٍ من البشر(٢٦٨).

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن اعطاء القديس توما الاكويني الحق للشعب في اختيار الحاكم، يعتبر من القيود المهمة التي يمكن بواسطتها تقييد سلطة الحاكم والحيلولة بينه وبين الطغيان، حيث إنه بإشارته هذه قد لفت الإنتباه إلى **فكرة السلطة العامة التي يكون بموجبها للشعب الحق في الثورة ضد الحاكم الظالم**، كما أن هذه الفكرة تتضمن وجود ميثاق أو اتفاق بين الحاكم والشعب يتم بمقتضاه تأسيس سلطة الحكم والحكومة، ووفقاً لهذا الإتفاق فإن السلطة العامة لا تمتلك فقط حق تنصيب الملك، ولكنها تمتلك سلطة عزله إذا ما انتهك هذا الاتفاق، ويعني هذا أن الملك أو العاهل ليس مُنتَخباً فقط، ولكنه مُحَدد السلطات بموجب الإتفاق الذي تم بينه وبين رعاياه، **ومن ثم فإن العاهل ذاته لا يمتلك القول النهائي**(٢٦٩).

وايماناً منه بأن انتخاب الحاكم وحده ليس كافياً لمنع إستبداده، أشار القديس توما الاكويني إلى أنه يجب على الحكام أن يدركوا أن سلطتهم مؤقتة وليست مؤبدة، وذلك

David Ellerman, Inalienable Rights "A litmus Test for Liberal Theories of Justice", eScholarship, University of California, 2010, P. 580.

(268) R. W. Dyson, St. Thomas Political Writings, 2nd ed, in Cambridge Texts in The History of Political Thought, edited by; Raymond Geuss, and Quentin Skinner, Cambridge University Press, 2004, P54 .

؛ ايف كاتان، علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، المرجع السابق، ص ٣٢٨.

(269) Lui Wenting, The Christian Dimension of The Origin of Constitutionalism "St. Augustine, Thomas Aquinas, Richard Hooker and John Locke" Op. cit, P. 61.

إيماناً منه بأن **تقييد سلطة الحاكم يُعَد من أهم الضوابط التي تؤدي إلى كبح سلطة الحاكم ومنعه من الإنحدار في إتجاه الطغيان**[٢٧٠].

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن القديس توما الاكويني قد اعتبر مبدأ تأقيت السلطة من المبادئ المهمة التي يجب على المشرعين والحكام التقيد بها، غير أن إدراكه لهذا المبدأ لم يكن بنفس الكيفية المعروفة في الفكر الدستوري المعاصر، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه لم يُحَدد فترة الحكم بعدد من السنوات واقتصر على تأقيت الحكم بانحراف الحاكم، والذي بحدوثه يُصبِح للشعب الحق في تغييره.

كما أشار القديس توما الاكويني إلى أن مبدأ شرعية الحكم لابد وأن يُعَضِدَه مبدأً آخراً لا يقل عنه في الأهمية، ويتمثل هذا المبدأ في **سيادة حكم القانون**، حيث رأى أن سلطة الحكام ليست مطلقة ولكنها محددة ليس فقط بتحقيق المصلحة العامة ولكن أيضاً باحترام كل النصوص القانونية المنظمة لأمور الحكم في الدولة، مُبَرِراً ذلك بأن القانون كقاعدة عقلانية يجب أن يُطَبق على الجميع، **ومن ثم فإنه يستحيل على أي إنسان مهما كانت سلطته ومكانته أن يتحرر من حكم القواعد القانونية المختلفة**[٢٧١].

ويُستَنتج من ذلك أن القديس الأكويني يَمقُت الحكم الإستبدادي ويُعلي من شأن دولة القانون، وهو ما يتطلب من مشرعي القانون الوضعي الحرص على أن تتضمن التشريعات وخاصة المتعلق منها بقواعد الحكم، ما يكفل خضوع الحكام لحكم القانون ويمنعهم عن الاستبداد والانحراف عن تحقيق المصلحة العامة.

ولهذا فقد رأى أن الشكل المختلط لنظام الحكم يُعَد أفضل أشكال الحكم لتحقيق ذلك، حيث نجده يستحسن أن يكون نظام الحكم السائد في الدولة مزيجاً من ثلاثة أشكال للحكم دون أن يقتصر على شكلٍ واحد فقط، ويقوم هذا الشكل للحكم عنده على الجمع بين السمات الإيجابية لكلٍ من الملكية والأرستقراطية والديمقراطية أو العناصر الشعبية، **وذلك إيماناً منه بأن ذلك من شأنه المساهمة الفعالة في تحقيق الخير للمجموع بفضل الإستفادة من مميزات كل منهم وتجنب عيوبهم**[٢٧٢].

---

[270] James M. Blythe, The Mixed Constitution and the distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas, Journal of the History of Ideas, Vol. 47, No. 4, Oct.-Dec. 1986, P. 556.

[٢٧١] د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط "أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني"، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ص٢١٠-٢١١.

؛ د. فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٨، ص٢٨٧.

[272] Joseph Canning, A history of Medieval Political, Thought "300-1450", Op.cit, P. 131.

(ISSN: 2537- 0758)

وانطلاقاً من هذا يمكن القول بأن القديس توما الأكويني قد أدرك أن الشكل المختلط للحكم يضمن تحقيق ثلاثة مبادئ، وأن هذه المبادئ جوهرية ولا يمكن تجاهلها من قِبَل كل من المشرع والحاكم على حدٍ سواء. حيث أشار إلى أن هذا النظام بإشتماله على سمات الحكم الملكي **يكفل وحدة البلاد**، كما أنه **يكفل تَحَقُق الحكمة** في جانبه المتعلق بالأرستقراطية، علاوة على أنه **يضمن مراعاة وكفالة مبدأ الحرية** بفضل سماحه بتطبيق بعض الممارسات الخاصة بالنظام الديمقراطي(٢٧٣).

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعص من أن فكرة الحكم أو الدستور المختلط تحمل في طياتها ما يُعرَف **بمبدأ الفصل بين السلطات**، ويرجع ذلك إلى أن أحد أهدافه من وراء هذه الفكرة هو أن السلطة تحد السلطة، حيث رأى أن السلطة الملكية ليست فقط هى المُحدَدَة بسبب التأثير التقييدي للسلطات الأخرى، ولكن رأى أيضاً أن سُلطَتي الحكم الأرستقراطي والديمقراطي بالتبادل فيما بينهما مُقَيَدَة بالسلطات الأخرى(٢٧٤).

وتجب الإشارة في هذا السياق إلى أن القديس توما الأكويني قد ربط بين هذا الشكل للحكم وبين **مبدأي العدالة والاستقرار**، ورأى أنه الشكل الوحيد من الدساتير الذي يمكنه تحقيقهما على الوجه الأمثل، إذ **يمكن من خلاله الامتثال التام لكل من قواعد القانون الإلهي وقواعد القانون الطبيعي**، وقد اتخذ من النظام الموسوي الإلهي المصدر ومن النظام المختلط للجمهورية الرومانية في عصرها الذهبي والذي تم فيه الجمع بين الجمعية ومجلس الشيوخ والقناصل نماذجاً أساسية لتأكيد نظريته عن الحكم المختلط، والتي لم يكن يبغ من ورائها سوى تحقيق المصلحة العامة ومواجهة كل صور الطغيان(٢٧٥).

كما ذهب من ناحية أخرى إلى أن هذا الشكل للحكم يكفل تحقيق **مبدأ المشاركة الشعبية** في أمور الحكم، وذلك ايماناً منه بأن هذا المبدأ يعتبر من الحقوق الأساسية

(273) Brain Tierney, Aristotle, Aquinas and the Ideal constitution,in Proceedings of the Fourth Mid-Atlantic States on Conference on Patristic, Mediaeval and Renaissance Studies at Villanova University, September 28,1979, P. 4.

(274) Lui Wenting, The Christian Dimension of The Origin of Constitutionalism "St. Augustine, Thomas Aquinas, Richard Hooker and John Locke" Op. cit, PP. 71-72.

(275) Gabriel A. Almond, The History of The Discipline, in A New Handbook of Political Science, edited by; Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann, Oxford University Press, Oxford, 1998, P. 57.

للمواطنين والذي بدونه يصعب تحقيق المصلحة العامة للمجتمع ككل، وهو ما يضع قيداً على كل من الحاكم والمشرع بضرورة كفالة هذا الحق[٢٧٦].

وبناء على هذا يمكن القول بأنه قد أدرك أهمية الدستور المختلط، ومن ثم فإنه وبمفهوم المخالفة يرى أن غيابه يعتبر من العوامل المؤدية إلى تغليب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، والتي قد يسعى الحكام في ظلها إلى الفساد والاستبداد غير مُبَالين بحقوق شعوبهم ومتطلباتهم، لاسيما أنهم لن تردعهم والحال كذلك أية ضوابط قانونية أخرى، ولو كانت تلك المنتمية إلى القانون الإلهي أو القانون الطبيعي.

ولكن ماذا لو تم الامتثال للشكل المختلط للحكم ولكن دون أن يتم الالتزام من قِبَل الحاكم أو المشرع الوضعي بقواعد كلٍ من القانون الإلهي والقانون الطبيعي، فهل يكون لتلك القوانين في هذه الحالة قوة ملزمة أم أنها تصبح غير جديرة بالإنصياع لها؟

تجب الإشارة في هذا المقام إلى أن القديس توما الأكويني قد فَرَقَ في هذه الحالة بين مخالفة القانون الوضعي للقانون الطبيعي، وبين مخالفة القانون الوضعي للقانون الإلهي، وذلك على الوجه التالي:

١- مخالفة القانون الوضعي للقانون الإلهي:

رأى القديس توما الأكويني أنه في حالة مُخَالفة القواعد القانونية الوضعية للمبادئ والقواعد المنصوص عليها في القانون الإلهي، فإنها تُصبح والحال كذلك غير جديرة بالاحترام، وتفقد صلاحيتها القانونية، كما أنها تتجرد في الوقت ذاته من أية قوة ملزمة، **ومن ثم فيجب على الأفراد عدم الامتثال لها**، مُبَرِراً ذلك بأن الطاعة الأساسية تكون لله وليست للبشر[٢٧٧].

٢- مخالفة القانون الوضعي للقانون الطبيعي[٢٧٨]:

قرر القديس توما الأكويني أنه إذا حدث تعارض بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي فإن القانون الوضعي لا يستحق الاحترام، غير أنه قد فَرَقَ في هذا المضمار بين حالتين هما:

---

(276) J. M. Blythe, Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages, Princeton University Press, Princeton,1992, P. 49.

(٢٧٧) د. منذر الشاوي، فلسفة القانون، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١، ص٨٦.

(278) L. Lachance, Le Concept du Droit selon Aristote et Saint Thomas, 2e éd, les edition du lévrier, Montréal, 1948, P. 365.

؛ د. محمد جمال عيسى، مجال علم القانون في الفكر القانوني الغربي والفكر الإسلامي، المجلة القانونية الإقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الزقازيق، ع٨، ١٩٩٦، ص٨٤.

(ISSN: 2537- 0758)

- إذا كان عدم الاحترام للقانون المُخَالف للقانون الطبيعي **سيؤدي إلى الاخلال بالنظام وانتشار الفوضى، فإنه يجب الإنصياع للقانون واحترامه،** مؤسِساً ذلك على الرجوع إلى قواعد القانون الطبيعي ذاتها التي تُعلي من شأن المصلحة العامة وما تستلزمه من الحفاظ على كلٍ من النظام العام والسلم العام، **الأمر الذي يجعل الإنسان يتنازل في بعض الأوقات عن بعض حقوقه على أمل تحقيق تلك الغاية السامية.**
- إذا كان عدم الاحترام للقانون المخالف للقانون الطبيعي لن يترتب عليه ثمة اضطراب أو فوضى، **فإن مثل هذا القانون يتجرد من الإحترام من حيث الذمة والضمير،** إذ لا يُعَد والحال كذلك قانوناً على الاطلاق، وإنما مجرد إفساد للقانون.

وبناء على هذا يمكن القول بأن القديس توما الاكويني **قد أقر للشعب بالحق في مقاومة السلطات الجائرة،** إذ يعتبره من الحقوق المشروعة التي لا يمكن إغفالها من جانب الحكام والمشرعين، **إلا أنه لا يجعل حق الشعب في ذلك مطلقاً،** حيث يقيده بزوال أو بقاء السبب الذي من أجله يستخدم الشعب حقه في المقاومة، كما نجده يقيده بإذا ما كان تعسف سلطة الحكم سببه تجاوزها لحدود سلطتها أم مخالفتها للقوانين الإلهية؛ ولهذا نجده قد ذهب إلى أنه لا ضرورة للمقاومة في حالة ما إذا حصل الحاكم المغتصب لسلطة الحكم على رضاء الشعب، كما ذهب كذلك إلى أن المقاومة السلبية تكفي في حالة تجاوز الحاكم لحدود سلطته، **ولكن في حالة مخالفته للقوانين الإلهية فلابد "من الإلتجاء إلى المقاومة الهجومية، أي إلى الثورة التي تهدف إلى اكراه الحكومة على العدول عن سلوكها أو اسقاطها إن هى أصرت على التمسك بخطتها، والشعب إذ يفعل ذلك يقوم بعمل عادل مشروع؛ لأن الحكومة المستبدة الطاغية- كما يقول الفقيه- جائرة؛ لأنها لا تعمل للصالح العام وإنما لصالح الحاكم"**[٢٧٩].

وتأكيداً لهذا نجد أن القديس توما الاكويني قد أشار في كتابه المعنون ب "في الحُكم" إلى أنه إذا كان القائمون على سلطة الحكم في المجتمع يسعون إلى تحقيق المصلحة المشتركة، فإن الحكم سيكون مستقيماً وعادلاً وبما يلائم الأحرار من الناس، أما إذا كان الحكم لا يتجه نحو تحقيق مصلحة المجموع، ولكنه يتجه لتحقيق المصلحة الخاصة بمن يُمَارسه، فإنه يكون حكماً ظالماً وفاسداً ويُنطَبق عليه إنذار الرب الوارد في سفر حزقيال "ويل لرعاة اسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم"، **أي أولئك الذين يسعون**

---

(279) Romuald R. Haule, Some Reflections on the of Human Rights-Are Human Rights are Alternative to Moral Values?, Op.cit, P. 372.

؛ د. محمد طه بدوي، مشروعية الثورة في الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص ١٥٢.

إلى مصلحتهم الخاصة، أليس القطيع ما ينبغي أن يرعاه الرعاة؟ ومن ثم فإنه إذا كان من الواجب أن ينشد الرعاة مصلحة القطيع، فمن الواجب أيضاً أن ينشد الحكام مصلحة الجمع الخاضع لهم، ويعني هذا أنه يؤمن بأن المملكة لم تُجعَل للملك، بل جُعِلَ الملك للمملكة، ومن ثم فليس لسلطان الملك من مبرر إلا السعى الدءوب نحو تحقيق الخير والمصلحة للمجموع(٢٨٠).

ويُستَنبط مما سبق أن **مبدأ تداول سلطة الحكم** الشائع في الفكر الدستوري المعاصر لم يغب عن فكر القديس الأكويني، **حيث نجده يؤمن به وإن كان بطريقة منقوصة،** ويرجع ذلك إلى أن التطبيق الفعلي لهذا المبدأ لا يظهر إلا في الحالات التي ينحرف فيها الحاكم ويقدم مصلحته الخاصة على المصلحة العامة للمجتمع ويرى أنه في حلٍ من القواعد القانونية، الأمر الذي يجعله من الطغاة المستبدين الذين لن تُجدي معهم إلا الثورة ضدهم واستبدالهم بغيرهم ممن يؤمنون بسيادة القانون فكراً وعملاً.

وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أن القديس توما الأكويني قد لفت الانتباه في أكثر من موضع إلى أن سلطة الحكم ليست حكراً على أحد، حيث نجده سيراً على نهج أرسطو قد ذهب إلى **أن تناوب السلطات وخاصة فيما يتعلق بالسلطة الزمنية يُعتبر جزءاً أصيلاً من القاعدة السياسية،** ولكنه ربط ذلك بضرورة أن يتمتع المواطنون **بالمساواة** وخاصة فيما يتعلق بفضائلهم، مؤكداً أنه في هذه الحالة يصبح المواطنون متعادلون فيما يتعلق بقدرتهم على الحكم، مُشيراً في الوقت ذاته إلى أنه يجب اسناد سلطة الحكم إلى أكثرهم كفاءة، وذلك إيماناً منه بأنه إذا كان بعض المواطنون يتمتعون بالكفاءة والطلاقة في الحديث ومُتصفين بطبيعتهم بالفضائل العليا، فإنه يجب أن يَحكُموا بلا إنقطاع أو تردد(٢٨١).

ومن جماع ما سبق يمكن القول بأن فلسفة حقوق الإنسان فى الدين المسيحي ترتكز وفقاً لرؤية القديس توما الأكويني على الارتقاء بالفرد إلى درجة الإنسانية

---

(٢٨٠) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث " العصر الوسيط والنهضة، ط٢، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨.، ص١٩٥.؛ ايف كاتان، علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، المرجع السابق، ص٣٠٠.

(281) Dora Kis-Jakab, Thomas on Mixed Government and the Government of the Dominican Order, Op.cit, P. 67.

Patrick Cain, Thomas Aquinas' De Regno "Political Philosophy, Theocracy and Estoric Writing, Baylor University, 2007 Candian Political Science Association Annual Conference, P. 3.

(ISSN: 2537- 0758)

والحفاظ على الكرامة التأصلة فيه، كما يمكن القول أيضاً بأنه يرى أن الأساس الديني مُمَثلاً فى الإرادة الإلهية وفى القانون الطبيعى يعتبر الأساس الحقيقي للالتزام بضرورة كفالة حقوق الإنسان وحمايتها من الانتهاك، وهو ما تجلى في محاولته الدؤوبة لوضع معايير للحاكم العادل وحدود سلطته هو والكنيسة، بالإضافة إلى تناوله للعلاقة بين القانون الإلهي والقانون الطبيعي والقانون الوضعي، والتي انتهى فيها إلى ضرورة مراعاة القواعد القانونية الوضعية للمبادئ العليا لكلٍ من القانون الإلهي والقانون الطبيعي، مُقَرِراً أن العلوية والقدسية تكون للقانون الإلهي، ومن ثم فإن هذا القانون يُعَد بمثابة دستور إلهي ضابط لجميع القواعد القانونية وخاصة تلك التي يضعها البشر، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأنه قد رأى أن المواطن الحر يجب عليه ألا يطيع إلا من التزم بمعايير العدالة السماوية.

وعلى الرغم من أن القديس توما الأكويني قد أشار إلى ضرورة تقييد سلطة المشرع الوضعي عند سنه للتشريعات المختلفة، إلا أن فكره كان مُتَناقِضا. حيث نجده رغم مناداته بالحرية لم يقل بالغاء الرق باعتباره أحد صور تقييد الحرية الفردية، بل ونجده سيراً على درب القديس أوغسطين حاول التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية فيما يتعلق بهذا الموضوع، وانتهى من ذلك إلى إقراره بأن الله قد خص بعض الأفراد بالرق ليكونوا محكومين وخص آخرين بالحرية ليكونوا حاكمين، وقد أسند الله للأرقاء مهمة القيام بالوظائف الوضيعة، غير أنه قد عوضهم عن ذلك بالثواب في الآخرة، ويعني هذا أن القديس توما الأكويني اعتبر الرق نظاماً إلهياً، وهو ما يجعل فكرته عن الحرية منقوصة[٢٨٢].

وقد ترتب على اقرار الأكويني لنظام الرق، أن انتُهِكَت حقوق الأرقاء وذاقوا الويلات وعانوا أشد ألوان العذاب؛ فعلى الرغم من مناداته للسادة بضرورة أن يعاملوا أرقائهم معاملة حسنة يسودها العطف والرفق، إلا أن هؤلاء السادة لم يُبالوا بذلك، فعاملوا العبيد معاملة البهائم وساقوهم كما تُساق البهائم، ولم يكتفو بذلك، ولكنهم تمادوا في الأمر حتى أعطوا لانفسهم السلطة في أن يُمَارسوا عليهم الحق في الحياة والموت[٢٨٣].

---

[٢٨٢] د. عبد السلام الترمانيني، الرق "ماضيه وحاضره"، عالم المعرفة "٢٣"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ١٩٧٩، ص٣١.

[283] E. Westermarck, L'origine et le Developpment des Idées Morales, Traduction Par; Robert Godet, Vol. 2, Payot, Paris, 1982, P. 689.

كما أن فكرته عن المساواة منقوصة، حيث نجده في الوقت الذي يُشَدِد فيه على ضرورة المساواة وأهميتها لم يساو بين الأحرار والعبيد، كما لم يساو بين الرجل والمرأة؛ إذ يعتبرها أقل قدرة من الرجل، فهى صورة منه، كما يعتبرها مخلوقة لخدمة الرجل والحفاظ على الجنس البشري بالتناسل وتربية الأبناء ليس إلا، ما دامت الأهداف البشرية الأخرى يستطيع الرجل أن يقوم بها على نحوٍ أفضل بمساعدة غيره من الرجال[٢٨٤].

هذا ونجد أنه على الرغم من مناداة القديس توما الأكويني بالحد من السلطة المطلقة للحكام وتقييدها بشتى الطرق، إلا أنه في المقابل قد أطلق عنان السلطة للكنيسة، وذلك بحرصه في مختلف مؤلفاته على الإشارة إلى أن هناك سمواً حقيقياً للسلطة الكنسية التي يترأسها البابا على كل السلطات الأخرى سياسية كانت أم اجتماعية، ولم يكن ذلك سوى رغبة منه في تبرير محاولة البابا لإقامة مدينة الله في حدود هذا العالم الأرضي والبرهنة على هيمنته وسيطرته على المجتمع الغربي بأكمله[٢٨٥].

غير أنه يمكن تبرير هذه المثالب بالرجوع إلى ما كان راسخاً من تقاليد بالية في الفترة الزمنية التي عاش فيها، الأمر الذي حتم عليه عدم المناداة بإلغائها كليةً، والاكتفاء بمناشدة الجميع بالرفق في التعامل مع الأرقاء، وبحسن معاملة الزوجات، وبضرورة أن يسود التوازن في العلاقة القائمة بين الكنيسة والدولة.

كما أن هذه العيوب لا تقدحه حقه فيما لفت إليه الانتباه وخاصة فيما يتعلق بفكرته عن الديمقراطية والحكومة الدستورية وما يجب أن تحققه لأفراد المجتمع وتقسيمه للقوانين وما يترتب عليها من حقوق للأفراد، وهو ما ترك أثره على مفكري العصرين الحديث والمعاصر، ولا سيما في ضرورة مراعاة المشرعين الوضعيين لعددٍ من المبادئ العليا التي تكفل توافقها مع ما يكفل للأفراد احتفاظهم بإنسانيتهم التي كرمهم الخالق بها.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول من ناحية بأن مفكري وفلاسفة الدين المسيحي قد عكسوا في مؤلفاتهم العديد من المبادئ التي يجب على مشرعي القانون الوضعي مراعاتها والالتزام بها عند سنهم للتشريعات لا سيما المتعلق منها بأمور الحكم وبحقوق الأفراد وحرياتهم، وإلا كانت تشريعاتهم غير شرعية.

---

[٢٨٤] د. إمام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٤٦.

[285] E. L. Hebden Taylor, M.A. (Cantab), L. Th. (A.T.C), The Christian Philosophy of Law, Politics and the State, Op. cit, 1969, P. 157.

(ISSN: 2537- 0758)

كما يمكن القول من ناحية أخرى بأن الفلسفة الإنسانية التى دارت فى فلكها مسألة حقوق الإنسان فى الديانة المسيحية– لا سيما فيما يتعلق بدعوتها إلى الارتقاء بالأفراد وعدم التفرقة بينهم وتحريرهم والاعتراف بحقهم فى حرية العقيدة وتحرى العدل– فضلاً عن الأساس الديني لها قد اسهما فى تهيئة المناخ الروحى فيما بعد لبزوغ نظرية الحقوق الطبيعية وانتشارها واعتبارها أساساً لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

وإذا كان ذلك هو وضع مسألة فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الدين المسيحي، فإن التساؤل يثور عن وضع **فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الشريعة الإسلامية؟ وهو ما سيتم تناوله في الفصل التالي:**

الفصل الثاني
فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة الإسلامية

تميزت فترة العصور الوسطى بنزول ثالث الأديان السماوية، حيث خص الله سبحانه وتعالى فيها خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا **محمد بن عبد الله** برسالة الإسلام ليُبَلغها للناس كافة، وقد اقتضت إرادة الله أن تكون منطقة شبه الجزيرة العربية مركزاً لانطلاق الدعوة إلى الدين الجديد، فعلى أرضها أوحى الله عز وجل **القرآن الكريم** على رسوله وجعله كتاباً مقدساً للدين الإسلامي.

ونظراً لما كان يسود هذه المنطقة من عادات بالية وأعرافٍ جائرة لدرجة دفعت البعض إلى التأكيد على أنه لم يكن للجزيرة العربية وخاصة منطقة الحجاز يومذاك ماضٍ ثقافي[٢٨٦]. فإنه يمكن القول بأن ظهور الإسلام يُعتبر **حداً فاصلاً بين عهدين**

---

[٢٨٦] لويس غردية، ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: د. فكري الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت، ص ٢٨.

من الجدير بالذكر هنا هو أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم أخذ على عاتقه تلبيةً لنداء السماء مهمة رفع المستوى الروحي والاخلاقي لشعبٍ ألقت به في دياجير الهمجية حرارة الجو وجدب الصحراء، وهو ما أكده ول ديورانت بقوله "كانت بلاد العرب لما بدأ الدعوى، صحراء جدباء، تسكنها قبائل من عبدة الأوثان، قليل عددها متفرق كلمتها، وكانت عند وفاته أمة موحدة متماسكة وقد كبح جماح التعصب والخرافات واقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم، ديناً سهلاً واضحاً قوياً وصرحاً خلقياً قوامه البسالة والعزة القومية واستطاع في جيل واحد أن ينتصر في مائة معركة وفي قرن واحد أن ينشئ دولة عظيمة".؛ ول ديورانت، المجلد الرابع، الجزء الثاني، ط٣، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص ٤٧.

مختلفين للتاريخ القانوني؛ فالدين الجديد قد فصل بين عهد الفطرة الذي سادته القوة الفردية وخلا تماماً من وجود قانون شامل ينظم لعلاقات أفراده المختلفة، **وبين العهد الذي ساده النظام وخضع فيه الكافة لشريعة عامة واحدة تتخذ من مبادئ الدين الإسلامي مصدراً غزيراً لها وتأمر السلطة الحاكمة بالتنفيذ الدقيق لها وعدم الانحراف عنها**[٢٨٧].

ولم يكن ذلك سوى نتيجة لكون الدين الإسلامي آخر الاديان السماوية التي انقطع بعدها الإتصال بين السماء والأرض عن طريق الوحي، ولهذا فقد قضى الله عز وجل أن يكون كتابه المقدس تبياناً لكل شئ، فكان دعوة إلهية لجميع الناس؛ فلم يُخاطب العرب القاطنين في منطقة الجزيرة العربية وحدهم، ولكنه خاطب الناس جميعاً ورسم لهم قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية المتمثلة في الشريعة أو الفقه، كما صور لهم الألوهية في صورتها النهائية، بالإضافة إلى أنه قد تناول حقيقة الطبيعة وقوانينها، ووضع في الوقت ذاته مبادئاً وقواعداً راسخةً للسلوك الإنساني، **وهو ما يمكن القول معه بأنه لم يترك جانباً من جوانب الدين والعمل أو الفكر والشريعة إلا ووضع له تصوراً كلياً له**[٢٨٨].

وقد ترتب على ذلك أن أصبحت الشريعة الإسلامية **ذات صبغة عالمية،** حيث إن أحكامها في الأصل قد وضِعَت لمخاطبة الناس في كل مكان وفي كل زمان، ولم تقتصر كغيرها من التشريعات الوضعية على مخاطبة هؤلاء الذين يوجدون في مكان وزمان معينين، **وهو ما أدى إلى أن تكون أحكامها وخاصة في المجال القانوني ذات صبغة كلية، إذ ليس "من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها"**[٢٨٩].

وتجب الإشارة في هذا السياق إلى **أن الإسلام قد وضع بناءاً اجتماعياً متكاملاً، كما تناول نظام الدولة ووضع مبادئ عامة للحكم، مُحدداً العلاقة بين الحاكم والشعب وحقوق المواطن وواجباته** والعلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول الأخرى، وهو

---

[٢٨٧] د. علي بدوي، أبحاث في تاريخ الشرائع "الشريعة الإسلامية"، مجلة القانون والإقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ١٩٣١، ص ٣٤١.

[٢٨٨] د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام "الجزء الأول"، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨، ص ص٣١-٣٢.

[٢٨٩] الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط١٨، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٤١٧.

(ISSN: 2537- 0758)

ما يمكن القول معه بأن التشريع الإسلامي يضمن نظاماً متكاملاً يتميز به عن غيره من الأنظمة القانونية قديمها وحديثها.

ومن هنا فقد أصبحت فكرة القانون فكرة دينية خالصة، **مصدرها الأساسي ما جاء في كتاب الله عز وجل وما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم** من قول أو فعل أو تقرير ويقع على كل من الدولة والفرد الالتزام بتطبيقه، وهو ما ألقى بآثاره على فكرة **العدالة**، حيث "**ارتفعت من مصاف العدالة الإنسانية إلى دائرة العدالة الإلهية التي تتجسد في النص الإلهي الذي يُجسد فكرة القانون**"(٢٩٠).

ولم يقتصر الأمر على ارتباط القانون بالدين في الشريعة الإسلامية، ولكنه امتد أيضاً إلى الارتباط بين القانون والأخلاق، وليس أدل على ذلك من أن المفهوم الديني الذي حدده فقهاء الدين الإسلامي للقانون قد أدى إلى حدوث إمتزاج واقتران بين مفهوم القانون ومفهوم الأخلاق، وهو ما دفع جانباً من الفقه إلى التأكيد على أنه لا مجال في نطاق الشريعة الإسلامية للفصل بين القانون والأخلاق وأن الخصام بينهما مستحيل(٢٩١).

وقد أكد ابن القيم الجوزيه جمع الشريعة الإسلامية بين الضوابط الدينية والقانونية والأخلاقية بقوله أن الشريعة "مبناها وأساسها على الحكم الصالح ومصالح العباد في المعاش والميعاد وهى عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصلحة كلها، **فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلَت فيها بالتأويل**، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله"(٢٩٢).

ومما لا شك فيه أن الإرتباط الوثيق بين الدين والقانون والأخلاق في نطاق الشريعة الإسلامية يعتبر أحد جوانب الامتياز والسمو لها، ويرجع ذلك إلى أن مثل هذا الارتباط من شأنه تحقيق السلام والاستقرار داخل المجتمع الإسلامي، ولكن بشرط أن يتم تنشئة

---

(٢٩٠) د. فايز محمد حسين، نشأة القانون "مدخل فلسفي وتاريخي لدراسة فكرة القانون"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٥٧.

(٢٩١) د. صوفي ابوطالب، مبادئ تاريخ القانون، المرجع السابق، ص ص٦١٠-٦١١.

(٢٩٢) ابن القيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٣، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣.

أعضائه وتربيتهم في ضوء هذا المنهج القويم الذي يربط بينهم وبعضهم البعض بنسيج أخلاقي متين، كما يربطهم بالله عز وجل بتنفيذ تكليفاته في العبادات والمعاملات، الأمر الذي سيؤدي إلى أن يصبح الأفراد حكاماً كانوا أم محكومين أكثر التزاماً، وذلك بفضل التزامهم بمراعاة حقوق الله عليهم ومراعاة حقوقهم على بعضهم البعض سواء المقررة بموجب الوحي الإلهي أو تلك المقررة بموجب الأخلاق السائدة في مجتمعاتهم، وكذلك بفضل مراعاتهم للتشريعات الإلهية الضابطة لسلوكياتهم وتصرفاتهم ومختلف أوجه أنشطتهم الرسمية وغير الرسمية.

وفي ضوء هذا يمكن القول بأن القواعد القانونية المختلفة في اطار الشريعة الإسلامية تدور وجوداً وعدماً مع ما أوحى به الله في كتابه الكريم من قواعد منظمة لِمُختَلف أوجه السلوك الإنساني، كما أنها تدور كذلك مع القواعد التشريعية التي وردت في سنة رسوله الكريم، ويعني هذا أن للتشريع الإسلامي مصدرين رئيسيين هما القرآن والسنة، وأما بقية المصادر الأخرى كالإجماع والقياس والمصلحة المرسلة فإنهم يتفرعون عنهما ويتخذونهما أساساً ومرجعية لا يجوز لهم الانحراف عنهما.

ولهذا يتفق الباحث مع ما ذهب إليه جانب من الفقه من أن الشريعة الإسلامية تعتبر إحدى الاتجاهات المثالية **التي ترى أن هناك ضوابطاً محددةً وأصولاً معينة يجب على مشرعي القوانين الوضعية مراعاتها والالتزام بها**، وأن هذه المبادئ وتلك الأصول صالحة للتطبيق في كل مكان وفي كل زمان، وأنها قواعد أبدية لها ذات خصائص القانون الطبيعي الذي نادى به فلاسفة اليونان ورجال الدين المسيحي، وأن هذه القواعد يستخلصها الفقه الإسلامي مما أوحى به الله على رسوله الكريم[٢٩٣].

غير أنه لا يُفهَم من القول بأن الشريعة الإسلامية قد جاءت بقواعد صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، أنها قد جاءت بأحكام تفصيلية لكل الأحداث الجزئية التي وقعت في عهدها أو التي ستقع في العصور اللاحقة عليها، ويرجع ذلك إلى أن **أحكام التشريع الإسلامي قد أتت كلية لا جزئية ومجملة لا تفصيلية**، ويستطيع المجتهدون فى ضوء

[٢٩٣] د. شمس الين الوكيل، نظرات في فلسفة القانون، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، ك. الحقوق، ج. الإسكندرية، س١٢، ع٣،ع٤، ١٩٦٢-١٩٦٣، ص ص٤٤-٤٥.

(ISSN: 2537- 0758)

هذه القواعد التوصل إلى أحكام فيما لم يرد فيه نص، **شريطة أن يتفق ذلك مع الأصول العامة للشريعة وأن يراعوا روحها ومبادئها وأهدافها**[٢٩٤].

ولما كانت الأحكام الدستورية من أهم القضايا المتعلقة بالإسلام، فإنها تُعَد من صميم التشريع الإسلامي وينطبق عليها ما ينطبق على غيرها من القواعد القانونية، من حيث ضرورة مراعاتها ليس فقط للأصول الكلية والقواعد الأساسية للشريعة الإسلامية باعتبارها مرجعية أساسيه لها، ولكن أيضاً للمقاصد المتعددة التي دعت الشريعة الإسلامية إلى ترسيخها وعدم الحياد عنها.

وانطلاقاً من هذا فان دراسة فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة الإسلامية تستلزم اتباع التقسيم التالي:

المبحث الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: الأصول الدينية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

المبحث الثالث: التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول
مقاصد الشريعة الإسلامية

مما لا شك فيه أن لكافة القوانين المتعلقة بتنظيم الحياة داخل المجتمع غاية محددة يسعى واضعو هذه القواعد إلى تحقيقها بتطبيقها على من هم مقصُودِين بخطابها، وينطبق هذا على جميع القواعد القانونية سواء كانت ذات طبيعة دينية إلهية أم ذات طبيعة بشرية وضعية. ويُعَد الدين الإسلامي خير مثال على ذلك، نظراً لكونه قد تناول بالتنظيم كل مجالات الحياة السياسية والإقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ فالشريعة الإسلامية قد جاءت بمبادئ وقواعد مُحَدَدة يمكن عن طريقها تنظيم الحياة داخل المجتمع على الوجه الأكمل، وحرصت على أن تكون لهذه القواعد مقاصداً كلية لا تحيد عنها، سواء تعلقت هذه المقاصد بالأحكام العملية وهو الأصل لقابلية موضوعاتها للإجتهاد، أم

---

[٢٩٤] الشيخ إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة (٦١)، العراق، ١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م، ص٤٧.

تعلقت بمسائل العقيدة التي يضيق فيها مجال الإجتهاد، **ويعني هذا أن العبرة في هذه الشريعة بمراعاة مقاصد الله في جميع ما يتم التوصل إليه عن طريق الاجتهاد**[٢٩٥].

ومن ثم فإن فلسفة التشريع الإسلامي قد حَدَدَت الأساس الذي يجب أن تُنسَج على منواله شتى الاجتهادات التي يجب على جميع المشرعين الوضعين مراعاتها. نظراً لأنه قد وضع الخطوط العريضة للقضايا التي تضمن للبشر حياة سعيدة ومستقرة وسمح لهم بالإجتهاد في وضع ما يُصلح شئون دينهم ودنياهم، شريطة **ألا يتجاوزوا المقاصد العامة للتشريعات الدينية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية**[٢٩٦].

وإيماناً منهم بأهمية فكرة المقاصد ودورها الكبير في التغلب على مشكلة الثغرات في القانون الناتجة عن التناهي في النصوص واللاتناهي في الوقائع والأحداث، ذهب جانب من الفقه إلى التأكيد على أن هذه **الفكرة التي تقوم على أن مرجعية المبادئ أولى من مرجعية النصوص تؤدي إلى تغليب كليات المقاصد على جزئيات الأحكام وذلك في الحالات التي يحدث فيها تعارض بين القواعد الكلية للشريعة الإسلامية وبين الأحكام الجزئية التفصيلية التي توصل إليها الفقهاء من النصوص النقلية**، وهو ما يؤدي إلى توسيع مجال المرجعية الحاكمة للأحكام الشرعية، وذلك لعدم وقوفها عند حد النقل وارتكازها على المبادئ والمقاصد الكامنة وراء النصوص الشرعية، وهو ما يجعل نظرية المقاصد الإسلامية أكثر أصالة من نظرية القانون الطبيعي التي انطلق منها فلاسفة أوروبا في مطلع القرن الحديث[٢٩٧].

وبناء على هذا فإن دراسة مقاصد الشريعة الإسلامية تقتضى اتباع التقسيم التالي:

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة.

المطلب الثاني: أقسام مقاصد الشريعة.

---

[٢٩٥] د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٥.

[٢٩٦] د. عبد الحميد جودة السحار، الدستور من القرءان العظيم والأحاديث الشريفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧١، ص٩.

[٢٩٧] د. محمد نور فرحات، البحث عن العقل "حوار مع فكر الحاكمية والنقل"، دار الهلال، القاهرة، ع ٥٦٠، أغسطس ١٩٩٧، ص١١٤.

(ISSN: 2537- 0758)

المطلب الثالث: أثر مقاصد الشريعة فى مجال التشريع والفقه الإسلامي.

المطلب الأول

التعريف بمقاصد الشريعة

(أولاً) المعنى اللغوي للمقاصد:

تشير المعاجم اللغوية[٢٩٨] إلى أن "المقاصد" جمع مقصد وأن دلالتها اللغوية تتسع لتشمل:

- **استقامة الطريق:** وذلك كما في قول الله تعالى "وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ..."[٢٩٩]، أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.
  ويُقال طريق قاصد: أي سهل مستقيم.
  وسفر قاصد: أي سهل قريب.
  ومثال ذلك قوله تعالى "لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ..."[٣٠٠].
- **العدل:** وذلك كقوله تعالى "وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ"[٣٠١]، كما في الحديث الشريف "القصد القصد تبلغوا"[٣٠٢]، أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل وهو الوسط بين الطرفين.
- **الوجهة:** قصده يقصده قصداً وقصد له واقصدني إليه الأمر، وهو قصدك أي تجاه.

ويُعَد المعنى اللغوي بمثابة الأساس الذي يقوم عليه مفهوم المقاصد، حيث نجده يتسع ليشمل معناها العام. فالمقاصد وفقاً لهذا المعنى الأخير، **عبارة عن الغايات أو الأهداف من عموم الأفعال أو الأقوال**، ومن ثم فإنها شاملة لكل مقصد أو غاية من أي فعل أو قول، كما أنها تمتد لتشمل المصالح والمفاسد على حدٍ سواء، وذلك لكون اللفظ يشملها بعمومه، غير أنه لما كان المراد هو مقاصد الشريعة الإسلامية من أحكامها، فإن هذا المعنى العام الذي يجمع بين المصالح والمفاسد ليس هو المقصود، إذ لابد أن تخرج

---

[٢٩٨] الفيروز آبادي، الشيرازي، القاموس المحيط، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص١٤١١.؛ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص٥٣٦.

[٢٩٩] سورة النحل، الآية ٩.

[٣٠٠] سورة التوبة، الآية ٤٢.

[٣٠١] سورة لقمان، الآية ١٩.

[٣٠٢] صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل.

المفاسد منها، وذلك لأن الشريعة تتخذ من دفع المفاسد أو تقليلها هدفاً أساسياً لها، وعلى هذا فإن معنى المقاصد يتحدد بالأهداف والغايات المقصودة للشارع من الأحكام **والتي تسعى جميعها إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة**(٣٠٣).

(**ثانياً**) **الدلالة الاصطلاحية للمقاصد**:

لا سبيل للوصول إلى الدلالة الإصطلاحية لمقاصد الشريعة إلا بالرجوع إلى كتابات الأصوليين القديم منها والحديث، وذلك على النحو التالي:

١- الدلالة الاصطلاحية لمقاصد الشرعية لدى قدامى العلماء والأصوليين:

بداية تجب الإشارة إلى أن المفهوم الاصطلاحي للمقاصد الشرعية لا يكاد يوجد له أثر في كُتب التراث القديم، غير أن ذلك لا يعنى أنها من ناحية كونها تُعبِر عن الحكمة التشريعية للمشرع لم تكن معروفة في العصور الأولى للتشريع، ويرجع السبب في ذلك إلى **أنها وإن لم يَرِد ذكرها تحت هذا المسمى الذي نعرفه اليوم، إلا أنها كانت معلومة في ذلك العصر ولكن بمسمياتٍ أخرى**؛ إذ نجد أن منهم من أطلق عليها العلل، ومنهم من أطلق عليها لفظ الحِكم، بينما عبر آخرون عنها بقولهم أسرار التشريع، إلى غير ذلك من المُسميات **المُتباينة في اللفظ المُتقاربة في المعنى**(٣٠٤).

فمضمون فكرة المقاصد قد نشأ مع نشأة الأحكام الشرعية ذاتها، ويعني هذا أنها **ظهرت منذ البدايات الأولى لنزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم**، ومنذ ذلك الحين استحضرها السلف في اجتهاداتهم وأقضيتهم، والتي بدراستها يتضح أنهم أخذوا في اعتبارهم علل الأحكام والأعراف والمصالح ودرء المفاسد، ولم يترددوا في اعمال القياس والرأي وهما من باب فهم مراد الشارع، وهو ذاته لب العمل بالمقاصد(٣٠٥).

وتأكيداً لهذا نجد أن الصحابة رضى الله عنهم، قد انتبهوا إلى الدور المهم لِعلل الأحكام وغاياتها من حيث جلب المصلحة ودرء المفسدة في بناء الأحكام المختلفة، ويُعتبر جمع القرآن أحد الأمثلة المُبَينة لإدراك الصحابة لمضمون المقاصد، ويرجع ذلك إلى أن قيامهم بجمع القرآن واجماعهم على ذلك لم يكن ليتم دون اقتناعهم بأن ذلك لا

---

(٣٠٣) د. نجوان رمضان على السيد، المقاصد الشرعية وفقه المستجدات "دراسة تأصيلية تطبيقية"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠١١، ص٢٨.

(٣٠٤) د. عباس علي حميد العبيدي، نظرية المقاصد وأثرها في بناء المجتمع، مجلة الأستاذ، العدد ٢٠٣، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ص ١٦٧٠.

(٣٠٥) د. نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، مؤسسة المعارف، بيروت، ٢٠٠٨، ص٢٠.

(ISSN: 2537- 0758)

يتعارض مع مقاصد الشريعة التي تتجه في أحد أبعادها إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة، وهو ذاته ما دفعهم إلى إقدامهم على جمع القرآن الكريم[٣٠٦].

كما أن ايقاف عمر بن الخطاب رضى الله عنه لِتطبيق حد السرقة في عام المجاعة، على الرغم من ثبوته في نصوص القرآن في قوله تعالى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[٣٠٧]، لم يكن سوى إيماناً منه بأن العبرة في الحُكم تكون بادراك علته وفهم حكمته وشروط تطبيقه، ومن ثم فإن هذا الموقف منه يدل على فهمه العميق لمضمون مقاصد الشريعة واحاطته التامة بأسرارها وأساس أحكامها، ولا يحمل أية دلالة على أنه قد نسخ أو ألغى الحكم الذي تضمنته آية السرقة[٣٠٨].

وقد سار غالبية الأصوليين القدامى على النهج ذاته، حيث تَدُل مؤلفاتهم على أنهم كانوا على دراية تامة بمفهوم مقاصد الشريعة، حيث نجدهم على الرغم من أن هذا المصطلح لم يَجر على ألسنتهم صراحة، إلا أنهم قد عبروا ضمناً عن مضمونه ومبناه، وذلك بربطهم بين الشريعة وبين المصلحة كغاية أساسية لها.

وقد كان كتاب الإمام الجويني المتوفي عام ٤٧٨هـ، "البرهان في أصول الأحكام"، أول مُعالجة أصولية لفكرة المقاصد، وذلك بتناوله فيه لِخَمس مستويات من المقاصد هى: الضرورات والحاجات العامة والمكرمات والمندوبات ومالا يمكن تصنيفه حول بند معين، وصرح بأن القصد من الشريعة الإسلامية هو **عصمة دين الناس ونفوسهم وعقولهم وفروجهم وأموالهم**، ولم يقف الجويني عند حد ذلك الكتاب، ولكنه تناول المقاصد أيضاً في كتابه "غياث الأمم في إلتياث الظلم"، والذي أشار فيه إلى افتراض خيالي مؤداه "أن الفقهاء وحملة المذاهب انقرضوا كلهم يوماً ما من على ظهر الأرض ورأى أنه لا غياث للإسلام في هذه الحال إلا بناء أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "**أصول قطعية**" **وعلى "المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات**"– على حد تعبيره–، وأضاف أن تلك "المحكمات" والتي

---

[٣٠٦] د. رمزى محمد على دراز، حقوق الإنسان مقاصد ضرورية للتشريع الإسلامي، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والإقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العدد الأول، ٢٠١٢، ص٩١٨.

[٣٠٧] سورة المائدة، الآية ٣٨.

[٣٠٨] د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١١٨.

أطلق عليها فعلا اسم "المقاصد" هى: **"في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحى والأُس من المبنى ونوضح أنها منشأ التفاريع وإليها إنصراف الجميع"**[٣٠٩].

ويعتبر الإمام أبو حامد الغزالي المتوفي عام ٥٠٥هـ واحداً من هؤلاء الذين عبروا بطريقة ضمنية عن مقاصد الشريعة، وذلك عن طريق الربط بينها وبين تحقيق مصلحة البشر، إذ نجده **قد تناولها ضمن فكرته عن المصالح المرسلة**، وهو ما عبر عنه بقوله "أما المصلحة فهى عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلح الخلق في تحقيق مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: **وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن المحافظة على هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة**"[٣١٠].

وهو ذاته ما أشار إليه الآمدي المتوفي عام ٦٣١هـ، في تناوله لمفهوم **المقاصد** وذلك بقوله "الراجح إلى المقاصد خمسة التي **لم تخل إلى رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهى: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال**، فإن حفظ هذه المقاصد الخمس **من الضروريات** وهى أعلى المراتب والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بإنتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[٣١١].

وقد سار العز بن عبد السلام المتوفي عام ٦٦٠هـ في الإتجاه نفسه، حيث نجده هو الآخر قد أدرك أهمية مقاصد الشريعة، غير أنه لم يضع مفهوماً دقيقاً لها وقام بدراسة موضوعاتها مباشرة، وهو ما تجلى في مؤلفاته التي ذهب فيها إلى أن "من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك **اعتقاد أو عرفان بأن**

---

[٣٠٩] د. جاسر عودة، مقاصد الشريعة فلسفة التشريع الإسلامي "رؤية منظومية"، ترجمة د. عبداللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لندن، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص ٢٨.

[٣١٠] أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج١، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص ٢١٧.

[٣١١] سيف الدين ابي الحسن الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، دار الفكر للنشر، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١، ص ٧١.

(ISSN: 2537- 0758)

هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها اجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نص الشرع يوجب ذلك"[٣١٢].

كما نجد أن الإمام الشاطبي المتوفي عام ٧٩٠هـ، رغم كتاباته المتعمقة عن المقاصد ودوره الكبير في التخلص من جمود الكتابات الأصولية المتعلقة بمقاصد الشريعة ووقوفها عند حد ما حرره الإمام الغزالي، لم يرد عنه تعريف دقيق لها واكتفي كسابقوه بالإشارة الضمنية لها وربطها بالمصالح، وهو ما عبر عنه بقوله[٣١٣] "**أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً**، ويستشهد في ذلك بقول الله تعالى "رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا"[٣١٤]، وقوله تعالى "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"[٣١٥]. وهو ذاته ما أكده في موضع آخر بإشارته إلى أن "**تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق**، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية"[٣١٦].

٢- الدلالة الإصطلاحية لمقاصد الشرعية لدى العلماء والأصوليين المعاصرين:

أورد العلماء والأصوليون المعاصرين مفاهيم متعددة للمقاصد الشرعية تتقارب جملةً في المعنى والدلالة وتختلف غالباً في العبارات والألفاظ والتراكيب، وقد بزغ نور مصطلح مقاصد الشريعة على يد الطاهر بن عاشور المتوفي سنة ١٣٦٦هـ، حيث نجده قد ذهب إلى أن مقاصد التشريع العامة هى "**المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها**. بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاص من أحكام الشريعة، ويدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو

---

[٣١٢] د. سميح عبدالوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ص٢٨.

[٣١٣] أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، ط٢، خرج أحاديثه: أحمد السيد سيد أحمد على، شرح وتعليق: د. محمد عبدالله دراز، مكتبة الاسرة "القراءة للجميع"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٤.

[٣١٤] سورة النساء، الآية ١٦٥.

[٣١٥] سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

[٣١٦] أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المرجع السابق، ص٦.

التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا المعنى أيضاً معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرةٍ منها"[٣١٧].

كما لم يغفل محمد الطاهر بن عاشور أن يشير إلى مفهوم المقاصد الخاصة، وذلك بقوله أنها "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحه العامة في تصرفاتهم الخاصة بإبطال ما أُسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلةٍ أو عن إستنزال هوى وباطل شهوة"[٣١٨].

وقد تبعه في ذلك تلميذه علال الفاسي على الرغم من أنه لم يُشر في مفهومه لها إلى القصد من الحكم والأسرار، حيث ذهب هو الآخر إلى التأكيد على أن مقاصد الشريعة هى "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[٣١٩].

ورغبة منهم في ازالة اللبس والغموض عن فكرة مقاصد الشريعة، ذهب البعض إلى الجمع بين المفهومين السابقين، وذلك باشارتهم إلى أنها "المعاني والأهداف الملحوظة في جميع أحكامها أو معظمها أو هى الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[٣٢٠].

وفي هذا الصدد نجد أن أحمد الريسوني بعد أن أشار إلى أن الشاطبي لم يُعط حد أو تعريف للمقاصد الشرعية، مُبرراً ذلك بأنه من الممكن أن يكون الشاطبي قد اعتبر أن الأمر واضحاً، وأنه يغني عن ذلك قراءة ما كتبه عنها في كتابه الموافقات والذي بقراءته يزداد أمرها وضوحاً، ذهب إلى أن مفهومها لا يخرج عن كونه "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها للعباد"[٣٢١].

ومن جانبه ذهب نور الدين خادمي إلى أن مقاصد التشريع هى "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكماً جزئية أم مصالح

---

[٣١٧] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط٢، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٧، ص٤٩.

[٣١٨] محمد الطاهر عاشور، المرجع السابق، ص١٤٢.

[٣١٩] علال الفارسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣، ص٧.

[٣٢٠] د. وهبة الزحيلي، أصول الفكر الإسلامي، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص١٠١٧/٢.

[٣٢١] أحمد الريسوني، نظرية مقاصد الشريعة عند الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص ١٩.

(ISSN: 2537- 0758)

كلية أم سمات اجمالية، وهى تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الخالق تعلى وتحقيق مصلحة المخلوق في الدنيا والاخرة"[٣٢٢].

وبعد استقراء كل هذه التعريفات نجد أنها جميعاً تتقارب في المعنى رغم اختلافها في الألفاظ والعبارات، نظراً لأنها جميعاً تدور حول جلب المنفعة ودفع المفسدة، غير أن التعريف الأخير الذي ساقه نور الدين خادمي لمقاصد التشريع يعتبر أكثرها دقة، وذلك لكونه لم يقتصر فقط على الإشارة إلى المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، ولكنه لفت الانتباه أيضاً إلى مقصد المقاصد كلها وهو: تقرير العبودية لله تعالى يليه تحقيق مصلحة العباد في الدارين، ويعني هذا أن عبادة الله عز وجل تُعَد الغاية المطلقة التي تدور في فلكها كل الغايات الأخرى، فهى أسمى المقاصد وما عداها من مقاصدٍ أخرى ليست سوى توابع لها.

وفي ضوء هذا يمكن القول بأن مفهوم مقاصد الشريعة يتسع ليشمل المعاني الكلية التي وضعت من أجلها أحكام الشريعة مثل اقامة الدين والحرص على مصالح العباد والحفاظ عليها، كما أنه يشمل المعاني التي يريد الشارع اقامتها مثل ترسيخ مبدأ الأخوة في المسلمين، كما تتضمن فكرة المقاصد الشرعية كذلك أنها مَبنية على الشرع وليست مَبنية على أهواء العباد وأغراضهم، ولهذا فإنه لا يمكن تحقيق المقاصد إلا عن طريق الأحكام الشرعية، ويرجع ذلك إلى أن هذه الأحكام قد شرعت وسائل لاقامتها وتجسيدها في الواقع، ويعني هذا أن الأحكام تُعَد وسائل لتحقيق غاياتٍ مرسومة لها وليست هى الغايات في حد ذاتها، وهو ما يمكن القول معه بأن مقاصد الشريعة تُعَد بمثابة المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه والتي وفقاً لها يتم تنظيم مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة[٣٢٣].

المطلب الثاني
أقسام مقاصد الشريعة

لقد قام العلماء بتقسيم مقاصد الشريعة إلى عدة أقسام، وقد بُنيَت تلك الأقسام على عدد من الاعتبارات، **وذلك على النحو التالي:**

---

[٣٢٢] د. نور الدين الخادمي، مقاصد التشريع الإسلامي "مفهومها وضرورتها وضوابطها"، مجلة العدل وزارة العدل، السعودية، العدد ٦، ربيع الأخر ١٤٢١هـ، ص ٤.

[٣٢٣] ابن زغيبة عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص٤٥.

(أولاً) تقسيم المقاصد باعتبار آثارها:

تنقسم المقاصد الشرعية وفقاً لهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام[٣٢٤] هى:

١- المقاصد الضرورية:

هى تلك المقاصد التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا معاً، بحيث إذا فُقِدَت اختل نظام الحياة وساد الفساد والهرج وعمت الفوضى والاضطراب ولحق الناس الشقاء في الدنيا والعذاب والخسران وفوت النجاة والنعيم في الآخرة، وقد استقر الأمر في عرف المَقاصديين أن هذا النوع من المقاصد يتمثل في خمسة أنواع هى: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل، وقد حرصت الشريعة الإسلامية كما حرصت غيرها من الشرائع السماوية الأخرى على حفظ هذه الضروريات أو الكليات الخمس وحمايتها، **وهو ما يدفع إلى القول بأنها تُعَد أساساً لكل حقوق الإنسان وسنداً وركيزةً لها**[٣٢٥].

والمقاصد الضرورية تعكس مبدأ المساواة بين الكافة. حيث يجب أن تراعى في كل ملة وأمة وفي كل زمان ومكان، ومن ثم فإن المقاصد الضرورية تُعَد بمثابة المقاصد الإلهية في الأحكام الشرعية التي تقتضيها حياة الأمم والمجتمعات والأفراد بصرف النظر عن الدين والمذهب والجنس واللون واللغة والزمان والمكان[٣٢٦].

٢- المقاصد الحاجية:

هى تلك المقاصد التي يحتاج إليها الناس لليسر والسعة ورفع الضيق والحرج والمشقة، ومن ثم فإن تَعَطُلها لا يؤدي إلى الإضرار الجسيم بالإنسان، كما هو الوضع في حالة تَعَطُل الضروريات، وانما يؤدي ذلك إلى **تكبد الإنسان ومعاناته من الضيق والحرج والمشقة في تعاملاته وفي كسب سبل عيشه، وقد يؤدي ذلك إلى الإخلال بطريقة أو بأخرى بالضروريات، لا سيما أنها تساعد على تأديتها والحفاظ عليها**[٣٢٧].

---

[٣٢٤] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ط٢، المرجع السابق، ص ٦.

[٣٢٥] د. محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان، سلسلة كتاب الامة، ط١ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٢، ص٧٩.

[٣٢٦] د. مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، الجزء الأول، ط١٠، شركة الخنساء للطباعة، بغداد، ٢٠٠٢، ص ١٤٤.

[٣٢٧] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المرجع السابق، ص ٨.

(ISSN: 2537- 0758)

والمقاصد الحاجية تلي المصالح الضرورية في الأهمية وتُعَد مكملة لها؛ وتعتبر الرخص المُخَففة من اقامة الشعائر الدينية عند قيام الأعذار المشروعة كرخصة الإفطار لكل من المريض والمسافر والحامل والمرضعة، خير مثال للمقاصد الحاجية المتعلقة بحفظ الدين، كما تُعَد إباحة النطق بكلمة "الكفر" للمُكرَه على التلفظ بها مثالاً للمقاصد الحاجية المتعلقة بحفظ النفس، ويعتبر تشديد الشارع في اثبات جريمة الزنا وتهمة القتل منعاً لِتَطاول الألسنة نموذجاً للمقاصد الحاجية المتعلقة بحفظ النسل، وفيما يتعلق بالمقاصد الحاجية المتعلقة بحفظ المال، فنجد أن الشارع قد أباح التوسع في العقود والشروط لتشمل العقود المُستَثناة من القواعد الشرعية العامة، وذلك لحاجة الناس إليها كعقود السلم والاستصناع والغرر، وأخيراً نجد أن التحريم لقليل المُسكِر أو المخدر قياساً على حرمة كَثِيره لابعاده عن متناول الأيدي يعتبر أحد صور المقاصد الحاجية في جانبها المرتبط بحفظ العقل[٣٢٨].

٣- المقاصد التحسينية:

أشار الإمام الشاطبي إلى أن التحسينات[٣٢٩] هى "الأخذ بما يليق من محاسن العبادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات"، كما أكد في موضع آخر على أن الأمور التي تدخل في نطاق هذا النوع من المقاصد ترجع إلى "محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بِمُخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين".

وبناء على هذا يمكن القول بأن التحسينيات لا ترجع إلى الضروريات ولا إلى الحاجيات، ومن ثم فإن نظام الحياة لا يختل بفواتها، وليس من شأن عدم تحققها كلياً أو

؛ د. سعد الدين التفتازاني، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ج٢، دار الارقم، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص١٦٣

[٣٢٨] د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الازهر، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٢٠.

- عقد السلم: "اسم لعقد يوجب الملك في الثمن عاجلاً وفي المثمن آجلاً، فالمبيع يسمى مسلماً فيه والثمن رأس المال والبائع يسمى مسلماً إليه والمشتري رب السلم"، "أما عقد الغرر: فهو ما يكون مجهول العاقبة لا يدري أيكون أم لا".

؛ نقلاً عن: د. مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، المرجع السابق، ص ١٤٧.

[٣٢٩] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المرجع السابق، ص ٩.

جزئياً وقوع الإنسان في الضيق والحرج والمشقة، غير أن ذلك لا يسلبها أهميتها، حيث إن تحققها يؤدي إلى مكارم الأخلاق وفضائل العادات، كما أنها تساعد على بلوغ الأمة درجة من الكمال في نظامها وتمتعها بالرقي والتحضر وحسن المعاملة[٣٣٠].

وهو ما أكده الشيخ ابن عاشور بقوله " المصالح التحسينية، هى عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، وحتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها: أو في التقرب منها، فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء كانت عاداتٍ كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة واعفاء اللحية والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية للبشرية"[٣٣١].

وقد قام الإمام أبو حامد الغزالي "حجة الإسلام" بتقسيمها إلى نوعين: الأول هو ما لا يعارض قاعدة شرعية كالمقصود من تحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لخساستها، مناسب لحرمة تناولها حثاً للناس على محاسن العادات ومكارم الأخلاق، والثاني هو ما يقع على معارضة قاعدة مُعتَبرة كالكتابة، فإنها وإن كانت مُستَحسنة لأنها سبب للعتق فهى من مكارم الأخلاق، ولكنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول[٣٣٢].

هذا وقد طلب الشارع رعاية التحسينات في كل شئ وبصورة خاصة في العبادات والمعاملات والعقوبات والعادات؛ حيث أمر الشارع في العبادات بنظافة البدن والملبس والمكان، علاوة على نظافة القلب، وأمر باقامة السُنن المختلفة بجانب الفرائض لتقوية الصلة بين العبد وربه وتنقية السلوك من العادات السيئة، كما حرم الاحتكار والتدليس والغش والجشع في التعامل في المعاملات المالية، وحرم التمثيل بجثة من ينفذ عليه القصاص، وكذلك التمثيل والإهانة بجثث القتلى في الحروب، وحرم المس بكرامة الأسير

---

[٣٣٠] د. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ص ١٦٤.

[٣٣١] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص٨٢-٨٣.

[٣٣٢] د. سميح عبد الوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص وإستنباط الحكم، المرجع السابق، ص ٢٧٨.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن عرفة ذهب إلى أن "الكتابة: عتق على مال مؤجل من العبد موقوف على أدائه"؛ ابن زغيبة عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المتن ص٢٢٠.

(ISSN: 2537- 0758)

وأمر باحترامه، وفتح باب العفو عن العقوبة أو تخفيفها أمام صاحب الحق، وفي العادات حرم الغيبة والنميمة والتدخل في شئون الغير، وغيرها من الأمور التي ترتقي بمحاسن العادات[٣٣٣].

ويتضح من هذا أن **المصالح مُرتَبة ترتيباً هرمياً يأتى في قمته الضروريات تليها الحاجيات تليها التحسينيات**، ويعني هذا أن الضروريات تعتبر أصلاً لكل من الحاجيات والتحسينيات، ويترتب على ذلك أن أي خلل يلحق بالضروريات يؤدي بالتبعية إلى حدوث اختلال في الحاجيات والتحسينيات، وفي المقابل فإن أى خلل يعترى الحاجيات والتحسينيات لا يؤدي في الأصل إلى اختلال الضروريات، فالعقد لا يُعَد باطلاً إذا حصل فيه الغرر، غير أنه في بعض الأحيان قد يؤدي خلل الحاجيات والتحسينيات إلى اختلال الضروريات، كمن شرب كمية قليلة من المُسكِرات، فإنه قد يتناول كمية كبيرة منها تخل بضرورة حفظ العقل.

(ثانياً) تقسيم المقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة وأفرادها:

تنقسم المقاصد وفقاً لهذا المعيار إلى كلية وجزئية[٣٣٤]؛ أما المقاصد الكلية فهى تلك التي تعود على عموم الأمة أو أغلبها كحفظ النظام والدين وحماية القرآن والسنة من التحريف والتغيير، في حين تتعلق المقاصد الجزئية بمصلحة الأفرد الواحد أو البعض من الناس، كالانتفاع بالبيع والمهر وغيرهما من شتى صور المعاملات التي تكفلت أحكام الشريعة بحمايتها.

(ثالثاً) تقسيم المقاصد باعتبار تعلقها بعموم أبواب الشريعة وخصوصها:

تتضمن الشريعة الإسلامية أحكاماً يجمعها جميعاً معنى كونها شريعة إلهية تتعلق بتنظيم جميع مجالات الحياة الإنسانية، وتتفرع هذه الأحكام العامة إلى أنواع، يشترك موضوعات كل نوع منها في معنى محدد لتعالج مجالاً محدداً من مجالات الحياة، ولما كانت تلك المجالات تتضمن جوانباً متنوعة، فإنه يتفرع عن كل نوعٍ من الأنواع السابقة أفراد أو موضوعات متعددة يعالج كل فرد منها أحد جوانب تلك المجالات، ويعني هذا أن المقاصد الشرعية طبقاً لهذا الإعتبار تنقسم لعدة أنواع يندرج بعضها في بعض، حيث

---

[٣٣٣] د. مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، المرجع السابق، ص ١٤٩.

[٣٣٤] إنتصار عبدالجبار مصطفى اليوسف، المقاصد التشريعية للأوقاف الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ٢٠٠٠٧، ص١١.

تترتب مما هو أشمل لأنواع المقاصد إلى ما هو أقل منها في الشمولية[٣٣٥]. وذلك على النحو التالي:

١ – المقاصد العامة:

هى تلك المقاصد التي يُلاَحظ وجودها في كل أبواب التشريع أو معظمها أو في أنواع كثيرة منها، وذلك كحفظ الضروريات والحاجيات وكل ما تُجلَب به المصلحة وتُدرَأ به المفسدة ورفع الحرج وتُدفع به الأسباب التي تؤدي إلى الهلاك، ومنها كذلك العدل والتيسير والإرتقاء للإحسان[٣٣٦].

وحتى يكون المقصد عاماً فيجب أن تتوافر فيه عدة شروط: حيث يُشترط فيه الثبات بأن يكون جلبه للنفع ودرئه للمفسدة مجزوماً بتحققه أو مظنوناً قريباً من الجزم، كما يشترط كذلك أن يكون ظاهراً بألا يكون موضع اختلاف من الفقهاء، علاوة على أنه يجب أن يكون مُنضَبِطاً بأن يكون له حد مُعتَبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه ليكون مقصداً شرعياً غير متفاوت الوجود في أفراده[٣٣٧].

٢ – المقاصد الخاصة:

هى تلك المقاصد التي تتناول بالتنظيم والمعالجة جوانب باب محدد من أبواب التشريع أو في جملة أبواب متجانسة منه، وذلك كالأحكام المَرعية في مختلف فروع أحكام الأسرة؛ كالتناسل وديمومة النكاح وبقائه ونقائه وصيانة مصلحة الأولاد في التشريعات الخاصة بالأسرة، كما تشمل كذلك زجر المجرمين عن اقتراف الجرائم في التشريعات الخاصة بالعقوبات ومنع الاحتكار في التشريعات الخاصة بالمعاملات المالية[٣٣٨].

---

[٣٣٥] د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، المرجع السابق، ص٤٠.

[٣٣٦] د. عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠، ص٥٨.

[٣٣٧] د. نجوان رمضان على السيد، المقاصد الشرعية وفقه المستجدات "دراسة تأصيلية تطبيقية"، المرجع السابق، ص ٤٦.

[٣٣٨] ابن القيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن رب العالمين، المرجع السابق، ص ١١٤.

(ISSN: 2537- 0758)

٣- المقاصد المتعلقة بحكم تفصيلي خاص:

هى تلك المقاصد المتعلقة بِعلَل الأحكام وحِكَمِها وأسرارها، وذلك مثل هدف تخفيف المشقة باعطاء رخصة الإفطار للمريض الصائم، وهدف إطعام الفقراء الذي يقف وراء توزيع لحوم الأضاحي، وكذلك هدف الكشف عن الحقيقة الذي يُعَد علة النص الذي يوجب توافر عدد من الشهود عند النظر في قضايا محددة[٣٣٩].

(رابعاً) تقسيم المقاصد باعتبار محل صدورها:

تنقسم المقاصد طبقاً لهذا الضابط إلى قسمين هما[٣٤٠]:

١- مقاصد الشارع:

وهى تلك المقاصد التي تقف وراء وضع الشارع للشريعة، وقد حددها إجمالاً في جلب المصالح ودفع المفاسد في الحياة الدنيا وفي الحياة الاخرة على حدٍ سواء.

٢- مقاصد المكلف:

هى التي يقصدها المكلف في كل تصرفاته اعتقاداً وقولاً وعملاً، وتُفَرِق تلك المقاصد بين صحة الفعل وفساده، كما تُفَرِق أيضاً بين ما هو تعبُد وبين ما هو معاملة، وما هو ديانة وما هو قضاء، وما هو موافق للمقاصد وما هو مخالف لها.

(خامساً) تقسيم المقاصد باعتبار قوة ثبوتها:

بدايةً تجب الإشارة إلى أن مقاصد الشريعة في تفاصيلها ليست منصوصاً عليها في كل حكم من الأحكام ولا في كل نوع من أنواع الأحكام، بالكيفية التي تؤدي إلى معرفتها من التعريف المباشر للشارع لها، فتكون معروفة على سبيل اليقين أو ما هو قريب منه، ولكننا نجد أن البعض منها منصوص عليه بشكلٍ صريح وبعضها الآخر مُشَار إليه على وجه الإيماء، كما أن بعضاً منها لم يتم التصريح به ولا الإشارة إليه ولكنها مطردة في بناء أحكام كثيرة عليها، علاوة على أن منها ما لا يندرج تحت أي مما سبق وذلك لبلوغه درجة من الخفاء يصعب معها ادراجه في دلالات تلك المقاصد، وهو ما يجعل

---

[٣٣٩] د. جاسر عودة، مقاصد الشريعة فلسفة التشريع الإسلامي "رؤية منظومية"، المرجع السابق، ص١٨.

[٣٤٠] د. نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط١، مؤسسة المعارف، بيروت، ٢٠٠٨، ص١٦.

المقاصد طبقاً لهذا المعيار تتفاوت في التدرج بين الظن واليقين، بل وقد تتجاوز ذلك وتدخل إلى دائرة الوهم[٣٤١]. وهى تنقسم إلى:

١- المقاصد القطعية[٣٤٢]:

هى تلك المقاصد التي تواترت على اثباتها وتأكيدها الكثير من النصوص الشرعية. ويعني هذا أنها قد دلت عليها أدلة من قبل النص الذي لا يحتمل تأويلاً، كما أن العقل يؤكد على أن في تحصيلها يتحقق الصلاح للأمة بأكملها، كما يدل أيضاً على أنه بُمَخالفتها وحصول ضدها يلحق الضرر بالأمة بأسرها، ويُعَد الحفاظ على الضروريات الخمس خير مثال على ذلك، كما يُعَد مقصد التيسير نموذجاً لهذ النوع من المقاصد، حيث تمت الإشارة إليه في القرآن الكريم في أكثر من موضع ومن ذلك قوله تعالى "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"[٣٤٣] وقوله تعالى "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا"[٣٤٤].

٢- المقاصد الظنية[٣٤٥]:

هى التي تقع دون مرتبة القطع واليقين، حيث دل عليها دليل ظني من الشارع أو ما اقتضى العقل ظنه مصلحة ومقصداً من الشارع، وذلك كقول الرسول "لا يقضي القاضي وهو غضبان".

٣- المقاصد الوهمية:

هى تلك المقاصد التي يُتَخَيل ويُتَوَهم أن من شأن تحققها حدوث الخير والصلاح والمنفعة، رغم أن الأمر ليس كذلك في حقيقته، إذ يمكن عن طريق التفكير البسيط ادراك تجرد تلك المقاصد من المصلحة وادراك أن الضرر فيها يغلب على المصلحة وأنها في الأصل ليست محل اعتبار من الشارع الحكيم، ومن ثم فإنها لا تُعَد مقاصداً له على الإطلاق، وانما تُعتبر مقاصداً بحسب ما يتوهم الناظر فيها وليس بحسب ما في ذاتها من الخير، وذلك كمن يتوهمون بوجود مصلحة في الخمر ويقومون بوضع

---

[٣٤١] د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، المرجع السابق، ص ٣٧.

[٣٤٢] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ص ٢٢٠-٢٢١.

[٣٤٣] سورة البقرة، الآية ١٨٥.

[٣٤٤] سورة النساء، الآية ٢٨.

[٣٤٥] د. نجوان رمضان على السيد، المقاصد الشرعية وفقه المستجدات "دراسة تأصيلية تطبيقية"، المرجع السابق، ص٥٠.

(ISSN: 2537- 0758)

التشريعات المبيحة لها بناء على هذا المقصد الموهوم، وهو المسلك ذاته الذي يسلكه من يتوهمون بوجود مصلحة في تناول المخدرات، فيشرعون بناء على ذلك ما يُبِيح تداولها في الأسواق[٣٤٦].

(سادساً) تقسيم المقاصد باعتبار الاصالة:

تنقسم المقاصد وفقا لهذا المعيار إلى قسمين هما: المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية[٣٤٧]:

١- المقاصد الأصلية:

هى المقاصد التي لا دور لارادة المكلف في إيجادها، إذ ليس له فيها حظ ولا اختيار، ويرجع ذلك إلى إرتباطها بالمصالح العامة المطلقة التي لا تختص بحالٍ دون حال ولا بصورةٍ دون صورة ولا بوقتٍ دون آخر، ومن ثم فإنها تدور وجوداً وعدماً مع المقاصد الخمسة؛ أي الضروريات اللازمة لعدالة سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، كما أنها ترتبط كذلك بتحقق الحاجيات والحفاظ عليها حتى لا تفسد الحياة، ويعني هذا أن هذا القسم من المقاصد يعتبر من المصالح المُتطلبة في كل ملة وفي كل زمان ومكان.

وقد قسم الشاطبي المقاصد الأصلية إلى مقاصد أصلية عينية ومقاصد أصلية كفائية، وأشار إلى أن النوع الأول من المقاصد الأصلية يُعَد واجباً على كل مكلف في نفسه، حيث يرى أن كل مكلف مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه اليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى من يعمر هذه الدار بطاعة الله ورغبة منه في منع اختلاط الأنساب، وبحفظ ماله ليتمكن من أن يُقِيم تلك الأوجه الأربع وحفظها[٣٤٨].

أما المقاصد الأصلية الكفائية فهى تلك التي يُناط بالبعض القيام بها على وجه العموم في جميع المكلفين والتي بتحققها تستقيم الأحوال العامة التي لا يمكن لغير

---

[٣٤٦] عبد الله يحيى الكمالي، مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

[٣٤٧] د. رياض منصور الخليفي، المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية، مجلة الملك عبد العزيز "الإقتصاد الإسلامي"، م١٧، ع١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤، ص ٥.

[٣٤٨] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المرجع السابق، ص ١٥١.

الخاصة القيام بها، وذلك كالولايات العامة التي يُحفَظ بها الدين وتُحمَى بها الحقوق الخاصة والعامة من التعرض إلى الفساد والافساد[٣٤٩].

وهذه المقاصد مُكَمِلة للمقاصد الأصلية العينية ولاحقة بها، ولذلك فإنها تعتبر من المقاصد الضرورية، ويرجع ذلك إلى أنه لا قيام للعيني إلا بالكفائي، حيث إن هذا الأخير يقوم على تحقيق المصالح العامة للبشرية كافة؛ فالفرد الواحد يعجز عن اصلاح نفسه وتوفير كل احتياجاته بمفردة، ومن ثم فإنه يعجز من باب أولى عن أن يحقق ذلك بمفرده لجميع أهله أو قبيلته أو لأهل الأرض جميعاً، وهو ما اقتضى أن يجعل الله الخلق خلائف في اقامة الضروريات العامة حتى قام المُلك في الأرض، فقام كل واحد بما هياه الله له من خلافة أو قضاء أو تعليم أو تطبيب أو صناعة أو غير ذلك من الأمور[٣٥٠].

٢- المقاصد التابعة:

المقاصد التابعة وفقاً لما ذهب إليه الشاطبي هى تلك المقاصد "التي روعى فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل علية من نيل الشهوات والإستمتاع بالمباحات وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره"[٣٥١].

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن الإنسان في سعيه لتحقيق المقاصد التابعة يتمتع بكامل الحرية في الاختيار بين الفعل وعدمه، كما يتمتع بالحرية في الاختيار بين أنواع المشروعات بشرط ألا يتخطى في ذلك حدود الشريعة وقوانينها[٣٥٢].

---

[٣٤٩] د. محمد سعد بن الحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط١، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ٣٥٤.

[٣٥٠] د. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، س٢٢، ع٢١٣، ١٤٢٧هـ، ص ٢٩٣.

[٣٥١] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المرجع السابق، ص ١٥٢.

[٣٥٢] د. نجوان رمضان على السيد، المقاصد الشرعية وفقه المستجدات "دراسة تأصيلية تطبيقية"، المرجع السابق، ص ٥٢.

(ISSN: 2537- 0758)

هذا ونجد أن للمقاصد التابعة أهمية كبيرة بالنسبة للمقاصد الأصلية، ويرجع السبب في ذلك إلى أنها تقوم بتأكيدها وتقويتها وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها، ويعني هذا أنها مُثِبتة للمقاصد الأصلية ومقوية لحكمتها ومُدَعمة لطلبها وادامتها[٣٥٣].

ولا يخلو في المقاصد التابعة أن تكون تبعيتها للمقاصد الأصلية على الوجه التالي[٣٥٤]:

- أن تكون تبعيتها الشرعية من جنس الشرط والسبب بالنسبة لحصول المطلوب تطبيقاً لقاعدة "ما لا يتم المطلوب الا به فهو مطلوب "، فتكون بهذا مقصودة تبعاً ومطلوبة طلب الوسائل.
- أن تكون تبعيتها الشرعية باعتبارها جزءاً من المطلوب.
- أن تكون تبعيتها الشرعية باعتبارها أثراً لوجود المطلوب.
- أن تكون تبعيتها الشرعية من جهة قصد المكلف.

ويتبين مما سبق أن فكرة المقاصد الشريعة الإسلامية قد وجدت محلاً للإهتمام بها من جانب الفقهاء القدامى منهم والمُحدِثين، والذين اهتموا ببيان مضمونها ومفهومها وأقسامها، وذلك إيماناً منهم بأهميتها **وخاصة فيما يتعلق بالأمور التشريعية والحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم المختلفة**، وهو ما يستلزم التعرف على تلك الأهمية، وذلك بتناولها في المطلب التالي:

المطلب الثالث

أثر مقاصد الشريعة فى مجال التشريع والفقه الإسلامي

إن للعلم بالمقاصد المرجوة من القوانين والشرائع أهمية كبيرة لمن يهمهم أمرها بالتشريع أو التطبيق، ويرجع السبب في ذلك إلى أن العلم بتلك المقاصد **يساعد على فهم القانون أو الحكم الشرعي فهماً صحيحاً**، كما أنه يُمَكِن القائمين على تطبيقه من **تطبيقه بطريقةٍ صحيحةٍ**، وهو ما يجعل كل من الفهم والتطبيق يؤديان إلى تحقيق الهدف المقصود الذي إبتغاه المشرع[٣٥٥].

---

[٣٥٣] د. محمد سعد بن الحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، المرجع السابق، ص ٣٦٠.

[٣٥٤] د. رياض منصور الخليفي، المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية، المرجع السابق، ص ١٧.

[٣٥٥] د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، المرجع السابق، ص ١٨.

كما أن العلم بالمقاصد يلعب دوراً كبيراً في نطاق العمل التشريعي ذاته، **حيث نجد أن الشاطبي قد رأى أنها من المبادئ المهمة الحاكمة للتشريع**، وهو ما دفع جانباً من الفقه إلى التأكيد على أنه **قد أدرك من خلال نظريته عن المقاصد أن المصالح باعتبارها جوهراً للمقاصد تُعتَبر من المبادئ الحاكمة للتشريع**، مؤكدين في الوقت ذاته على أنه لم يستند في وجود هذه المصالح إلى نص جزئي محدد، ولكنه استند إلى روح التشريع الإسلامي بأكمله، ويعني هذا أنه لم يتوقف عند حد النصوص التفصيلية، ولكنه تجاوز ذلك وارتقي إلى فكرة المبادئ القانونية العامة التي بلورها رجال القانون المحدثين[٣٥٦].

ومن هنا يمكن القول بأن مقاصد الشريعة بالصورة التي بلورها الشاطبي تعتبر إحدى الآليات المهمة التي يمكن بواسطتها البرهنة على النجاح المطلق للشريعة الإسلامية وامتيازها فيما يتعلق بأمور التشريع المختلفة، إذ لا مندوحة في أن الدين الإسلامي يتصف بالكمال بفضل تناوله بالتنظيم لجميع مجالات الحياة في الدارين، حيث لم يترك شاردة ولا واردة إلا وأحكم الأمر فيها، وهو ما يدفع إلى القول بأن **كمال النظام الإسلامي يجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان، غير أن هذه الصلاحية من العسير تحققها إلا بالإعتماد على المقاصد الكلية والقطعية للشريعة الإسلامية**، وهو ما سيؤدي في نهاية المطاف إلى وحدة علماء الأمة التي تُعَد أساساً للوصل بين حاضر الأمة الإسلامية وتاريخها، **الأمر الذي يؤهل لبناء منظومة تشريعية تحفظ حقوق كل من الفرد والمجتمع وتضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم**[٣٥٧].

وقد ذهب البعض إلى أن **نظرية المقاصد تُعد خط الدفاع الأول ضد كل من يصف الشريعة الإسلامية بالجمود والتخلف**، ولكنهم يشترطون لذلك أن تتعدى قراءة النص الواقع الإجتماعي الثقافي والتاريخ الذي خاطبه، لتكشف عن دلالته في الحاضر المعيش بعدما أدى المهمة عينها في الماضي، وهو ما لم يتم إلا إذا تم تجاوز الدلالة اللغوية للنصوص والتي وقف عندها الأصوليين وتم الإعتماد على العقل في النظر إلى الجزئي

---

[٣٥٦] د. محمد نور فرحات، البحث عن العقل "حوار مع فكر الحاكمية والنقل"، المرجع السابق، ص١١٧.

[٣٥٧] د. نوره بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ١٠.

(ISSN: 2537- 0758)

عبر الكلي، **وهو ما سيؤدي إلى تفنيد الجزئي وضبط الكليات والوصول عن طريقها إلى رؤية شمولية للنصوص الشرعية لا تقف عند حد الدلالة اللغوية المجردة**[٣٥٨].

وتجب الإشارة في هذا السياق إلى أن للمقاصد أهمية كبيرة في فهم النصوص وتوجيهها، فكلما ازداد العلم بالمقاصد، كلما ازدادت القدرة على فهم النصوص وخاصة ظني الدلالة منها، إذ سيتم إختيار المعنى الأكثر تناسباً مع مقاصد الشريعة وتوجيه معنى النص بالكيفية التي تخدمها وإن إقتضى الأمر تأويل النص وصرفه عن ظاهره في حالة مخالفته لمقاصد الشريعة وكلياتها، ومثال ذلك قول الله تعالى "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ..."[٣٥٩]؛ فكلمة "ترهبون" هى المقصد من النص بأكمله؛ فالسلاح الذي يردع العدو ويخوفه هو وحده المحقق لحكمة المشرع من الأمر بإعداد القوة، وهذا السلاح لا يقتصر على الخيل وحده، ومن ثم فإنه إذا ماتم الوقوف عند المعنى اللغوي لكلمة "الخيل" مجردة عن حكمة التشريع، فإن ذلك سوف يؤدي إلى نقيض مقصود الشارع، حيث أن القوة والسلاح العسكري إن لم يحقق غايته من الردع وإرهاب العدو كان عبئاً على الدولة وإرهاقاً لميزانيتها المالية[٣٦٠].

وتقوم نظرية مقاصد الشريعة بدور هام فيما يتعلق بالإجتهاد في الوصول إلى أحكام الموضوعات التي لم يرد بشانها نص ينظمها، حيث إنها تقوم بضبط العلاقة بين النقل والعقل أو بين النص والإجتهاد، حيث تعتبر المقاصد المرجعية العليا التي يجب إعمال النص وعلته على أساسها، ومن ثم فإنه لا يجوز للمجتهد الخروج بالنص عن حدوده التي رسمها الشارع بمقاصده، وإلا كان ذلك انحرافاً للعقل عما أراده الله، كما أنه لا يجوز كذلك حصر النص في مضمونٍ ضيق يبعده عن رحابة التشريع التي تعكسها مقاصد الشارع الحكيم[٣٦١].

---

[٣٥٨] د. نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ٢٠٣.

[٣٥٩] سورة الأنفال، الآية ٦٠.

[٣٦٠] عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، أثر المقاصد الكلية والجزئية في فهم النصوص التشريعية "دراسة تطبيقية من السنة النبوية"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، المجلد ٣٣، العدد ١، ٢٠٠٦، ص ١٠٣.

[٣٦١] د. محمد سعيد محمد فرماوي، القواعد الحاكمة لمسالك المقاصد الشرعية "دراسة تحليلية في النص القرآني"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠١١، ص ١٢٥.

هذا ونجد أن أهمية مقاصد الشريعة لا تقتصر على ما سبق ولكنها تتسع للمزيد، غير أن أهمها في هذا المقام هو ما يرتبط بحقوق الإنسان، ويرجع ذلك إلى أن لإدراك المقاصد الشرعية والوقوف على حقيقتها أهمية كبرى في مجال حقوق الإنسان، حيث يؤدي ذلك إلى "**تبين موضع حقوق الإنسان من هذه المقاصد وأنها محور هذه الحقوق وأساسها، ومن ثم تتأكد حقوق الإنسان ويتعمق الإيمان بها وبأهميتها وضرورة حفظها وتطبيقها والعمل على حمايتها تشريعياً وقضائياً وذاتياً من قبل المكلفين**"[٣٦٢].

المبحث الثاني
الأصول الدينية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها

كان لنزول الدين الإسلامي أثراً كبيراً في توحيد العرب الذين كانوا مُتَفرقين قبائل وعصبيات، وكَوّن منهم أمة واحدة قوية مُتماسكة، بل وأسس دولة حقيقية مُترَامية الأطراف، تضم بين جنباتها أجناساً متعددة، ما كان لهم لِيُفَضلوا البقاء داخل حدود هذه الدولة إلا بوجود تشريع فعال يضمن لكل الموجودين على أرض الدولة الإسلامية حقوقاً وواجبات متعادلة، وقد وجد هذا التشريع أصوله في الكتاب والسنة بوصفهما الركنين الأساسيين في تنظيم المجتمع وتسيير مختلف أموره[٣٦٣].

غير أن التشريع الإسلامي ليس إلهياً بأكمله، حيث يوجد فيه جزءاً وضعياً سَنَهُ مُجتَهدي المسلمين من الصحابة وتابعيهم وكبار الأئمة المجتهدين والخلفاء أو الولاة، اللذين قاموا باستنباط العديد من الأحكام الخاصة بالفصل في المسائل التي لم يَرِد بشأنها نصاً يُنَظمها، وقد اتخذ هؤلاء المجتهدون من نصوص التشريع الإلهي الواردة في الكتاب والسنة مَرجِعاً لهم في كل ما يستنبطونه من أحكام اجتهادية[٣٦٤].

---

[٣٦٢] د. رمزى محمد على دراز، حقوق الإنسان مقاصد ضرورية للتشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص ٩٣٧.

[٣٦٣] د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٧.

[٣٦٤] د. عبد الحميد متولي، مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العددان الأول والثاني، السنة١١ "١٩٦١-١٩٦٢"، ص ٩.

(ISSN: 2537- 0758)

هذا ونجد أن اجتهاد المسلمين فيما لا نص فيه لم يكن ليتم لولا النسق الفريد الذي عُرضت فيه النصوص التشريعية الإلهيه التي يتم القياس عليها، إذ لم تخلو هذه النصوص من الإشارة إلى المقصد المبتغى من ورائها والذي لا يخرج عن تحقيق مصلحة العباد في الدارين على حدٍ سواء.

وتأكيداً لهذا فقد ذهب البعض إلى أن منهج التشريع الإسلامي كما ورد في القرآن فيه "ارشاد من الشارع إلى أنه ما شرع الأحكام لمجرد التعبد بها وإخضاع المكلفين لسلطانها، **وإنما شرعها لمصالحهم التي إقتضت تشريعها، وفيه إرشاد إلى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس**، وحيثما وجدت المصلحة فثمَ شرع الله، وإرشاد إلى أن يقيس المجتهدون ما لا نص فيه على ما فيه نص إذا تحققت فيه علة الحكم الذي ورد به النص. فنصوص الشريعة قد بينت علل بعض الأحكام وفتحت باب القياس وإلحاق الأشباه بالأشباه ودلت على ربط الأحكام بالمصالح، **ومن هذا الباب وصل المجتهدون إلى مجموعات عديدة من أحكام الوقائع التي لا نص على حكمها وأظهروا خصوبة النصوص وصلاحيتها أسساً للتشريع في كل زمن**"[٣٦٥].

ومما لا شك فيه أن اعلاء الشريعة الإسلامية من شأن فكرة المقاصد، قد جعل للتشريع الإسلامي مصادر تتصف بالخصوبة والمرونة، كما جعل هذه المصادر معيناً لا ينضب، وأصبح التشريع الإسلامي بفضلها قادراً على التطور والسماح بالتقنين لكل ما تستلزمه حياة الأمم المتعددة في مُختَلَف البقاع والأزمنة، غير أن ذلك يقتضي "وجود جماعة من أهل الإجتهاد الذين استكملوا شرائطه وتوفرت لهم القدرة التامة يُرجَع إليهم في فهم نصوص القانون الإلهي وفي تشريع الأحكام لما يحدث من الأقضية والحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات"[٣٦٦].

وبناء على هذا يمكن القول بأن مقاصد الشريعة الإسلامية وخاصة الكلي والقطعي الدلالة والثبوت منها تقوم بدورٍ أساسي في العملية التشريعية، حيث يصعب بدونها سن وصياغة النصوص التشريعية في مختلف أقسام القانون، ويعني هذا أنها تُعَد بمثابة المصدر والمرجعية للحكم على مدى مشروعية القواعد القانونية التي يتم التوصل إليها

---

[٣٦٥] الشيخ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط٦، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص ١٦٠.

[٣٦٦] الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ص٤٥.

عن طريق الاجتهاد في المسائل الدينية والدنيوية على حدٍ سواء، **إذ تتوقف مشروعية تلك القواعد على مدى تحقيقها للمصلحة العامة كمقصد رئيسي حرص الشارع الحكيم على أن تكون إحدى الغايات التي تقف وراء النصوص التشريعية المختلفة.**

هذا وتجب ملاحظة أنه لما كان الوحى هو المصدر الرئيسي لأحكام الشريعة الإسلامية، **فإنه ليس بمقدور أحد أن يقوم بتشريع حكم يختلف مع ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة**، وذلك لانحصار دور الإنسان في "فهم الأحكام وحسن التطبيق والإجتهاد فيما لا نص فيه بالقياس على المنصوص أو بالأخذ بالرأي المبني على أصول التشريع وفهم مبادئ الشريعة وأهدافها وروحها العامة"[٣٦٧].

غير أنه تجب الإشارة إلى أن أحكام التشريع الإسلامي قد جاءت بصورة كلية وليست جزئية وبشكلٍ مُجمل لا تفصيلي، **وهو ما يترتب عليه أن تكون الأصول الكلية والقواعد الأساسية في الشريعة الإسلامية دون غيرها من الآراء الفقهية الجزئية، هي وحدها المصدر الحقيقي الذي يجب على المشرعين الوضعيين** وخاصة الدستوريين منهم الالتزام بها وضمانها والحفاظ عليها من أي شكل من أشكال الجور أو الانتهاك[٣٦٨].

وفي اطار تبريرهم لهذا النهج الذي اتسمت به أحكام التشريع الإسلامي، ذهب جانب من الفقه إلى أن **تركيز الشارع على الكليات يرجع إلى أن القواعد والمبادئ العامة تتسم بالثبات ولا محل فيها للاختلاف باختلاف الزمان والمكان**، والاعتماد عليها دون غيرها من الجزئيات التي تختلف بإختلاف الأزمنة والبيئات يُمَكِن ولاة الأمور في مُختَلف الأقطار والعصور من أن يضعوا القوانين المحققة للمصلحة المشروعة باعتبارها ركناً أساسياً لكل التشريعات التي جاء بها الوحي الإلهي[٣٦٩].

كما تجب الإشارة في هذا السياق إلى أن أحكام التشريع الإسلامي في مجال القانون الدستوري الواردة في القرآن الكريم **قد اقتصرت على تقرير المبادئ الأساسية التي لا يمكن لأي عمل دستوري تجاهلها**، وذلك لكونها تعتبر أركاناً أساسية لأي دستور عادل، وتتمثل هذه المبادئ في: **الشورى** تطبيقاً لقول الله تعالى "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ

---

[٣٦٧] د. وهبة الزحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلامي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨٩هـ-١٩٨٧م، ص ٧.

[٣٦٨] الشيخ إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، المرجع السابق، ص ٤٧.

[٣٦٩] د. صوفي حسن ابوطالب، مرجع سابق، ص ٤٩.

(ISSN: 2537- 0758)

كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ"[٣٧٠]، **والعدل** مِصدَاقاً لقوله تعالى "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"[٣٧١]، وكذلك **المساواة** التي أرشدنا الله إليها في قوله تعالى "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ"[٣٧٢]، **وقد تركت الشريعة الغراء تفصيل الأحكام لتنظيم الشورى والعدل والمساواة لتراعى فيه كل أمة ما يلائم حالها وما يتطلبه تحقيق مصالحها**[٣٧٣].

ولم يقتصر أمر الإشارة إلى المبادئ الكلية والعامة على نصوص القرآن الكريم وحده، ولكنه امتد إلى السنة النبوية باعتبارها هى الأخرى حُجة في التشريع ويقع على الجميع الواجب باتباعها وإطاعتها، ومن هنا فقد **حرص الرسول الكريم على الالتزام بنهج القرآن المُتَّبع في تناوله للأحكام**، وذلك رغبة منه في أن تصبح المنظومة التشريعية قادرة على مواكبة الأحداث المتغيرة، وقد وجد الرسول صلى الله عليه وسلم أن ذلك **لن يتحقق إلا بالإعتماد على المبادئ العامة والقواعد الكلية التي يتم الاسترشاد بها في تحقيق العدل والمصلحة في مختلف الأماكن والعصور**، وذلك كقوله صلى إله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"[٣٧٤].

وبناء على هذا يمكن القول بأن التشريع الإسلامي وخاصة في الجانب الدستوري منه، يتضمن نوعين من القواعد: **قواعد كلية ثابتة يستحيل تغيرها بتغير الأوضاع والمكان والزمان وذلك كالقواعد المقاصدية المتعلقة بحفظ الضرورات (الكليات) الخمس**، وأخرى متغيرة وهى المتعلقة بالتفصيلات والجزئيات التي يجوز الاجتهاد بشانها، وذلك كالقواعد المتناولة للأمور الحاجية والتحسينية[٣٧٥]. وهو ما يمكن القول

---

[٣٧٠] سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

[٣٧١] سورة النساء، الآية ٥٨.

[٣٧٢] سورة الحجرات، الآية ١٠.

[٣٧٣] الشيخ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، مرجع سابق، ص١٥٨.

[٣٧٤] د. محمد جمال عيسى، الشكلية القانونية "دراسة مقارنة بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية"، رسالة دكتوراه، ك. الحقوق، ج. الزقازيق، ١٩٩٤، ص١٣٢.

[٣٧٥] د. توفيق بن عبد العزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٠٧هـ، ص٩٢.

معه بأن مصطلح المبادئ الحاكمة للدستور وإن لم يرد بالألفاظ ذاتها في المصادر المتنوعة للشريعة الإسلامية، إلا أن تلك المصادر قد تضمنت العديد من المبادئ التي تُشير إلى مضمونه سواء فيما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو فيما يتعلق بكفالة حقوق الإنسان وحرياته وضمان حمايتها من شتى صور الجور أو الانتهاك.

وتأسيساً على هذا فإن تناول الأصول الدينية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها يقتضى اتباع التقسيم التالي:

المطلب الأول: تأسيس الدولة واعطاء الأمة الحق في اختيار الحاكم.

المطلب الثاني: حماية المصالح الضرورية أو الكليات الخمس.

المطلب الثالث: التأكيد على مجموعة من المبادئ العامة للتشريع.

المطلب الأول
تأسيس الدولة واعطاء الأمة الحق في اختيار الحاكم

مما لا شك فيه أن فقهاء القانون الدستوررري الذين تناولوا مسألة الدستور في الإسلام متفقون فيما بينهم على أنه يجد مصدره في الوحى الإلهي مُمَثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما أنهم متفقون كذلك على أن **القرآن يُعَد المصدر الرئيس والأول للدستور** وأنه جاء فيما يتعلق بالمسائل الدستورية **بأحكام كلية ومبادئ أساسية**، حيث إن الغالبية العظمى من الأحكام التي وردت فيه جاءت في صورة أحكام كلية وقواعد عامة يتحتم على الحكام والمشرعين والقضاة والمجتهدين مراعاتها والالتزام بمقاصدها، ويعني هذا أن القرآن لم يتناول التفصيلات أو الجزئيات في الأحكام المرتبطة بالقوانين والتي تختلف بإختلاف المكان والزمان وتتغير بتغير المصلحة، تاركاً للسنة النبوية تفصيلها والاجتهاد فيها وفقاً لما تقتضيه المصلحة[٣٧٦].

وقد ذهب جانب من الفقه إلى التأكيد على **أن الأحكام والقواعد الكلية التي وردت في القرآن الكريم– لا سيما المتعلق منها بضرورة كفالة حقوق الإنسان وحرياته وحمايتها– تُعَد طبقاً للمعنى الفني للدستور بمثابة أحكام وقواعد فوق أحكام وقواعد الدستور، ومن ثم فإنها قواعد وأحكام فوق دستورية تلتزم السلطة التأسيسية للدستور**

د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري الإسلامي مقارناً بالنظم العصرية، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٩٤هـ، ص٥٩.

[٣٧٦] د. منير حمد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ط١، جامعة بغداد، بغداد، ١٣٩٩هـ، ص ٨٢.

(ISSN: 2537- 0758)

في كل الدول الإسلامية باحترامها، مُؤَسِسين ذلك على كون الدستور قابل للتعديل والتغيير مقارنة بأحكام القرآن الكريم التي لا يمكن تعديلها أو الغائها[٣٧٧].

ولما كانت الأحكام المتعلقة بالمسائل الدستورية قد وردت في شكل كلي وغير قابل للتعديل، فإنه يجب الوقوف على المقاصد الحقيقية لتشريعها حتى يمكن معالجة المستجدات الدستورية التي تستلزمها تغيرات العصور، وهو ما يمكن القول معه بأن لمقاصد الشريعة العديد من الإنعكاسات في مجال التشريع الدستوري، حيث يمكن عن طريقها الاهتداء إلى عدد من المبادئ المتعلقة بأمور الحكم وحقوق الإنسان، **ويعني هذا أن مقاصد الشريعة تعتبر بمثابة مرجعية تُقاس بها مشروعية القواعد الدستورية الوضعية.**

ولهذا يتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن مقاصد الشريعة ليست مجرد مرجع عرضي أو خارجي يُرجَع إليه للإطمئنان به إلى جانب مصادر التشريع الأصلية، ولكنها من صميم تلك المصادر والعنصر المحوري الثابت فيها وفي خلودها، وهو ما تأكد بقولهم "مقاصد الشريعة هى المرجع الأبدي لإستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامى، وهى ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وهى ليست غامضة غموض القانون الطبيعى الذي لا يُعرف له حد ولا مورد"[٣٧٨].

فالحقيقة التي لا يمكن للشك أن يتطرق إليها هى أن **مقاصد الشريعة تعكس بحق المبادئ الحقيقية للإسلام، ولهذا فإنها لا تقف عند حد الالتزام بالمبادئ الكلية والقواعد العامة للشريعة الإسلامية، والتي لا تتغير بتغير الزمان ولا بتغير المكان، ولكنها تتخذ من تلك المبادئ والقواعد أساساً تنطلق منه لمعالجة مختلف الموضوعات المتعلقة بالمسائل العامة للدولة، ومن ثم فإنه يجب على كل من يتولى أمر التشريع الدستوري ألا يتجاهلها،** وإلا أصبح الدستور الذي يضعونه عاجزاً عن مواكبة الأحداث المتغيرة والظروف المتبدلة، وهو ما وقع فيه بالفعل جانب من الفقه السياسي الإسلامي

---

[٣٧٧] د. علي محمد جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ص ١٠٧؛ د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١، ص ١١٦.

[٣٧٨] د. أحمد الريسوني، مقاصد المقاصد "الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة"، ط ١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٣، ص٤٢.

القديم، الذين لم يهتمو بالتعبير عن مبادئ الإسلام الجوهرية وما تعكسه من قيم عالمية قدر اهتمامهم بتطويع هذه المبادئ لخدمة سلطان القوة وتكييفها مع إمارة التغلب، الأمر الذي عجل باضمحلال الحضارة الإسلامية وإنهيارها[٣٧٩].

وبناء على هذا يمكن القول بأن **تأسيس الدولة** التي ترعي المبادئ الجوهرية للدين الإسلامي وتضمنها وتحافظ عليها– لا سيما فى جانبها المتعلق بحقوق الإنسان– يُعَد من أهم الإنعكاسات الدستورية لمقاصد الشريعة الإسلامية، وهو ما دفع جانب من الفقه إلى التعبير عن العلاقة الضرورية بين كل من الدين والدولة بقوله "**الدين أُس والسلطان حارس وما لا أُس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع**"[٣٨٠].

فتأسيس الدولة وقيام السلطة السياسية التي تتولى شئون الحكم فيها يعتبران وسيلة أساسية وضرورية لقيام الإنسان بمهمة الخلافه التي كلفه الله بها في قوله تعالى "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"[٣٨١]، غير أنه لما كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تتولى الأمة كلها القيام بمسألة الخلافة أو الإمامة، فإنه يُصبح من المعقول **أن تتولاها فئة أو جماعة تقوم الأمة باختيارها ممن تتوافر فيهم شروط معينة تؤهلهم للقيام بمهام الخلافة والحكم**، وهو ما أشار الله عز وجل إليه بقوله تعالى "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[٣٨٢]، ليؤكد للأمة أنهم مكلفون باختيار جماعة منهم تتخصص وتتفرغ لإدارة الشئون العامة لهم، أي سلطة الحكم بإسم الأمة ونيابة عنها[٣٨٣].

وتأكيداً منه **لحق الأمة في اختيار الحاكم**، ذهب الإمام محمد عبده إلى أن الخطاب في الأية السابقة موجه إلى كل المؤمنين ليختاروا منهم جماعة تتولى سلطة الحكم، ويرى أن المقصد وراء ذلك هو أن يكون لكل فرد الحق في إيجادها ومراقبتها قدر الإمكان، ومن ثم محاسبتها في حالة تقصيرها أو انحرافها وإن استلزم الأمر استبعادها واستبدالها بأخرى أكثر حرصاً على مصلحة الجماعة، **ويعني هذا أن سلطة الحاكم**

---

[٣٧٩] د. عليان بوزيان، مقاصد الأحكام السلطانية في الشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٣٩، س ٦٢، بيروت، يناير ٢٠١١، ص ٦١.

[٣٨٠] أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٥٥.

[٣٨١] سورة البقرة، الآية ٣٠.

[٣٨٢] سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

[٣٨٣] د. محمد عبد الله العربي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٦٨، ص ٦٠.

(ISSN: 2537- 0758)

ليست مطلقة، ولكنها مقيدة بالعديد من الضوابط المرتبطة بتحقيق المصلحة العامة[٣٨٤].

وبناء على هذا يمكن القول بأن **المصلحة العامة** تُعَد من المبادئ الأساسية التي يجب على كل من الحاكم والمشرع الدستوري مراعاتها، **فالمصلحة هى لب المقاصد،** لأن الله عز وجل لم يخلق وضعاً إلا ليرتب عليه العديد من المقاصد التي يكون من شأن تطبيقها تحقيق المصلحة الجماعية للعباد في المعاش والمعاد على أساس العدل، ويعني هذا أن كل الأوامر والنواهي التي أتى بها الشارع الحكيم غرضها الأساسي اكتساب المصالح أو الوسائل المؤدية إليها تطبيقاً لقوله تعالى "إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ..."[٣٨٥]، ودفع المفاسد أو الوسائل المؤدية إليها مصداقاً لقوله تعالى "... وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ"[٣٨٦]. وهو ما يؤدي إلى تحقيق المنفعة العامة لجميع العباد[٣٨٧].

وتجب الإشارة في هذا السياق إلى أن التأكيد على المبدأ المتعلق بتأسيس الدولة واعطاء الحق للأمة في إختيار الحاكم **كان محلاً للإهتمام كذلك من قِبَل الفلاسفة المسلمين،** حيث نجدهم قد أشاروا إليه وشددوا على ضروة الالتزام به في الكثير من كتاباتهم.

وقد تجلى هذا منذ بزوغ الارهاصات الأولى للفكر الفلسفي في بلاد الإسلام على يد **المعتزلة،** وذلك بتأكيدهم على أن **مسألة تأسيس الدولة تعتبر من أهم المسائل التي يستحيل أن تستقيم أمور الأفراد إلا بتحقيقها، ووجدوا أن ذلك لن يتحقق على الوجه الأكمل إلا إذا تولى أمرها إماماً مؤمناً عادلاً عالماً بالقرآن والسنة،** مُستَشهِدين في ذلك بقول الله تعالى "... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"[٣٨٨]، مؤكدين في الوقت ذاته على أن تَوَلي الإمام لمنصبه **يجب أن يكون بالاتفاق والاختيار وليس بالنص والتعيين،** مُعَلِلين ذلك بأن الله عز وجل لم ينص على رجل معين، كما أن

---

[٣٨٤] الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، الجزء الرابع، ط١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٢٥هـ، ص ٤٤.

[٣٨٥] سورة هود، الآية ٨٨.

[٣٨٦] سورة الأعراف، الآية ١٤٢.

[٣٨٧] د. عبد السلام الرفعي، فقه المقاصد في الفكر النوازلي، دار افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٤، ص١٨.

[٣٨٨] سورة الحجرات، الآية ١٣.

الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينص على ذلك أيضاً، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه[٣٨٩].

وبناء على هذا يمكن القول بأن فلاسفة المعتزلة قد حددوا للوصول إلى منصب الإمامة طريقاً واحداً يتمثل في **الاختيار والبيعة** ورفضوا كليةً أن يكون للنص والوصية أي دور في هذا الأمر، بل ووصلوا بفكرهم إلى أن هذا الاختيار يكون بواسطة ممثلي الأمة، وذلك اقتناعاً منهم بأن هناك إستحالة في اجتماع كل أفراد الأمة على رأي واحد وخاصة مع وجود الفرق المذهبية والتباين في الأراء، وهو ما أكده القاضي عبدالجبار بقوله "وقد علمنا أن الناس مختلفون في المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق ولا يرضى كل فريق بما يختاره لآخر، فلو لم يتم ذلك الإجماع لما تم أبداً" ولكن على العاقدين أن "يسشيروا سائر المسلمين..." وأن يتحققوا من "رضى الجماعة"[٣٩٠].

وتأكيداً لهذا نجد أن فلاسفة المعتزلة قد وجهوا نقدهم إلى معاوية بن أبي سفيان، نظراً لأنه قام باغتصاب السلطة من الحسن بن علي بن أبي طالب **واعتدى على حق الشورى** كحق من حقوق المسلمين، بل ونحدهم لم يقفو عند حد النقد السياسي النظري، ولكنهم شاركوا كذلك في الثورة ضد الدولة الأموية[٣٩١].

وهو ذاته ما أكده **الفارابي** بتأكيده على أن الاجتماع البشري يُعَد أمراً طبيعياً، لاسيما أن ضرورات الحياة تستلزمه، وهو ما أشار إليه بقوله أن كل واحد "مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة، لا يستطيع ولا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم، يقوم كل واحد منهم بشئ مما يحتاج اليه، **فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان لينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماع جماعة كثيرة مجتمعين**"[٣٩٢].

ومن أجل هذا دعا الفارابي إلى تأسيس الدولة التي أسماها بالمدينة، بل وحرص على أن تكون هذه المدينة فاضلة، ووجد أن ذلك لن يتحقق إلا إذا تولى حكمها شخص

---

[٣٨٩] د. مرفت عزت بالي، نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية "تحليلاً ونقداً"، دار الوازن للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١، ص٤٩.

[٣٩٠] د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص١٧١.

[٣٩١] د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، دار الهلال، مايو١٩٨٤، ص ص٦٧-٦٨.

[٣٩٢] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، دار مكتبة الهلال لطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥، ص١٢١.

(ISSN: 2537- 0758)

يجمع بين الدين والفلسفة حتى يمكنه أن يتلقى المعرفة من العقل الفعال إما بطريق الوحى كما كان في عهد الرسول وإما بطريق العقل والتأمل وهو الأبقى، وعلاوة على ذك فإنه يجب أن يكون تام الأعضاء ذكياً سريع الفهم والحفظ والتذكر، مُحباً للعلم وقادراً على التعبير اللغوي، مترفعاً عن الشهوات، متمتعاً بالخصال الأخلاقية الحميدة ومحباً للعدل(٣٩٣).

وقد سار **ابن رشد** على النهج ذاته، حيث أكد أيضاً على **ضرورة تأسيس المدينة**، مُبرراً ذلك بحاجة الإنسان إلى الإجتماع مع غيره وإستحالة عيشه في عزلة عن الأفراد المحيطين به، وهو ما أكده بقوله أن "**الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى إناس غيره ولذلك قيل بحق الإنسان أنه مدني بطبعه**"(٣٩٤).

ويرى ابن رشد أنه لا يمكن لهذا الاجتماع أن يستمر ويحيا على الوجه الأمثل إلا بوجود حاكم يتولى إدارة المدينة، فهذا الاجتماع وفقاً لرؤيته ينبغي أن يخضع إلى تدبير عقلي، حتى يمكن تنظيمة بالكيفية التي تضمن **للإنسان حريته وكرامته**، وإلا فإنه يكون ضالاً وجاهلاً وتسلط على الناس من خلاله شتى صنوف القهر، ويعني هذا أنه يُفَرِق بين نوعين من السياسات هما؛ السياسة الفاضلة والسياسة الضالة، فهناك من جهة **المدينة الفاضلة التي تسودها الفضيلة والحكمة والشجاعة والعفة والعدالة**، وهناك من جهةٍ أخرى المدن التي يسودها الضلال وتغمس أفرادها في الشقاء، ولم يكن غرضه من ذلك إلا الحث على السعي نحو تحقيق النمط الأول من المدن وهجر الثاني منها، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بتأسيس نظام حكم فاضل يُعيد الاعتبار للفيلسوف ويكف عن اضطهاده، وذلك إيماناً منه بأنه لا يمكن لأي نظام حكم أن ينجح دون أن يكون على رأسه من يؤمن بالفلسفة ويستفيد من أبحاثها، فالفلسفة وحدها بإمكانها الإصلاح ما فسد من أنظمة الحكم ومعالجة الوضع اليساسي السيئ الذي ساد في الأندلس في عصره(٣٩٥).

---

(٣٩٣) المرجع السابق، ص ص١٢٢– ١٢٣.

(٣٩٤) ابن رشد، الضروري في السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، تعريب: أ. أحمد شحلان، تقديم: د. محمد عابد الجبري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص٧٤.

(٣٩٥) د. بن علي محمد، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي "دراسة فلسفية في المفهوم والحق"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران– ألسانيا، الجزائر، ٢٠١٣، ص١٥٠.

ويتضح مما سبق أن تأسيس الدولة وإعطاء الحق للأفراد في اختيار الحاكم يُعتبر من المبادئ المهمة في النظام الإسلامي، ذلك أنه **يستحيل بدون ذلك الحفاظ على وحدة الأمة وجمعها ورعايتها على كلمةٍ واحدة**، وهو ما يمكن القول معه أنه على الرغم من أن القرآن الكريم لم يُشِر صراحةً إلى فكرة اقامة الدولة، إلا أن **الشارع الحكيم قد قرر للأفراد فيه العديد من الواجبات والحقوق التي يستحيل الوفاء بها إلا بقيام الدولة، ويعني هذا أن غايات الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكلية لن يتم بلوغها إلا بتأسيس الدولة**، وليس أدل على ذلك من أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرص على تأسيس الدولة منذ اللحظة الأولى التي وصل فيها إلى أرض المدينة.

وانطلاقاً من هذا يتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من التأكيد على أن "**الدولة ضرورة في الإسلام**؛ لأن تنفيذ أحكام هذا القرآن ممتنع من دون دولة بما فيها أحكام الزكاة والحدود وسواها، ولأن المفهوم الإجتماعي للقرآن في الوجود لابد له من اطار إجتماعي كى يتحقق وهو الدولة الإسلامية، **ثم لأن النبي نفسه قد أقام الدولة**"[٣٩٦].

المطلب الثانى
حماية المصالح الضرورية أو الكليات الخمس

إن حفظ الكليات الخمس يُعَد من أهم القيود التي تقع على كاهل المشرع الدستوري، حيث يجب على هذا الأخير أن يلتزم في سنه للتشريعات بضرورة حفظ كل من الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وإلا تعرضت حقوق الإنسان للجور والانتهاك وهلكت حياته وشاع الاستبداد والفساد وانهار المجتمع بأكمله.

فالكليات الخمس من المسائل الجوهرية التي لا تستقيم الحياة دون الحفاظ عليها وضمانها وحماياتها من أي اعتداء، وليس أدل على ذلك من أن **الشارع الحكيم قد حفظها في جميع الملل، فهى عامل مشترك بين جميع الديانات المنزلة من السماء**، وهو ما أكده **أبو الحسن العامري** المتوفي عام ٣٨١هـ عندما أشار إلى أن كل الأديان والشرائع المعروفة تشترك في أربعة جوانب هى: الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر أو العقوبات الزاجرة، ثم أسهب في تناول المزاجر قائلاً "وأما المزاجر فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة: مزجرة قتل النفس كالقود

[٣٩٦] د. محمد المبارك، نظام الإسلام في الحكم والدولة، ط٤، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١، ص١٢.

(ISSN: 2537- 0758)

والدية ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الردة"[٣٩٧].

وقد أكد الإمام **أبو حامد الغزالي** الأمر ذاته عندما صرح بأن للشريعة الإسلامية مبادئ كلية يجب الالتزام بها وعدم تفويتها، وأن هذه المبادئ الكلية تتمثل في خمسة أصول رئيسية، **وأن تلك الأصول تُمَثِل نقطة الإلتقاء بين الملل أو الشرائع، وقد رأى أن في تجاهلها مضرة كبيرة**، ومن ثم فإنه يجب على كل من يتولى أمور الحكم والتشريع الوضعي أن يراعيها ويضمن حمايتها وعدم الاعتداء عليها، وهو ما أكده بقوله "وتحريم تفويت هذه الأصول والزجر عنها، يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أُريد بها إصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر"[٣٩٨].

وهو ذاته ما أكده **الشاطبي**، إذ نجده بعد أن ذكر أن مجموع الضروريات تنحصر في حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، أكد على أنها مراعاة في كل ملة، كما أنه بعد أن أشار إلى أن المصالح تنقسم إلى ثلاثة اقسام هى: المصالح الضرورية والمصالح الحاجية والمصالح التحسينية، ذهب إلى أن "المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهى قسم الضروريات ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهى أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة"[٣٩٩].

---

[٣٩٧] أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبدالله عبدالحميد غراب، ط١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م، ص١٢٥.

من الجدير بالذكر أن ابو الحسن العامري قد أدرك أهمية حفظ الكليات الخمس أو ما عبر عنها بالمزاجر ودورها في استمرار الحياة سواء بالنسبة للفرد أو المجتمع والذي على أثره رأى أنها لا تقتصر على الديانات الثلات المعروفة، ولكنها تتعدى ذلك إلى غيرها من الديانات والملل الأخري، وهو ما جعله يشير إلى أن المزاجر قد نبه إليها أصحاب الديانات الستة الذين ورد ذكرهم في قول الله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصارى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شيء شَهِيدٌ".؛ سورة الحج، الآية ١٧.

[٣٩٨] أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، المرجع السابق، ص١٧٤.

[٣٩٩] أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص٤٣.

ويترتب على اعتبار الكليات أو الضروريات الخمس عنصراً مشتركاً بين كافة الشرائع والملل، أن يقع الالتزام على كل من يتولى أمور الحكم والتشريع بضرورة مراعاتها ووضع القواعد التي تتضمن تلك الكليات وتضمن الحفاظ عليها، وإلا أَثِمَ من يتجاهلها واستحق العقاب في الدنيا والاخرة.

وبناء على هذا وتطبيقاً لذلك، إذا كان **حفظ الدين** من الكليات الأساسية، **فإنه يستلزم حفظ وحماية ومراعاة المعتقدات الثابتة والعبادات الأساسية** من صلاة وصوم وحج وغيرها من شتى صور العبادات، كما يتضمن التحريم والإبطال لكل صور التعبد لغير الله[٤٠٠].

ويعني هذا أن حفظ الدين وحراسته في الإسلام من أهم التكاليف التي يجب على القائمين على شئون الدولة الالتزام بها، بل ويمكن القول بأنه لا مُبَرِر لوجود الدولة في الإسلام ما لم تقم بحمل الدعوة الإسلامية بعقيدتها وأنظمتها إلى العالمين وتساعد الناس على القيام بمصالحهم الدينية والدنيوية على حدٍ سواء، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى التعاون على البر والتقوى والمساعدة على نشر الفضيلة والقيم الرفيعة، فالإسلام عقيدة وخُلق وقيم وشريعة محكمة عادلة ذات أنظمة متعددة تحكم الإنسان في تصرفاته ومعاملاته، وهو ما لا يمكن بلوغه إلا بسن الدولة للتشريعات التي تضمن حراسة الدين وحمايته[٤٠١].

كما أنه إذا كان **حفظ النفس** من الكليات الكبرى المشتركة بين جميع الشرائع والملل، فإن هذا يستلزم **أن يضع كل من الحاكم والمشرع ما يكفل حفظها وما يضمن حمايتها**، وذلك بتحريم القتل وتحريم العدوان على النفس، وكذلك تحريم المساعدة على القتل وما يفضي اليه وفرض العقوبات الزاجرة على كل من يرتكب أياً من تلك الأفعال، **وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى أن يحيا الإنسان حياة هادئة مطمئنة لا خوف فيها من أحد مهما علت مكانته أو زادت سلطته**[٤٠٢].

---

[٤٠٠] د. أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص٦٠.

[٤٠١] أ. مختار محسن محمد صالح، قاعدة حفظ الدين وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية ونصوص القانون المصري، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، ٢٠١٢، ص١٣٢.

[٤٠٢] د. محمد حسن ابو يحيى، أهداف التشريع الإسلامي، ط١، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٧١.

(ISSN: 2537- 0758)

فالإنسان نَفخ من روح الله وهو الذي أحياه، **ومن ثم فإنه يمتنع على أحد دون الله أن يسلب الإنسان حقه في الحياة، فقتل النفس فعل محرم منذ أن عرفت الأرض تشريع السماوات،** فهو مبدأ عام لم تختص به أمة دون أخرى ولم يختص به جيلاً دون آخر، فكل الشرائع السابقة على الإسلام قد عرفته، **غير أن "الشريعة الإسلامية الخاتمة أولت هذه الجريمة كثيراً من النهي عنها،** وشددت من النفير منها والنكير عليها، ولم تكتف باساليب النهي المتعددة وإنما بينت بوجه خاص حكمها الأخروي وأفاضت فيه وحكمها الدنيوي وفصلت أهم نواحيه، **كل ذلك تحذيراً للنفوس عن إقتراف جريمة سلب الحياة صيانة للأرواح وحفاظاً على الحياة"**[٤٠٣].

وبناء على هذا يمكن القول بأن حفظ النفس وما يتطلبه ذلك من الحفاظ على حق الإنسان في الحياة يعتبر من الحقوق الأصيلة للإنسان التي لا يمكنه التنازل عنها أو الإنتقاص من الإنتفاع بها. فالنفس الإنسانية المنهي عن قتلها معصومة ومحترمة بموجب الخلق والإيجاد، وأن هذا النهي مستقر في النفوس وثابت في العقول، **وما النهي المؤكد في الشرائع عن سلبها بغير الحق سوى استجابة لما للفطرة التي فطر الله الإنسان عليها وتطبيقاً لمقتضيات القانون الطبيعي الذي يكفي مجرد العقل في معرفته والإيمان به**[٤٠٤].

هذا ونجد أن إرادة الشارع الحكيم قد اقتضت أن يكون **حفظ كل من العقل والنسل والمال** من المبادئ التي لا يمكن أن يحيا الإنسان حياة كريمة دون التزام ممن يتولون شئون الحكم والتشريع بضمانها وحمايتها.

فحفظ العقل باعتباره أحد الضروريات أو الكليات الأساسية المشتركة بين الشرائع والملل كافة قد أولته الشريعة الإسلامية اهتماماً خاصاً، بل واعتبرته شرطاً جوهرياً للتكليف، إذ لا تكليف بدون عقل، ولهذا فقد حرص الشارع الحكيم على حمايته من أية آفة تلحق الأذى به كتعاط المخدرات وغيرها مما يُذهب العقل ويؤثر سلباً عليه، ولهذا فإنه يقع على عاتق من يتولون زمام التشريع في البلاد أن يسنوا من القواعد ما يضمن منع كل ما يُعَطِل العقل ويحد من دوره في التفكير[٤٠٥].

---

[٤٠٣] د. ياسر محمد اسماعيل الهضيبي، التطور التاريخي والأساس الفلسفي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ٢٠٠٧، ص٢١٩.

[٤٠٤] د. صبحي عبده سعيد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٤١٥هـ، ص٢٥.

[٤٠٥] د. أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص٦٠.

كما شدد الشارع الحكيم على ضرورة **حفظ النسل**، وهو ما يقتضي أن يلتزم مشرعي القانون الوضعي بسن التشريعات التي تُحَرِم الزنا والقذف وكل ما من شأنه الاعتداء على العرض، وتُحَرِم كذلك كل ما يؤدي إلى الإجهاض والوأد وتبيح الزواج وترعى الأسرة وتدعمها[٤٠٦].

وإذا كان **حفظ المال** من الكليات المشتركة بين مختلف الأمم والشرائع والملل، لكونه يُعَد من الضروريات التي لا غنى عنها في حياة المجتمعات، فإن هذا يقتضي أن تُشَرَع القوانين التي تحفظ للأفراد حقهم الكامل في مشروعية الكسب والتملك والمعاوضة، كما أن هذا يقتضي أيضاً أن تُشَرَع القوانين التي تُحَرِم الغصب والسرقة وأكل المال بالباطل عن طريق الرشوة والربا والغش وغيرهم من التصرفات التي تُفوت على الناس حقهم في حفظ أموالهم وصيانتها من كل صور الاعتداء عليها التي قد يقوم بها الأفراد العاديين أو الدولة ذاتها، فالعبرة هنا بمنع وتحريم الاعتداء بصرف النظر عن مصدره[٤٠٧].

غير أن التزام الحكام والمشرعين بضمان الكليات الخمس وكفالتها لكافة الأفراد لن يتحقق بالصورة الكافية ما لم يتم إشتراك الأفراد ممن يتمتعون بسمات وخصائص معينة في المناقشات التي تدور حول أمور الحكم والتشريع واتاحة الفرصة لهم للتعبير عن آرائهم بكل حرية، الأمر الذي يُعطي للأفراد الحق في المشاركة في مثل تلك لأمور، وهو ما لم يكن ليتم إلا بإعتبار مبدأ الشورى من الحقوق الأصيلة للإنسان.

المطلب الثالث

التأكيد على مجموعة من المبادئ العامة للتشريع

لم تقف فلسفة حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية عند حد إقرار مجموعة من الحقوق والحريات للإنسان، ولكنها امتدت كذلك إلى إقرار مجموعة من المبادئ العامة المتعلقة بتلك الحقوق والتى يجب على المشرع مراعاتها عند سنه للتشريعات المختلفة، وتتمثل أهم تلك المبادئ فى المبادئ التالية:

١ – مبدأ الشورى:

مما لا شك فيه أن اختيار السلطة الحاكمة في اطار الشريعة الإسلامية والزامها بالسعي نحو تحقيق المصلحة العامة لابد وأن يتم في **اطار مبدأ الشورى**، لكونه يُعَد ضمانة أساسية لقمع الطغيان والاستبداد، ولهذا فلم يكن من الغريب أن يجمع غالبية

---

[٤٠٦] د. محمد حسن أبو يحيى، أهداف التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص١٧٢.

[٤٠٧] د. أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص٦٠.

(ISSN: 2537- 0758)

فقهاء الشريعة على أن الشورى كفريضة إسلامية ومبدأ دستوري أصيل **يتصدر قائمة المبادئ العامة والأصول الثابتة التي قررتها الكثير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية**، الأمر الذي يجعلها ملزمة لكلٍ من الحكام والمشرعين على حدٍ سواء، إذ لا حجة لأحدٍ في الانحراف عنها أو تركها[٤٠٨]. **فهى لازمة أساسية من لوازم المجتمع الإسلامي وسمة جوهرية له ودعامة متينة من دعائم نظام الحكم فيه**[٤٠٩].

وقد تأكدت حجية الشورى في العديد من آيات القرآن الكريم، وذلك كما في قول الله تعالى "فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ..."[٤١٠]، وقوله تعالى "الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ"[٤١١]، كما تأكدت حجيتها كذلك بالسنة النبوية، وذلك فيما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال "ما ندم من إستشار ولا خاب من إستخار"[٤١٢]، وما روى عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال "لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله"[٤١٣].

ومن الجدير بالذكر أن الإسلام بفرضه مبدأ الشورى والزامه للحكام باتباعه وعدم الحياد عنه، قد سبق كل النظم السياسية والقانونية التي نادت بها تحت مسميات أخري كالديمقراطية، لاسيما أن الشارع الحكيم قد قررها في فترة عانى فيها العالم من ويلات الاستبداد السياسي الذي اقترن بطغيان الحكام وجورهم، خاصة وأن الأفراد كانوا ينظرون إلى حكامهم على اعتبار أنهم آلهة أو أنصاف آلهة، ومن ثم فكانوا يعتبرون أعمالهم أعمالاً مقدسة غير قابلة للنقد، ويعني هذا أن **الشعوب قد سُلِبَت في تلك الفترة أي قدر**

---

[٤٠٨] د. فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي (الشورى– العدل– المساواة "مبادئ دستورية")، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٧م، ص ٣٩.

[٤٠٩] د. طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية وضمان خضوع الدولة للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣، ص١١٦.

[٤١٠] سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

[٤١١] سورة الشورى، الآية ٣٨.

[٤١٢] سنن أبوداود، "باب في المشورة"، ٣٣٣/٤، حديث رقم ٥١٢٨.

[٤١٣] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الرابع، ص ٢٤٩.

من حقها في حكم نفسها، بل وكان الحكام أنفسهم ينظرون إليهم نظرة إحتقار وازدراء[٤١٤].

ولهذا فقد حرص الإسلام على أن يضع نهاية لكل الاعتقادات والممارسات الخاطئة التي حطت من قدر الإنسان ومكانته السامية، وقد وجد أن الشوري أو المشاركة في صنع القرار السياسي من المبادئ الضرورية التي تساهم في تحقيق ذلك، ومن ثم وجه الشارع الحكيم المجتمع المسلم إلى ضرورة المشاركة في صنع هذا القرار، بدءاً من اللحظة التي يتم فيها إختيار الحاكم وحتى المشاركة في كل ما يُثَار من شئون الحكم ومعضلاته وخاصة تلك التي لم يرد بشأنه نص أو سابقة تنظمه[٤١٥].

فالشورى في النظام الإسلامي تُعَد من الحقوق الأساسية للإنسان التي يمكنه من خلالها المشاركة الفعالة في أمور الحكم، وهى لا تقف عند حد إختيار الحاكم ولكنها تمتد للمشاركة في اتخاذ القرار والرقابة على تنفيذه والمحاسبة على أدائه[٤١٦]. وهو ما يمكن القول معه بأن مبدأ المشاركة الشعبية يُعَد من المبادئ الأساسية لنظام الحكم في الدول الإسلامية، الأمر الذي يضع التزاماً على عاتق المشرعين الدستوريين بضرورة مراعاته وضمانه لمن يتوافر فيهم شروط ومتطلبات ممارسته.

وانطلاقاً من هذا يتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن النصوص التي تناولت مبدأ الشورى "تُلفت النظر إلى حقيقة من حقائق الأمة التي يصفها الإسلام بأنها أمة الشورى، وهى عرض لما يجب أن تسلكه الأسرة من تشاور، وهى خطاب لرئيس الدولة حتى لا يكون موقعه في ذروة السلطة حاجباً له عن الأمة التي رفعته المكانة العليا والكبيرة وحتى لا يغفل عن حقيقة حرص عليها الإسلام"[٤١٧].

---

[٤١٤] د. عبد الكريم عثمان، النظام السياسي في الإسلام، ط١، دار الإرشاد، بيروت، ١٩٦٨، ص ٢٩.

[٤١٥] د. إبراهيم مدكور ود. عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام "أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان– مشروع مرفوع إلى منظمة المؤتمر الإسلامي"، دار طلاس للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ١٤١٢هـ–١٩٩٢م، ص ٣٠.

[٤١٦] د. علي مزهر العكيلي، النظام السياسي في الإسلام "دراسة تحليلية مقارنة حول النظم السياسية عند المسلمين"، رسالة دكتوراه، كلية القانون والسياسة، الأكاديمية العربية، الدنمارك، ٢٠١٤، ص٧٢.

[٤١٧] د. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي والشيخ منصور الرفاعي محمد عبيد، حقوق الإنسان العامة في الإسلام، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، ٢٠٠٧، ص ٢٠٩.

(ISSN: 2537- 0758)

وبناء على هذا يمكن القول بأن للالتزام بمبدأ الشورى في مجال الحكم أهمية عظيمة؛ حيث إن اعطاء الحق للأمة مُمَثلة في أهل الحل والعقد في ممارسة السلطة والمشاركة في قضايا الأمة يعتبر من الآليات المهمة في منع انحراف الحكام واستبدادهم، كما أنه يؤدي إلى تجنب الخطا في إصدار القرارات الإدارية، علاوة على أن الشورى تضمن تطييب نفوس المحكومين وزيادة تعاونهم مع الحكام، الأمر الذي يوفر درجة كبيرة من الاستقرار الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى نجاح الحكم وتقدم الأمة وتجنب الثورات[٤١٨]. **وهو ما يمكن القول معه بأن سلطة الحاكم في الإسلام ليست مطلقة، ولكنها مقيدة بالعديد من المبادئ وتتصدر الشورى قائمة تلك المبادئ**[٤١٩].

وفى ضوء هذا يمكن القول بأن الشورى تُعَد من المعايير الإسلامية العليا التي يتحتم على الحكام والمشرعين في الدول الإسلامية الالتزام التام بها، ولهذا نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم ذاته قد التزم بها قولاً وفعلاً، إذ نجده صلى الله عليه وسلم قد شاور أصحابه في مختلف المواطن في العديد من المسائل، لدرجة أن **الاجماع انعقد على أن جميع أمور الدنيا ومصالح الناس كانت محلاً لمبدأ الشورى وسلطانها**، حتى أن الأمر قد وصل بالرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن ينتقل بها من النطاق الفردي غير المنظم إلى نطاق التنظيم المحكوم بمؤسسة تختص بها، إذ يوجد ما يشير إلى وجود مجلس للشورى في عهد الرسول مكون من سبعين عضواً، كما أُسِسَت في عهده صلى الله عليه وسلم هيئة عُرِفَت باسم المهاجرين الأولين، وهى مكونة من عشرة من كبار الصحابة، وقد لعبت دوراً مهماً في دولة الخلافة الراشدية فيما يتعلق باختيار الخليفة من بين أعضائها ثم تطلب بعد ذلك مبايعته من الشعب، **ولهذا فقد عُدَت "بمثابة السابقة الدستورية والنموذج الشرعي الذي يقيس عليه مفكروا الفرق الإسلامية في موضوع الإمامة وأحكامها"**[٤٢٠].

---

[٤١٨] د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة"، ط٤، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣، ص ١٤٨.

[٤١٩] د. عثمان بن جمعه ضميرية، السلطات العامة في الإسلام "المفهوم والعلاقة"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد٣، العدد٣، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ١١.

[٤٢٠] د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص ص ٥٦-٥٧.

وتجب الإشارة في هذا المقام إلى أن السلطة الحاكمة التي تتولى زمام الأمور لابد وأن تتمتع بالشرعية، ذلك أن مقصدية شرعية السلطة الحاكمة تُعَد من المبادئ الأساسية لنظام الحكم في الإسلام والتي لا يمكن لأحد تجاهلها، نظراً لأن الوصول للسلطة ليس غاية في ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة، وهو ما يستلزم أن يكون الوصول إلى السلطة بالطرق السلمية الرضائية التي يقوم الشعب فيها باختيار ممثليه على نحو ما يحدث في الأنظمة الديمقراطية.

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن عدم اعتبار جانب من فقهاء الإسلام للبعد المقاصدي في الاجتهاد السياسي في مشروعية ما توصل إليه الغرب من طرق للوصول للسلطة يعتبر من الأسباب الأساسية التي أدت إلى ضعف الفقه السياسي في مجال شرعية السلطة وابتعاده عن مقاصد الشارع، ذلك أنهم اختلفوا حول مسألة الديمقراطية كوسيلة لشرعية السلطة؛ وانقسموا فيما بينهم إلى فريقٍ مُكَفِر لها وآخر مُنَفِر منها وثالث مُوقِر لها، وظلوا يتساءلون عن مدى توافقها مع قيم الإسلام، ويستخدمون مصطلح الشورى بدلاً منها وكأنهما لا يلتقيان رغم أن مقصدهما واحد، ولو أنهم أخذوا في إعتبارهم قاعدة أن العبرة بالمقاصد والجواهر وليس بالوسائل والظواهر لأدركوا أنه لا يوجد تعارض بينهما، **فكل منهما يعتبر وسيلة رضائية للوصول للسلطة بطريقة شرعية ومنع استبدادها وطغيانها**[٤٢١].

وبناء على هذا يمكن القول بأن **مبدأ الشورى يستغرق فكرة الديمقراطية**، لأنه ليس مُقتَصِراً على معالجة الموضوعات المنظمة لأمور الحكم فقط، ولكنه يتناول أيضاً الأصول الشرعية التي يستمد منها الإنسان حقوقه وحرياته الأساسية وتستمد منها الأمة سلطانها ووحدتها ويستمد منها المجتمع تضامنه وتكافله في مختلف المجالات، علاوة على أنه يمتد لمجال الفقه وذلك لضرورته في استنباط الأحكام الشرعية بطريق الاجماع أو الاجتهاد، وهو ما يجعل أهميته في هذا المجال لا تقل عن أهميته المتعلقة بتولية الحكام ومحاسبتهم، **ويعني هذا أن مجال مبدأ الشورى لا يقتصر على الناحية الدستورية والقانونية كما هو الحال في الديمقراطية السياسية، ولكنه يمتد كذلك إلى مجال الأحكام الدينية والأخلاقية والاجتماعية**[٤٢٢].

---

[٤٢١] د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٦٠.

[٤٢٢] د. توفيق محمد الشاوي، فقه الشورى والإستشارة، ط٢، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص ٤٢.

(ISSN: 2537- 0758)

وقد كان لمبدأ الشورى نصيباً وافراً من الإهتمام **في الفكر الفلسفي الإسلامي**، حيث نجد أن النزعة العقلية التي إتسم بها **فلاسفة المعتزلة** قد دعتهم إلى تبني الكثير من المفاهيم القانونية والمفاهيم المتعلقة بالدولة، سواء على مستوى الأصول الشرعية أو على مستوى الأصول الإنسانية، وقد دفعهم هذا الاتجاه على المستوى الأول إلى الاقتناع العقلي بالكثير من القواعد التشريعية الكلية والمبادئ العامة التي تم النص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية، **مما دفعهم هم الآخرون إلى المناداة بالالتزام بمبدأ الشورى وحكمه ومجالاته والالتزام بما يترتب عليه من آثار، وذلك بإعتباره أحد المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية**[٤٢٣].

ولم يختلف **موقف ابن رشد** من مبدأ الشورى عن موقف المعتزلة، حيث نجده هو الآخر قد أدرك أهميته في الحكم، **بل ورأى أن الحاكم الذي لا يراعيه يُعَد ظالماً**، وهو يحرص في هذه الحالة على تحقيق مصلحته وحده دون أن يضع في اعتباره مصلحة الجماعة، وهو ما يؤدي إلى **انتشار الفساد والاستبداد وإلى تقويض أركان دولة الإسلام** وحدوث الفوضى في سائر بلاده ومنها بلاد الاندلس ذاتها[٤٢٤].

٢- مبدأ العدل:

يعتبر العدل من المبادئ الكلية المهمة التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام، **فهو من الثوابت الأساسية والمقاصد الجوهرية التي أمر الشارع الحكيم بعدم الحيد عنها**، بل ونجده لعظم قيمته أحد اسماء الله الحسني وصفة من صفاته سبحانه وتعالى واحد فرائضه التي لا يمكن لاحد التنازل عنها إذ هو أراد أو التفريط فيها دون وزر وتأثيم، **إنه فريضة واجبة فرضها الله على الجميع دون إستثناء**[٤٢٥].

ولهذا فلم يكن من الغريب أن يزخر القرآن الكريم والسنة النبوية بالعديد من النصوص المؤكدة لمبدأ العدل، وكلها تتضافر **على أن على جميع الأفراد وفي**

---

[٤٢٣] د. محمد علي محجوب، الدعائم الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، مجلة العلوم القانونية والإقتصادية، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، س٢٦، ع١، ع٢، يناير-يوليو ١٩٨٤، ص ص٨٢-٨٣.

[٤٢٤] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص١٨٢.

[٤٢٥] د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٨٥، ص٥٠.

صدارتهم الحكام الالتزام بمراعاة العدل في تصرفاتهم وأفعالهم والذي من شأن تطبيقه المساهمة في تحقيق الاستقرار واستقامة حال الأمة واهتمام كل من الحاكم والمحكوم بالمسائل العامة.

ومن أمثلة الآيات القرآنية المؤكدة لمبدأ العدل وشموله وعموميته وضرورته، قول الله تعالى "إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا"(٤٢٦). وقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ"(٤٢٧). وكذلك قول الله تعالى "فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ"(٤٢٨). وقوله تعالى "... وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ"(٤٢٩).

كما اشتملت السنة القولية والفعلية على العديد من النصوص التي تشير إلى ضرورة مراعاة العدل في كل التعاملات سواء أكانت بين المحكومين وبعضهم البعض أو بينهم وبين الحكام، حيث نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الآباء إلى أن يراعوا العدل بين أبنائهم في قوله "إتقوا الله وأعدلوا بين أبنائكم"(٤٣٠) **ويشدد على ضرورة مراعاة مبدأ العدل في عقد تولية الأئمة والحقوق المتبادلة بينهم وبين الرعية**، وهو ما عبر عنه صلى الله عليه وسلم بقوله "إن لهم عليكم حقاً ولكم عليهم حقاً مثل ذلك، ما إن رحموا فرحموا وما أن عاهدوا وفوا وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"(٤٣١)، كما نجده صلى الله عليه وسلم قد حرص على أن يلفت انتباه الجميع إلى أن **الالتزام بالعدل يشمل الكافة ولا يقتصر على مجال الحكم**

---

(٤٢٦) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٤٢٧) سورة المائدة، الآية ٨.

(٤٢٨) سورة الشورى، الآية ١٥.

(٤٢٩) سورة المائدة، الآية ٤٢.

(٤٣٠) البخاري، كتاب الهبة٥١، رقم ١٢٦٣.

(٤٣١) البخاري، كتاب المناقب ٦١٦/٦، رقم ٣٥٠٠.

(ISSN: 2537- 0758)

فقط، وذلك بقوله "المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين الذين يُعَدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا"[٤٣٢].

وقد أكدت وثيقة المدينة أن مبدأ العدل يُعَد من المبادئ الأساسية التي قررها الشارع عز وجل، **ويعني هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد إعتبره من المبادئ الجوهرية للحياة السياسية في الإسلام،** والتي لا يمكن لأي نظام سياسي أن يستمر دون اعتباره والالتزام به أياً كان المذهب الذي يتبناه ويقوم على أساسه[٤٣٣]. ويعني هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرسى القواعد التي تحقق وحدة المجتمع وتضامنه ورأى أنه من المستحيل أن يتحقق مثل هذا المجتمع **إلا بضمان العدل والحماية لأفراده والتشاور فيما بينهم** في كل ما يضمن الاستقرار، فالمحور الرئيسي الذي تقوم حوله تلك الوثيقة هو ضمان عدم الظلم أو البغي، سواء بين الأطراف المتعاقدة أو بين من ينزل دارهم من الغرباء[٤٣٤].

وعلى هدى ما سبق نجد أن نصوص الوحى الإلهي المتعددة قد لفتت الانتباه إلى أن العدل يُعَد أحد حقوق الإنسان الأساسية وأنه حق شامل، **ويعنى هذا أنه حق مطلق مُطالب بتحقيقه الحاكم والمحكوم والإنسانية جمعاء، نظراً لأن كل من هؤلاء مطالب بمراعاته في مجال تعامله؛** فهذا الحق يجب الالتزام به في: الحكم والإدارة، وفي فرض الأعباء والالتزامات أو في توزيع الحقوق والواجبات على أساس قدرات المواطنين وإمكاناتهم ودرجة مساهمة كل منهم في تحمل أعباء المجتمع، وفي اقامة العدالة الاجتماعية، وكذلك في الشهادة والقضاء والتنفيذ واقامة الحدود والقصاص، وفي نطاق الأسرة مع الزوجة والأبناء، وفي غير ذلك من مجالات تدبير شئون الأفراد والمجتمع[٤٣٥].

---

[٤٣٢] رواه مسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو، رقم ١٨٢٧.

[٤٣٣] د. فؤاد عبدالمنعم، أصول نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص٩٧.

[٤٣٤] د. كامل الشريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، ط١، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص٦٨.

[٤٣٥] د. جعفر عبد السلام، الإسلام وحقوق الإنسان، ط١، دار محسن للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢، ص٣١.

والعدل في الدولة الإسلامية ليس حقاً شاملاً فحسب، ولكنه حقاً عاماً لكافة من تظلهم سماؤها، فهو يطبق على الجميع بلا إستثناء؛ فلا فرق في ذلك بين مسلم وغير مسلم ولا بين فقير وغنى ولا بين أسود وأبيض ولا بين رجل وامرأة ولا بين صغير وكبير[٤٣٦] وهو ما أشار الله عز وجل إليه في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِيْنَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيْرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوْا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوْا وَإِنْ تَلْوُوْا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا"[٤٣٧].

وإيماناً منهم بأن العدل يُعَد من المبادئ الأساسية في الإسلام التي لا تستقيم حياة الأمة بدونه، نجد أن **الخلفاء الراشدون** قد ساروا عليه والتزموا به في كل ما يخص أمور الرعية، بل ونجدهم قد أعلنوا للأمة بأسرها أنه الأساس لنظرية الحكم في الدولة الإسلامية[٤٣٨]؛ فها هو أبو بكر الصديق رضى الله عنه يقول في أول خطبة له "الضعيف فيكم قوى عندي حتى أخذ الحق له والقوى فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه، إن شاء الله"، كما كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى أحد عماله كتاباً يأمره فيه بالالتزام بالعدل وعدم المجاملة فيه، وذلك بقوله "وأما العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد ولا في شدة ولا رخاء والعدل– وأن رُئِى ليناً– فهو أقوى وأطفا للجور وأقمع للباطل من الجور....".

وانطلاقاً من هذا لم يتردد شيخ الإسلام **ابن تيمية** في أن يعلن للجميع أن مبدأ العدل يُعَد من الركائز الضروية للدولة الإسلامية وأنها لا يمكن أن تقوم إلا به، مُوَضِحاً أن الجميع مطالب بتحقيقه، **فهو يمثل معياراً سامياً تُقَاس به مدى مشروعية تصرفات الأفراد والدولة على حدٍ سواء**. بل ونجده إدراكاً منه لأهميته قد أقر بأنه يعتبر عاملاً اساسياً في إستقرار الدولة وإستمرارها وتماسكها وصلاحها حتى ولو لم تكن هذه الدولة مسلمة، **فالله يقيم الدولة العادلة حتى ولو كانت كافرة ولا يقيم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة**، ذلك أن العدل هو النظام الحقيقي لكل شئ، ومن ثم فإن الدنيا تقوم

---

[٤٣٦] م. عبدالجليل محمد عبدالدايم، تطور الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة، ط١، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١١، ص١١٦.

[٤٣٧] سورة النساء، الآية ١٣٥.

[٤٣٨] ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي– الكتاب الأول "الحياة الدستورية"، ط٦، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٠، ص٩٨.

(ISSN: 2537- 0758)

وتصلح إذا ما أُقِيمَ أمرها على أساسه ولو لم يكن لصاحبها أدنى درجة من الإيمان، كما أنها تتفكك وتنهار إذا لم تَقُم على أساس العدل وشاع فيها الظلم ولو بلغ صاحبها درجة من الإيمان ترشحه لنيل ثواب الاخرة[٤٣٩].

وهو ذاته ما أكده **الماوردي** عندما أشار إلى أن الضرر والفساد يدوران وجوداً وعدماً مع غياب العدل وانتشار الظلم، وهو ما أكده بقوله "**ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته الخروج فيه عن حال العدل إلى ما ليس بعدل** من حالتي الزيادة والنقصان فإذن لا شئ أنفع من العدل، كما أنه لا شئ أضر مما ليس بعدل"[٤٤٠].

وادراكاً منه لكون العدل من المبادئ الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، أشار **ابن القيم الجوزية** إلى أنه هو قوام العالمين في الدنيا والآخرة، **حيث إن السماوات والأرض قد قامتا على أساسه**، وهو ما يقتضي أن يتم الحكم طبقاً لما قررته الشرائع السماوية التي أنزلها الله على أنبيائه ورسله، الأمر الذي يجعله واجباً على الأنبياء أنفسهم، كما أنها واجباً على الحكام وعلى كل من ولى أمور الناس أو الحكم بين إثنين[٤٤١].

كما أشار ابن القيم الجوزيه في موضع آخر إلى أن السياسة الشرعية مدارها العدل ولو لم ينص عليه الوحى، لأن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالعدل، وهو ما أكده بقوله "**ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والميعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح: تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها وأن من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها مواضعها وحسُن فهمه فيها: لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة**"[٤٤٢].

وادراكاً من **المفكرين والفلاسفة المسلمين** لأهمية مبادئ العدل، قاموا بتناوله وادراجه ضمن مذاهبهم الفلسفية، وانتهوا من ذلك إلى أن هذا المبدأ يُعَد من المبادئ

---

[٤٣٩] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ط١، دار الارقم، الكويت، ١٩٨٣، ص٩١.

[٤٤٠] أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط٤، شرح وتعليق: أ. محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، ص١٥٧.

[٤٤١] ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، خرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ١٩٩٥، ص٧١.

[٤٤٢] ابن القيم الجوزيه، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، ١٤٢٨هـ، ص٧.

الجوهرية التي يجب على الكافة مراعاتها للحفاظ على كرامة الإنسان، ويسري هذا الحكم على كل من الحاكم والمشرع على حدٍ سواء، ومن ثم فإنه لا يمكن لأي منهما تجاوزه والاعتداء عليه، وإلا ساد الظلم وعمت الفوضي والفساد في البلاد، وهو ما سيؤدي في نهاية المطاف إلى التعجيل بانهيار المجتمع وتفككه.

وتأكيداً لهذا نجد أن **المعتزلة** لم تكتف باثبات أهمة العدل والمناداة بضرورة الالتزام به ومراعاته، ولكنها **اتخذته أصلاً من أصولها الخمسة، بل وجعلته في المرتبة الثانية منها بعد التوحيد،** حيث يأتى حديثهم عن العدل استكمالاً لنظريتهم في التوحيد، فقد بدأوها أولاً بنفي الصفات عنه تعالى تنزيهاً له عن التشبه بالمخلوق، **ثم جاء قولهم بالعدل ثانياً تنزيهاً لله تعالى عن الظلم الذي يصدر عن المخلوق، ومن ثم فالعدل عندهم يُعَد أهم صفة للفعل الإلهي،** وهو عندهم "ما يقضتيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"، ولهذا فإنه يجب على الكافة وخاصة الحكام الالتزام بمراعاته[٤٤٣]. **وإلا كان للمسلم الحق الكامل ليس فقط في نقد السلطة الجائرة أو الظالمة، ولكن أيضاً في الخروج وحمل السلاح لتغييرها وإستبدالها بالسلطة العادلة**[٤٤٤].

وسيراً على الدرب ذاته أكد **الإمام أبو حامد الغزالي** على أهمية العدل في حياة الأمم وعلى أنه يترتب علي غيابه العديد من المساوئ التي تؤدي إلى تفكك المجتمع وإنهياره وهلاكه. وهو ما عبر عنه بقوله "واعلم أن أولئك الملوك القدماء كانت همتهم واجتهادهم في عمارة ولاياتهم، روى أنه كلما كانت الولاية أعمر، كانت الرعية أوفي وأشكر، وكانوا يعلمون أن الذي قالته العلماء ونطقت به الحكماء صحيح لا ريب فيه وهو قولهم: أن الدين بالملك والملك بالجند والجند بالمال والمال بعمارة البلاد **وعمارة البلاد بالعدل في العباد.** فما كانوا يوافقون أحداً على الجور والظلم ولا يرضون لحشمهم بالخرق والغشم، **علماً منهم أن الرعية لا تثبت على الجور وأن الاماكن تخرب إذا إستولى عليها الظالمون** ويتفرق أهل الولايات ويهربون في ولايات غيرها ويقع النقص في الملك ويقل في البلاد الدخل وتخلو الخزائن من الاموال ويتكدر عيش الرعايا، **لأنهم لا يحبون جائراً ولا يزال دعاؤهم عليه متواتراً فلا يتمتع بمملكته وتسرع إليه دواعي هلكته**"[٤٤٥].

---

[٤٤٣] د. علي سامي النشار، المرجع السابق، ص٤٣٣.؛ د. مرفت عزت بالي، المرجع السابق، ص٦٣.

[٤٤٤] د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، مرجع سابق، ص١٥٥.

[٤٤٥] أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط١، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص٤٨.

(ISSN: 2537- 0758)

كما تجب الإشارة إلى أن **الفارابي** قد تناول مبدأ العدل باعتباره من المبادئ المهمة التي يقوم عليها التشريع الإسلامي، والتي يجب على الحاكم الالتزام بمراعاته. حيث نجده قد أشار إلى أن هذا المبدأ يعتبر عاملاً جوهرياً في بقاء أية مدينة، وذلك فيما قرره بعد أن وضع التصور الكامل لمدينته الفاضلة من أنه **يجب على حاكم المدينة أو من أسماه بمدير المدينة أن يكفل مبدأ العدالة للكافة، مُشَدِداً في نظريته على أن هذه المدينة تدور وجوداً وعدماً مع الالتزام بمراعاة مبدأ العدل**، نظراً لما يقوم به من دورٍ هام في الحفاظ على استمرارها وبقائها متماسكة دون أن يصيبها التفكك والانهيار، وهو ما جعله يحرص على أن يجعل فكرته أكثر وضوحاً وذلك بتقسيمه إلى: عدل توزيعي يقوم على مراعاة مبدأ المساواة النسبية الذي يتوقف على جدارة الموطن وأهليته في شئون الرياسة السياسية والاجتماعية، وعدل تصحيحي يتم الالتزام فيه بمراعاة مبدأ المساواة الحسابية الذي يحصل فيه الفرد على قدر مساو لما يخرج من يده سواء بإرادته أم بغير إرادته[٤٤٦].

وبناء على هذا يمكن القول أنه قد أدرك أن للعدل أهمية كبرى في حياة الأمم، ولهذا فقد كان من الطبيعي أن يعتبره أحد القيود التي يجب على الحاكم الالتزام بمراعاتها والعمل على تحقيقها بكافة الطرق، حيث رأى أنه من الواجب على الحاكم أن يقوم بسن التشريعات الضرورية لتنظيم أمور الدولة شريطة أن يلتزم في ذلك بتحقيق الترابط والتوافق بين كل أجزائها والعمل على تحقيق الخيرات ودفع الشرور، وهو ما لا يمكن تحقيقه **إلا إذا كانت أجهزة القضاء في المدينة ملتزمة بتحقيق العدل**، بأن يعمل القاضي على تحقيق المساواة بالصورة التي يقتضيها العدل التصحيحي، وهو ما يستلزم منه القيام بحفظ وحماية ما لكل فرد من أفراد المجتمع من الخيرات المشتركة، وهو ما يؤكد أن الحاكم ملتزم بأن يُعيد لكل فرد من أفراد المدينة خيراً مساوياً ليس فقط لكل ما خرج من يده بطريقة إرادية ولكن أيضاً لكل ما خرج منها بطريقة غير إرادية[٤٤٧].

ولم يختلف موقف **ابن رشد** من مبدأ العدل عن موقف كل من المعتزلة والفارابي، حيث أكد هو الآخر على أهمية مراعاة الحكام له والالتزام به، وذلك إيماناً منه بدوره الأساسي في الحفاظ على استقرار المجتمع وتماسكه، بفضل ما يُسهم فيه من شيوع

---

[٤٤٦] د. حرية توفيق مجاهد، المرجع السابق، ص٢٠٩.

[٤٤٧] د. مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي "دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية" مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ١٩٨٩، ص٨٨.

الاستقرار في الأوضاع الإجتماعية، لاسيما أنه يربط بين هذه الأوضاع وبين طبيعة النظام السياسي، وإلا تعرض نظام الحكم المُتَجَاهِل لمبدأ العدل للثورة والاطاحة به من قبل الأفراد، وهو ما عبر عنه بقوله "إذا إتُفِقَ مع كل هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم،..."[٤٤٨].

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه البعض من أن قيمة العدل في الإسلام مقدمة على قيمة النظام، إذ أنه يمثل غاية عُظمى في الدولة الإسلامية وهو الدليل على خيرية الأمة، كما أن اقامة الدين وتحقيق مصلحة المحكومين لا يمكن بلوغها إذا تم تجاهله، ومن ثم فإن هذا المبدأ يحتل مكانة بارزة بالنسبة للقواعد الدستورية العامة التي أقرتها الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكلية؛ **حيث إنه من المستحيل علينا فهم تلك القواعد والمقاصد والوصول إلى التطبيق السليم لها إلا أساس الإدراك السليم لقيمة العدل السامية التي أقرها الشارع له وجعلها مقدمة على أية قيمة أخرى ولو كانت قيمة النظام ذاته، ويرجع ذلك إلى أن قيمة النظام ومشروعيته تتوقف على مدى تحقيقها لقيمة العدل**[٤٤٩].

٣- مبدأ المساواة:

يُعَد مبدأ المساواة من المبادئ العامة التي جاءت بها الشريعة الإسلاميه ومن مقاصدها الكلية وقواعدها الدستورية، وقد كان للإسلام السبق في إقرارها وإعتبارها حقاً أصيلاً من حقوق الإنسان، حيث نجد أن الشارع الحكيم قد أتى بها على نحو غير مسبوق في تاريخ كفاح الإنسان في سبيل تحقيق آدميته وإنسانيته وكرامته، وليس أدل على ذلك من أن **الإنسان قبل نزول الإسلام قد عانى من ويلات اللامساواة والتمييز**، والتي قسمت المجتمع إلى قلة تستعبد الآخرين وتعطي لنفسها كل الامتيازات وكثرة

---

[٤٤٨] ابن رشد، المرجع السابق، ص١٧٦.

[٤٤٩] الشيخ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المطبعة السلفية، ص١٩.

؛ د. صلاح الدين دبوس، الخليفة "توليه وعزله"، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، د.ت، ص٦١.

؛ د. فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي "الشورى– العدل– المساواة" مبادئ دستورية "، الرجع السابق، ص٢٠٣.

(ISSN: 2537- 0758)

مُستَعبَدة محرومة من كل شئ، وهو ما لم يقره الإسلام ورفضه **وقرر في تشريعاته ضرورة التمسك بمبدأ المساواة**[٤٥٠].

وقد تأكدت حجية مبدأ المساواة بالعديد من الآيات القرآنية، حيث أكد الله عز وجل أن **البشر متساوون في أصل المنشأ**، وذلك في قوله تعالى "**يا أَيُّهَا النَّاسُ** اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسائَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحامَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً"[٤٥١]، كما نبهنا الشارع الحكيم إلى أن **مبدأ المساواة بين البشر يتطلب منا ألا نتخذ من الاختلاف الموجود بين البشر في الأجناس والألوان والأنساب محوراً للتمييز**، نظراً لأن المقصود من هذا الإختلاف هو التعارف والتعاون بين الأمم والشعوب ليس إلا، وذلك في قوله تعالى "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ** إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"[٤٥٢]، علاوة على أنه يُستَنتَج من قول الله عز وجل "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ..."[٤٥٣]، **أن الله تعالى قد بين لعباده أنه إذا كانت المساواة حق مقرر بين الناس كافة، فإنه من باب أولى يكون كذلك بين المؤمنين وبعضهم البعض.**

كما تأكدت حجية المساواة كذلك بالكثير من الأحاديث النبوية، فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد أكد في حجة الوداع على أن **الناس جميعا متساوون**، وذلك بتوجيهه خطابه إلى جميع بني آدم في قوله "**أيها الناس** إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، **لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى**، أن أكرمكم عند الله اتقاكم ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. قالوا نعم قال: فليبلغ الشاهد منكم الغائب"[٤٥٤]، وهو ذاته ما أكده صلى الله عليه وسلم في حديثٍ آخر بقوله "**يا أيها الناس** أن الله عز وجل قد أذهب عنكم عُبية الجاهلية وفخرها بالآباء، فالناس رجلان: مؤمن تقى وفاجر شقى، **أنتم بنو**

---

[٤٥٠] م. عبدالجليل محمد عبدالدايم، تطور الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص١١٩.

[٤٥١] سورة النساء، الآية ١.

[٤٥٢] سورة الحجرات، الآية ١٣.

[٤٥٣] سورة الحجرات، الآية ٩.

[٤٥٤] ابن هشام، السيرة النبوية "المجلد الثاني"، الدار الثقافية العربية، بيروت، ص٦٠٣.

آدم وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوامٍ، إنما هم فحمً من فخم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن"[٤٥٥].

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أكد على مبدأ المساواة بين الكافة، وأنه بموجب هذا المبدأ لا يجوز أن ينقسم المجتمع إلى طبقات تعلوا بعضها على البعض الاخر، كما أنه لا يُسمَح لأية قبيلة أو جنس أن تدعي لنفسها تفوقاً أو إمتيازاً على الغير، إنها المساواة التي لا تُميز مطلقاً بين البشر بحسب الثروة أو الجنس أو العرق أو اللون أو الدين أو اللغة، فالكل يتمتع بالمساواة التامة في الحقوق، وبالمساواة التامة أمام القانون والقضاء، علاوة على أن الجميع متساو في تحمل التكاليف والواجبات العامة، فالناس كما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم "سواسية كأسنان المشط"، **وهو ما يستلزم أن يلتزم الحكام بتحقيقها وألا يخلو بها، وإلا كانوا مخالفين لأحد المقاصد الرئيسية للشارع الحكيم**[٤٥٦].

ويتبين مما سبق أن المساواة بين البشر تُعَد حقاً أصيلاً للإنسان، **وأن هذا الحق يؤسس على قاعدتين أساسيتين**؛ تتمثل الأولى منهما في **أن الله سبحانه وتعالى قد خلق جميع البشر من نفس واحدة**، ومن ثم فلا مجال للتمييز بينهم داخل المجتمع إلا ما كان راجعاً لنشاط أعضائه وتفانيهم في عملهم، وتتمثل القاعدة الثانية في **شمول الكرامة الإنسانية لكافة البشر بلا استثناء** مصداقاً لقول الله تعالى "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"[٤٥٧].

ولهذا نجد أن آيات التشريع كافة قد جاءت بصيغة عامة ومجردة، فعلى الرغم من أن بعض الأحكام قد نزلت بخصوص وقائع محددة، إلا أن حكمها جاء عاماً دون أن يتقيد بهذه الواقعة بالذات، وهو ما جعل الفقهاء يؤكدون على أن تلك الأحكام تطبق على جميع الوقائع المندرجة تحتها دون أدنى استثناء، كما أنها تطبق كذلك على كل الأفراد دون تمييز، مؤسسين ذلك على سند من القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص

---

[٤٥٥] سنن أبي داود، كتاب الأدب "باب في التفاخر بالاحساب"، حديث رقم ٥١١٦.

[٤٥٦] د. محمد الشافعي ابو راس، مبدا المساواة في النظام الإسلامي "دراسة تأصيلية مقارنة"، مكتبة النصر، الزقازيق، ٢٠٠٣، ص١٠٩.

[٤٥٧] سورة الاسراء، الآية ٧٠.

(ISSN: 2537- 0758)

السبب، **ومن ثم فإنه لا يوجد هناك فئة أو طائفة أو فرد يتميز بوضع خاص في التشريع الإسلامي، إذ لا مجال فيه لمحاباة أحد، فالكل سواء أمام نصوصه**[٤٥٨].

ولقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم تلك المساواة القانونية عندما رفض بشدة شفاعة أسامة بن زيد المتعلقة بعدم إقامة الحد على السارقة المخزومية، **وذلك لأن الرسول قد أدرك أن ذلك يمثل تمييزاً أمام القانون وأن مثل هذا التمييز يؤدي إلى هلاك الأمة**، وهو ما أكده صلى الله عليه وسلم بقوله "إنما أهلك من كانوا قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، **أيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**"[٤٥٩].

والمساواة أمام القانون مكفولة لكل المواطنين ولو كانوا غير مسلمين؛ **فغير المسلمين متساوون أمام القانون مع المسلمين إلا فيما يتعلق بأمور عقيدتهم، فإنها تخضع لعقيدتهم إحتراماً لحقهم في حرية العقيدة الدينية**، فها هو ابن عمروا بن العاص والي مصر يقف هو وأبيه علم قدم الوثاق مع القبطي الذي شكاه إلى عمر بن الخطاب، بل وبعد أن يتأكد **عمر بن الخطاب** من لطم ابن عمرو للقبطي، يأمره بضربه والإزدياد فيه وينهره هو وأبيه، ويقول لهما "**منذ كم يا عمرو تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً**"[٤٦٠].

كما كفل التشريع الإسلامي المساواة بين الأفراد كافة أمام القضاء؛ فالجميع على قدم المساواة فيما يتعلق بالخضوع لولاية القضاء وإجراءاته وأصول المرافعة أمامه وطرق الإثبات وسريان النصوص التشريعية عليهم وتنفيذ الأحكام الصادرة بحقهم، دون أن يكون هناك امتياز أو استثناء من أي نوع لأي فرد مهما علا قدره، فالخليفة ذاته يُلزَم

---

[٤٥٨] م. عبدالجليل محمد عبدالدايم، تطور الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص١٢٣.

؛ الشيخ عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، س٦، ع٤، ١٩٣٥، ص٥١٦.

[٤٥٩] صحيح مسلم بشرح النووي، الجزء١١، ص١٨٦.

[٤٦٠] الشيخ محمد أبو زهرة، التشريع الإسلامي "خواصه ومراحله"، مجلة المسلمون، مجلد ٢٥، العد٢١، ص٣٨.

؛ د. عبدالكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ط١، مطبعة سلمان الاعظمي، بغداد، ١٩٦٥، ص٣٦.

بالحضور إلى ساحة القضاء سواء أكان مدعياً أم مدعياً عليه ودون أن يخل بها أن يكون أحد المتقاضين من الأعداء، لأنهم يتمتعون بالمساواة الكاملة والعدالة التامة أمام القضاء الإسلامي(٤٦١).

وإدراكاً منه لأهمية المساواة أمام القضاء وأنها أحد متطلبات تحقيق العدل، حرص عمر بن الخطاب على أن يحث القضاة على ضرورة الالتزام بها، وقد تجلى هذا في كتابه إلى أبي موسى الاشعري بقوله "**وآس بين الناس في وجهك وجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك**"(٤٦٢).

وبناء على هذا يمكن القول بأن القضاء الإسلامي لم يعرف محاكم الثورة ولا المحاكم العرفية، حيث لم يوجد فيه مطلقاً أي شكل من أشكال محاكم الطوارئ التي يُسَاق إليها المعارضون ويعاني الخاضعون للمحاكمة فيها لأشد ألوان العدوان والظلم، ويبلغ فيها الانتهاك لحق الإنسان في المساواة والعدل ذروته(٤٦٣).

ونظراً لكون الالتزام بمراعاة مبدأ المساواة أمام القضاء ومنع وجود المحاكم التمييزية من المقاصد الجوهرية للشريعة، أشار الفقهاء إلى أنه يُعَد من الحقوق الدستورية التي كفلتها نصوص كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهو ما تجلى في إجماعهم على أن على القاضي "التسوية بين الخصوم في المدخل واللحظ واللفظ والمجلس من دون التمييز بين الشريف والمشروف والحر والعبد والمسلم وغير المسلم"(٤٦٤).

وتعتبر **المساواة في تولي الوظائف العامة** أحد أبعاد أو مظاهر مبدأ المساواة في النظام الإسلامي(٤٦٥). ويرجع ذلك إلى أن تولي الوظيفة العامة جائز لكل فرد في دولة

---

(٤٦١) د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة" المرجع السابق، ص١٥٢.

(٤٦٢) أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٣، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص٧١.

(٤٦٣) د. علي مزهر العكيلي، النظام السياسي في الإسلام "دراسة تحليلية مقارنة حول النظم السياسية عند المسلمين"، المرجع السابق، ص٩٦.

(٤٦٤) د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة" المرجع السابق، ص١٥٢.

(٤٦٥) د. محمد الشافعي أبو راس، مبدا المساواة في النظام الإسلامي "دراسة تأصيلية مقارنة"، المرجع السابق، ص١٤٧.

(ISSN: 2537- 0758)

الإسلام ما دام يتوافر فيه شروط توليها وعلى الأخص شرطي الكفاءة المُتَطلبة لها وقدرته على على القيام بأعبائها، وهو ما أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله "من ولى رجلاً عملاً وهو يعلم أن في المسلمين خيراً منه (أي لهذا العمل)، فقد برئت منه ذمة الله وذمة رسوله وذمة المسلمين".

كما قرر الشارع الحكيم المساواة بين الأفراد في تحمل التكاليف والواجبات العامة[٤٦٦]؛ فكل حق للفرد تجاه المجتمع يقابله واجب يتحتم عليه القيام به، ويتضمن ذلك المساواة بين الكافة أمام الواجبات المالية كأداء فريضة الزكاة، حيث لا يجوز أن يُعفى منها مسلم تتوافر فيه شروط تحقيقها اللهم إذا كان ممن لا يجوز لهم تولي بعض الوظائف العامة، وهو ما طبقه أبو بكر الصديق بِقتاله لمانعى الزكاة، وقال في ذلك "والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ما استمسك السيف بيدي"، كما يتضمن ذلك المساواة بينهم أمام واجب الجهاد باعتباره الركيزة الأساسية في الدفاع عن الوطن، ومن ثم فإنه لا يجوز إعفاء أي فرد منه إلا إذا كان من المستثنين منه أو كان ممن لا تنطبق عليه شروطه.

وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أن **المساواة** التي دعت إليها الشريعة الإسلامية **ليست مطلقة**[٤٦٧]. ولكنها المساواة النسبية التي لا تكون إلا بين المتماثلين في الظروف والشروط، وبمعنى آخر فإن المساواة لا تكون إلا بين أصحاب المراكز القانونية المتماثلة؛ فما دامت حكمة الله عز وجل التي لا يعلمها إلا هو قد اقتضت ألا يتماثل جميع البشر في كل شئ، فإن العدل يقتضي ألا تكون هناك مساواة مطلقة بينهم، حيث إن تلك المساواة والحال كذلك لا وجود لها، كما أنه لا عدل فيها سواء في القوانين الوضعية أم في الشريعة الإسلامية، فالمساواة بين غير المتساوين ظلم لا عدل، وهو ما أشار الله تعالى إليه بقوله "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ"[٤٦٨].

---

[٤٦٦] د. فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي "الشورى– العدل– المساواة" مبادئ دستورية"، ص٢٣٦.

[٤٦٧] د. رمزى محمد على دراز، حقوق الإنسان مقاصد ضرورية للتشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص١٠٤٨.

[٤٦٨] سورة الزمر، الآية ٩.

هذا ونجد أن الحق في المساواة كما نادت به الشريعة الإسلامية يثير عدة تساؤلات يتعلق بعضها بالحقوق التي تتمتع بها المرأة، بينما يتعلق البعض الآخر منها بالحقوق المكفولة لغير المسلمين.

وفيما يتعلق بالحقوق السياسية للمرأة، فإن الإتجاه العام في التشريع الإسلامي من قرآن وسنة هو تقرير المساواة بين الرجل والمرأة مع تخصيص المرأة بوصفها أماً بمكانة رفيعة؛ فالمرأة مُكَلَفة بنفس ما كُلِفَ به الرجل إلا ما كانت طبيعة المرأة لا تحتمله، ولهذا نجد أن القرآن الكريم زاخر بالعديد من الآيات التي تقرنهما سوياً في عبارات محددة منها "**من ذكرٍ أو أنثى**" وعبارات "**المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات**" **وهو ما يؤكد المساواة بينهما في ذلك الأمر**[٤٦٩].

فقد خلق الله المرأة من درجة الرجل نفسها، حيث خلق الله تعالى البشر كافة من نفسٍ واحدة، ومن ثم فإنها تتمتع بنفس حقوقه المتعلقة بالطبيعة البشرية، فكلٍ منهما على قدم المساواة يتمتع بالحق في حرمة الدماء والعرض والمال واحترام الكرامة وغيرها من الحقوق التي كفلها الشارع الحكيم للإنسان[٤٧٠].

ولهذ لم يكن من المُستَهجن أن يكفل الإسلام للمرأة حقها في **المشاركة السياسية**، ومن ذلك حقها في ابداء الرأي والتعبير عنه، وليس أدل على ذلك من مشاركة أم سلمى في صلح الحديبية، ومن معارضة أسماء بنت أبي بكر بيعة إبنها عبدالله بن الزبير للأمويين، وكذلك ما أبدته هند بنت عتبة لإبنها معاوية بن أبي سفيان من نصح ومشورة طوال مراحل عهده السياسي[٤٧١].

وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أنه على الرغم من اجماع الفقهاء المعاصرين على عدم السماح للمرأة بتولي الرئاسة، مُؤَسِسِين ذلك على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قاله بعدما ورد إليه الخبر أن الفرس استخلفوا للرئاسة عليهم إحدى بنات

---

[٤٦٩] د. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ص٢٣٥.

[٤٧٠] د. ربيع أنور فتح الباب، الصراعات الإنسانية والسياسية في الفكر الوضعي والديانات السماوية، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٨٦.

[٤٧١] د. أحمد الكبيسي، المرأة والسياسة في صدر الإسلام، ط١، مكتبة المكتبة، العين "الامارات العربية المتحدة"، ١٩٨٠، ص١٢٦.

(ISSN: 2537- 0758)

كسرى عقب وفاته والذي أشار فيه إلى أنه "لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمرأة"[٤٧٢]. إلا أن ذلك مرده إلى أن رئيس الدولة ليس صورة رمزية، ولكنه قائد المجتمع ورأسه المفكر وهو الذي يُعلن الحرب على الأعداء ويقود جيش الأمة في ميادين الكفاح، وهو ما لا يتفق في الغالب مع التكوين النفسي والعاطفي للمرأة وخاصة فيما يتعلق بوظيفته المتعلقة بقيادة الجيوش[٤٧٣].

غير أن الإسلام قد قصر حرمان المرأة على الولاية العامة العليا أو الرئاسة العليا للدولة فقط دون غيرها من الولايات الأخرى، بل إن الإسلام قد منحها حق المشاركة في الأمور التي تخص الرئاسة العليا ذاتها وذلك بكفالته حقها في الانتخاب[٤٧٤]، حيث منحها الحق في الإشتراك في انتخاب من يتولوا زمام الأمور، وليس أدل على ذلك من أن "بيعة الغدير" قد تمت بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين مجموعة من النساء تتزعمهن هند بنت عتبة، ولم يكتف صلى الله عليه وسلم بمبايعة أزواجهن له أو أبائهن أو إخوانهن له، وهو ما جاء في قول الله تعالى "يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[٤٧٥].

على أن البعض قد يعترض على أن الشريعة الإسلامية قد ساوت بين الرجل والمرأة في الحقوق مُعَلِلين ذلك بعدم وجود مساواة بينهما فيما يتعلق بالشهادة والميراث، غير أن هذا الاعتراض ليس في محله؛ نظراً لأن عدم مساواة المرأة بالرجل فيما يتعلق بالشهادة مرجعه إلى أنها أكثر تعرضاً للنسيان من الرجل، مِصداقاً لقوله الله تعالى "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى"[٤٧٦].

---

[٤٧٢] صحيح البخاري، ٣/٣٨٣، الحديث رقم ٧٠٩٩.

[٤٧٣] د. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط٧، دار الوراق، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص٣٣-٣٤.

[٤٧٤] د. عبدالمتعال الجبري، المرأة في التصور الإسلامي، ط١، مكتبة قرطبة، القاهرة، ١٩٨٣، ص٤٥.

[٤٧٥] سورة الممتحنة، الآية ١٢.

[٤٧٦] سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

كما أن عدم المساواة بينهما في الميراث واستحقاقها لنصف نصيب الرجل، لا يوجد فيه ثمة إجحاف لحقها، بل إن حقها في هذا الوضع قد زاد، وعلة ذلك أنها مكفولة بالرجل في غالبية أدوار حياتها، كما أنه يقع على كاهله واجب الإنفاق عليها، ويعني هذا أن التبعات المُلقاة على عاتقه هى السبب في استحقاقه لضعف نصيبها، حيث إنه مكلف شرعاً باعالتها هى وكامل الأسرة ومن ثم فالمرأة "مكفولة الرزق في بيت أبيها قبل أن تتزوج ومكفولة الرزق إن تزوجت بمن يعولها ومكفولة الرزق إن عنست أو ترملت، بما ورثت من مال أو بكفالة قرابتها من الرجال. فالمسألة هنا مسألة تفاوت في التبعة إقتضى تفاوتاً في الإرث"[٤٧٧].

وفيما يتعلق بمسألة الحقوق التي يتمتع بها غير المسلمين وأنها قد تُعد مؤشراً للإخلال بالحق في المساواة، فإن الباحث يتفق مع ما ذهب إليه البعض من أن الإسلام قد كرم الإنسان وسلم بحقوقه ورفع من شأن أهل الكتاب مقارنةً بغيرهم من الكفار والمشركين، بل وسمح بمعاشرتهم والعيش سوياً معهم، وقد طبق الرسول ذلك بتزوجه من مارية القبطية التي أنجبت إبنه ابراهيم، ومنذ ذلك الحين أصبح زواج المسلم بالمرأة الكتابية أمراً مُبَاحاً إقتداءاً بالرسول، مما أدى إلى الربط بين المسلمين وأهل الكتاب برباط وثيق[٤٧٨].

ولم يكن غير المسلمين ليفضلوا الاقامة في دار الإسلام لولا توافر ما يحفزهم على العيش والاستقرار فيها، إذ كانوا يتمتعون بالغالبية العظمى من الحقوق العامة التى كفلتها الشريعة الإسلامية للمسلمين، وليس أدل على ذلك من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه "من أذى ذمياً فأنا خصمه يوم القيامة"، وهو ذاته ما حرص عليه الخلفاء الراشدين: فها هو عمر بن الخطاب يوصي في آخر حياته بأهل الذمة

---

[٤٧٧] د. فضل الله محمد اسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص٢٧.

ذهب البعض إلى ان عدم مساواة المرأة بالرجل في الميراث قد يكون مرده رغبة الشارع الحكيم في أن يتجنب النزاع الذي كان ينشب بين القبائل، حيث كانت البنت تتزوج من قبيلة غير قبيلة أهلها، وتوريثها يؤدي إلى توريث قبيلة زوجها في أموال قبيلة أهلها وهى أموال مُشاعة، ولهذا حرص الإسلام على أن يأتى بحل وسط لمسالة ميراث المرأة، فلم يحرمها منه مطلقاً، كما لم يعطها الحق فيه على إطلاقه.

؛ د. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص٢٣٥.

[٤٧٨] د. ابرهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، ط١، سميركو للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٧٣.

(ISSN: 2537- 0758)

بقوله "أُوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، أن يوفي بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفهم فوق طاقتهم"، كما شدد على ابن أبي طالب على المساواة التامة بين المسلمين والذميين وخاصة في حرمة المال والدم، وظل دفع الظلم عن أهل الذمة والحفاظ عليهم وكفالة الدولة لهم واعطائهم الحق في التنقل داخل دار الإسلام وتمتعهم بحق الحرية في التعبير والإعتقاد منهجاً لكل من يتولى أمر المسلمين[٤٧٩].

ونظراً لكون المساواة من المبادئ التي لا يمكن لأصحاب العقول السليمة انكار حق الإنسان الأصيل في التمتع به، فقد حرص **الفلاسفة المسلمين** على مناشدة الحكام والمشرعين بضرورة الالتزام بمراعاته. حيث نجد أن **المعتزلة** قد أولت إهتماماً خاصاً به **واعتبرته من القواعد الكلية والمبادئ العامة المنصوص عليها في القرآن والسنة، واللذان يجب العمل بهما والالتزام بأحكامها من قبل الكافة حاكماً كان أم محكوماً**[٤٨٠].

كما حرص **الفارابي** على الإشارة إلى مبدأ المساواة، وذلك بتأكيده على أنه يُعَد من المبادئ المهمة التي يجب على الحاكم مراعاتها، وهو ما لم يمكن أن يتحقق على الوجه الأكمل إلا بوجود القوانين التي تكفل تحقيق ذلك، حيث يمكن عن طريقها تجنب الوضع السيئ السائد في المدن الجاهلة التي تحتكم إلى العدل الطبيعي، وهو العدل بمفهومه السلبي الذي يتخذ من منطق الغالب الأقوى منطلقاً له، وهو المفهوم الغالب عندما تغيب القوانين ويُحتَكَم لشريعة الغالب، وهو يسود علاقات الأفراد كما يسود علاقات الدول، فقوام الحياة عند أهل المدن الجاهلة أو الضالة هو التغالب، الذي يُظهِر لهم أنه من الأمور الطبيعية، الموجودة في طبع كل إنسان أو طبع كل طائفة والتي تُعطيهم الحق في السيطرة على الضعفاء واستعبادهم والمساس السلبي بسلامتهم وكرامتهم ويسارهم ولذاتهم؛ فالأقوى وهو القاهر يصبح من حقه وفقاً لمنطق العدل الطبيعي السابق استعباد المقهور الذي يجب عليه وفقاً للمفهوم السلبي للعدل أن يفعل كل ما هو نافع للقاهر الاقوى[٤٨١].

---

[٤٧٩] د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستامنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، ص٨٩.

[٤٨٠] د. محمد السيد إسماعيل حسانين بركات، مقارنة بين بعض فلاسفة الوضعية القانونية في الفكر الأوروبي وبعض فلاسفة الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، د.ن، ص١٠٦.

[٤٨١] الفارابي، المرجع السابق، ص ص١٥٢-١٥٣.

وتجنُباً لهذا الوضع السيئ السائد في المدن الجاهلة، قام الفارابي بالتشديد على تجنب مثل هذا المفهوم للعدل والذي ينطوي على إخلال واضح بمبدأ المساواة والالتزام بالمفهوم الصحيح للعدل بشقيه **التوزيعي** الذي يقوم على مراعاة المساواة بين الأفراد وفقاً للجدارة والاستحقاق، **والتعويضي أو التصحيحي** الذي ينطوي على مراعاة المساواة المطلقة في كافة الأمور التي لا تتطلب قدرات أو مؤهلات معينة، سواء كان ذلك في الأعمال الإرادية كالبيع أو في الأعمال غير الإرادية كالسرقة والاغتصاب[٤٨٢].

وقد أعلى **ابن رشد** من قيمة مبدأ المساواة، وأكد على دوره الجوهرى في تحقيق المقاصد الكبرى التي تتصل أو تتعلق بمجموع الشعب، **حيث رأى أنه لا يمكن لهذه المقاصد أن تتحقق إلا بإتاحة الفرصة للأفراد للمشاركة في تحقيقها على قدم المساواة**، بل ونجده قد سبق عصره فيما قرره من ضرورة مراعاة **المساواة التامة بين الرجال والنساء دون أن يكون هناك أدنى تمييز بينهم**، وذلك إيماناً منه بأن لكلٍ منهما مرتكزاً لتفوقه، وهو ما أكده بقوله "أن النساء من جهة أنهن والرجال نوعٍ واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها(الافعال الإنسانية) وإن اختلفن عنهن بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من النساء وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقاً في بعض الأعمال"[٤٨٣].

٤ – الحرية

يعتبر الحق في الحرية من الحقوق الأساسية التي كفلها الشارع لكافة البشر، حيث أقره الإسلام وحرص على أن يمتد تطبيقه لكل مجالات الحياة واعتبره من المقاصد الجوهرية للشريعة الإسلامية، فالحرية الإنسانية في عُرف الإسلام تعُتبر واحدة من أهم الضرورات التي لا غنى عنها لتحقيق إنسانية الإنسان، بل إن الدين الإسلامي قد رأى فيها "**الشئ الذي يحقق معنى الحياة للإنسان... فيها حياته الحقيقية وبفقدها يموت، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض كما هو حال الدواب والأنعام**"[٤٨٤].

فحرية الإنسان تعتبر حقاً مقدساً لا يجوز المساس به، وهو ليس منحة من أي إنسان حاكماً كان أم فرداً عادياً، إذ إنه من الحقوق الفطرية التي يُولد الفرد متمعاً بها،

---

[٤٨٢] د. بن علي محمد، المرجع السابق، ص١٣٣.

[٤٨٣] د. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية "محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠، ص١٢٥.

[٤٨٤] د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص١٧.

(ISSN: 2537- 0758)

وهو ما أكده الرسول الكريم بقوله "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة "، كما أكده عمر بن الخطاب رضى الله عنه بقوله "متى إستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، **ومن ثم فإنه ليس لأحدٍ حاكماً كان أم مشرعاً أن يمنعه أو يُحَرِم ممارسته**[٤٨٥].

وتأسيساً على هذا يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية قد نبذت الجبرية وأسست أصل علاقات الحياة كلها على الحرية، وهو ما أكدته العديد من نصوصها وقواعدها ومقاصدها، **والتي يُستَنتَج منها أن التشريع الإسلامي منذ بداياته الأولى قد أقر حق الإنسان الأصيل في الحرية**، وأن هذا الحق يندرج تحته العديد من الحريات: كالحرية الشخصية وحرية العقيدة وحرية الرأي وغيرها من الحريات الأخرى التي كفلها النظام الإسلامي للإنسان.

ولكن كيف يمكن القول بأن الإسلام قد كفل الحرية لكافة البشر على الرغم من أنه لم يقم بتحريم الرق بصورة نهائية وجازمة؟

يتفق الباحث في هذا الصدد مع ما ذهب إليه البعض من أن السبب في عدم المنع الحال والبات لظاهرة الرق في الإسلام قد يكون مَرجعه إلى عدم قدرة الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على تحمل ذلك، وهو ما استلزم التدرج في التخفيف من حدة تلك الظاهرة إلى أن يأتى اليوم الذي تتلاشى فيه كليةً، **خاصة أن مسألة تحريم الرق من المسائل التي تقبل التفكير في الإسلام وتتوافق مع تعاليمه ومقاصده**[٤٨٦].

وليس أدل على ذلك من أن **الإسلام لم يبتدع الرق**، حيث إنه كان ظاهرة اجتماعية طبيعية موجودة قبل نزوله، وبنزول الإسلام حرص الشارع الحكيم على ألا يكرس الاسترقاق، فجعل من تحرير العبيد عملاً تعبدياً باعتباره أحد الكفارات، حتى أن كبار الصحابة أنفسهم كانوا قبل الإسلام موالي أو عبيداً، بالإضافة إلى أن الإسلام قد سد كل منابع الإسترقاق وقصرها على حالة واحدة فقط هى حالة الحرب وبشرط المعاملة بالمثل، وحتى في هذه الحالة فقد جعل من فداء الأسرى مطلباً دينياً واجتماعياً، كما حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على المساواة بين السادة والعبيد في المأكل والملبس وعلى حسن معاملتهم، وذلك بقوله "إنما هم إخوانكم فاكسوهم مما تلبسون وأطعموهم مما

---

[٤٨٥] د. شويش المحاميد، العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، جامعة مؤتة، الأردن، المجلد ٣٤ "الملحق"، ٢٠٠٧، ص٦٣١.

[٤٨٦] د. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص٢٣٤.

تطعمون"، **ويعني هذا أن الميل إلى وضع حد لظاهرة الرق يُعَد بمثابة اتجاه عام في التشريع الإسلامي؛ فالإنسان قد خُلق حراً**[٤٨٧].

فقد اعترف الإسلام بالحرية الشخصية ليس فقط لِلمُعتَنقين له، ولكن أيضاً لكافة الأفراد المقيمين في دار الإسلام بصرف النظر عن ديانتهم. **بل ونجد أن الشارع الحكيم قد جعلها واجباً على الفرد وإلزاماً له وليس مجرد رخصة** يتمتع بها أو لا يتمتع حسبما يتراءى له هو ومن يحكمونه أو يشرعون القوانين المختلفة[٤٨٨]. وهو ما يُستَنتَج من قول الله تعالى "وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**..."[٤٨٩]، فوفقاً لهذه الأية لا يجوز للإنسان أن يستند إلى حقه في الحرية لِيُهلِكَ ماله ومن باب أولى حياته.

ويعتبر **الحق في الأمن** من الحقوق المتفرعة عن الحق في الحرية الشخصية، وهو ما أشار إليه الله عز وجل في قوله تعالى "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا **فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ**"[٤٩٠]، كما أكده الله سبحانه وتعالى على هذا الحق في موضع آخر بقوله "... **مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**..."[٤٩١].

---

[٤٨٧] م. عبدالجليل محمد عبدالدايم، تطور الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص١٢٧.

من الجدير بالذكر ان الإسلام لم يبتدع الرق ولكنه كان نظاماً شائعاً قبله، وهو ما أكده جورج سباين بقوله "كان الرق نظاماً عاماً في العالم القديم وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقاء، ولذلك كان نظام الرق عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة المدينة الإغريقية بمثل ما يتميز النظام الاقتصادي الحديث بوجود طبقة أصحاب الأجور، أما من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء في حسابها مطلقاً، وانما قامت نظرية الإغريق السياسية على أساس التسليم بقيام الرق بمثل تسليم القرون الوسطى فيما بعد بقيام الطبقات الاقطاعية وكما يسلم العصر الحاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل".

؛ جورج سباين، تطور الفكر السياسي "الكتاب الأول"، المرجع السابق، ص٢.

[٤٨٨] د. محمود حلمي، نظام الحكم في الإسلام مقارناً بالنظم المعاصرة، المرجع السابق، ص١٧٢.

[٤٨٩] سورة البقرة، الآية ١٩٥.

[٤٩٠] سورة البقرة، الآية ١٩٣.

[٤٩١] سورة المائدة، الآية ٣٢.

(ISSN: 2537- 0758)

فالحق في الأمن يُعَد من أهم الحريات الفردية، ويرجع ذلك إلى أنه يُمثل الحرية الأساسية التي تضمن وتكفل غيرها من الحريات الأخرى، **وهو ما يدفع إلى القول بأنه لو لم يتم ضمان هذا الحق وكفالته، فإنه لا يمكن القول بأنه يوجد من الحرية حتى مظهرها**[٤٩٢].

وحرصاً من الشارع الحكيم على ضمان الحفاظ على حق الإنسان في الأمن وعدم الاعتداء عليه من قبل أي شخص مهما علت مكانته، فقد قرر عقوبة القصاص لكل من يرتكب جرائم القتل العمد، وهو ما يضمن الحفاظ على حق الحياة للفرد، كما قرر أيضاً عقوبة القصاص كجزاء لكل من تسول له نفسه الإعتداء على ما دون النفس، وهو ما يضمن حق الإنسان في المحافظة على جسده وأعضائه[٤٩٣]. وهو ما أشار إليه الله سبحانه في قوله تعالى "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"[٤٩٤].

كما أكد الرسول صلى الله عليه وسلم على حق الإنسان في الأمن[٤٩٥] في الكثير من أحاديثه، وذلك في قوله "كل المسلم على المسلم حرام، دمه وعرضه وماله"، والذي يُفهَم منه أن الحق في الحرية يشمل كل مجالات الحياة طبقاً للشطر الأول من الحديث، وأن هذا الشمول يتأكد بقول الرسول صلى إله عليه وسلم بعد ذلك "دمه وماله وعرضه"، **والذي يُفهَم منه أنه مهما كان الإنسان حراً، إلا أنه لا يمكنه التَعلُل بها ليعتدي على تلك العناصر الأساسية التي لا تستقيم الحياة بدونها.**

وقد ربط الرسول صلى الله عليه وسلم حق الإنسان في أمنه على حياته وجسده وحمايتهما من أي اعتداء بأغلظ الحرمات وأشدها[٤٩٦]، وهو ما أشار إليه صلى الله عليه

---

[٤٩٢] د. ثناء عبدالرشيد المنياوي، فقه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي "دراسة مقارنة"، ط١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠١٤، ص٤٢٣.

[٤٩٣] د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة" المرجع السابق، ص١٢٤.

[٤٩٤] سورة البقرة، الآية ١٧٩.

[٤٩٥] د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص٤٨٢-٤٨٣.

[٤٩٦] د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة" المرجع السابق، ص١٢٣.

وسلم يوم حجة الوداع بقوله "أي يوم أحرم؟ قالوا: هذا اليوم. قال فأي شهر أحرم؟ قالوا هذا الشهر. قال فأي بلد أحرم؟ قالوا: قالوا هذا البلد. قال: فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، هل بلغت؟ قالوا: اللهم نعم. قال: اللهم اشهد، اللهم اشهد، اللهم اشهد"[٤٩٧]. وهو ما يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية بكفالتها حق الإنسان في الأمن، **قد أوجبت على الدولة حماية مواطنيها من شتى صور الاعتداء والأذى وألزمتها بتوقيع العقوبات الرادعة على كل من يتسبب في تهديد أمن الإنسان**[٤٩٨].

وتجب الإشارة في هذ السياق إلى أن الشريعة الإسلامة قد كفلت كذلك **حرمة المسكن** باعتبارها متطلباً أساسياً لممارسة الإنسان حقه في الحرية الشخصية، حيث أعطت الشريعة لكافة الأفراد الحق في بناء المساكن وتملكها والاقامة فيها والاحتماء بها، **بل وألزمت أولي الأمر في المجتمع بضمان الحاجات الجوهرية اللازمة لكل من يقيمون في دار الاسلام وحرمت دخول المسكن إلا بإذن ورضاء صاحبه**[٤٩٩].

وقد أشار الله تعالى إلى هذا الحق بقوله "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيم"[٥٠٠]، وهو ذاته ما أكده الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله "من اطلع في بيت قومٍ بغير إذنهم، فقد حل لهم أن يفقأوا عينه"[٥٠١].

وقد أعطى الإسلام للإنسان **الحق في التنقل**، حيث نجد القرآن الكريم حافل بالعديد من الآيات التي تؤكد حق الإنسان في الذهاب والإياب وفي الدخول إلى دار الإسلام

---

[٤٩٧] صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٤/٨.

[٤٩٨] د. عبدالحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٧٤، ص٣٦٤.

[٤٩٩] د. اسماعيل البدوي، دعائم نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة "الحريات العامة"، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٠٣.

[٥٠٠] سورة النور، الآيتين ٢٧، ٢٨.

[٥٠١] نقلاً عن: محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، حاشية ابن القيم على سنن أبي داوود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٢/٢١٤.

(ISSN: 2537- 0758)

والخروج منها، ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"(٥٠٢)، وكذلك قوله تعالى "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"(٥٠٣).

كما أعلى الإسلام من شأن **حرية العقيدة** واعتبرها أحد الحقوق اللصيقة بالإنسان التي لا يمكن التنازل عنها ولا الإنتقاص منها، فالإسلام لا يُكرِه الإنسان على الدخول فيه، كما لا يجبره على تغيير دينه واعتناقه، حيث وهبه الحرية المطلقة في اختيار الدين الذي يرتضيه بعد أن يفكر في الأمر ويتدبره، ويعني هذا أن حرية الإنسان في اختيار عقيدته لابد وأن تكون صادرة عن معرفة ويقين ووعي وإرادة، لأنه لو كان مُكرَهاً فسوف يجد نفسه مدفوعاً ومضطراً للقيام بأي شئ، كما أن الإيمان ذاته لا يقوم نفسياً على الإكراه، نظراً لأن ذلك قد يُعطينا صورة ظاهرية توحي بالإيمان، في حين يكون الباطن مُخالفاً تماماً للظاهر(٥٠٤).

وتأكيداً لهذا نجد أن القرآن الكريم زاخر بالعديد من الآيات التي تشير بوضوح إلى حق الإنسان في حرية العقيدة، ومن أمثلتها قول الله سبحانه وتعالى "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ..."(٥٠٥)، بل ونجده عز وجل في هذا السياق يخاطب النبي صلى الله عليه وسلم بشكل واضح ويوجهه إلى عدم اجبار أحد على اعتناق الإسلام، وذلك في قوله تعالى "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا..."(٥٠٦)، وطبقاً لذلك فإنه ليس على الرسول ذاته أكثر من التبليغ، أما مسألة الإيمان والكفر فإنها تخضع لحرية الإنسان في ذلك ولا إكراه فيها على الاطلاق، وهو ذاته ما أشار إليه المولى سبحانه وتعالى في قوله "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"(٥٠٧)، وكذلك في قوله تعالى "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ"(٥٠٨).

---

(٥٠٢) سورة المُلك، الآية ١٥.

(٥٠٣) سورة الجمعة، الآية ١٠.

(٥٠٤) حورية يونس الخطيب، الإسلام ومفهوم الحرية، ط١، دار الملتقى للنشر، قبرص، ١٩٩٣، ص٨٩.

(٥٠٥) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٥٠٦) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٥٠٧) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٥٠٨) سورة الكافرون، الآية ٦.

وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم أول الحريصين على تطبيق حق الإنسان في اختيار دينه وعدم اجبار أي فرد من أصحاب الديانات الأخرى على تغيير دينه والدخول في الإسلام، بل وضمان هذا الحق وحمايته، وهو ما ظهر جلياً في وثيقة المدينة التي أصدرها الرسول عقب هجرته إلى المدينة، حيث قرر فيها الرسول صلى الله عليه وسلم أن "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"، ومن ثم فإن غير المسلمين لا يُجبَرون على تغيير دينهم ولم يقف صلى الله عليه وسلم عند حد إقرار هذا الحق لهم، ولكنه أكد في موضع آخر على ضرورة الحفاظ عليه وحمايته بقوله "لهم مالنا وعليهم ما علينا"[٥٠٩].

كما تجب الإشارة في هذا الشأن إلى أن جميع العهود التي كانت تُعطى للمعاهدين قد ضمنت للذميين حقهم في حرية العقيدة واقامة شعائرهم، وليس أدل على ذلك من اعطاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أهل إيليا الحق التام في حرية اعتناقهم الدين الإسلامي من عدمه، حيث إنه في عهده إليهم قد "أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسائر ملتهم، لا تُسكن كنائسهم ولا يُنقص منها ولا من خيرها ولا من صلبهم ولا يُكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم"[٥١٠].

وانطلاقاً مما سبق، يمكن القول بأن الإسلام قد **كفل حرية ممارسة الشعائر الدينية لكافة المقيمين في دار الإسلام مسلمين كانوا أم غير مسلمين**، شريطة ألا يخرجوا في ممارستهم لهذا الحق عن حدود النظام العام والاداب العامة في الإسلام، ولهذا فقد كان إقرار الذمي على عقيدته وعدم التعرض له بسبب ديانته من أهم البنود التي تضمنها عقد الذمة[٥١١].

وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أن كفالة حرية العقيدة لأهل الذمة وحماياتها كان يتم بأسلوبين هما: الزام الكافة بإحترام حق الغير في اعتقاد ما يشاؤون في اطار أحكام الشريعة الإسلامية، واعطاء الحق لصاحب العقيدة لحماية عقيدته شريطة أن يلتزم في ذلك بأحكام الشريعة الإسلامية[٥١٢].

---

[٥٠٩] د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة" المرجع السابق، ص١٢٨.

[٥١٠] الشيخ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، المرجع السابق، ص ص٣٥-٣٦.

[٥١١] د. أنور أحمد رسلان، الحقوق والحريات العامة في عالم متغير، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣، ص٤٠.

[٥١٢] د. ثناء عبدالرشيد المنياوي، فقه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي "دراسة مقارنة"، المرجع السابق، ص٤٣١.

(ISSN: 2537- 0758)

وتُعَد **حرية الرأي والفكر** في الإسلام من الحقوق الأساسية التي كفلتها الشريعة الإسلامية، وهى واجبة كالشورى، ومن ثم فإنه ليس بمقدور أحد مهما كانت سلطته وسطوته أن يمنعها ويحرم الأفراد من حق ممارستها، فهى جزء لا يتجزا من حرياته التي كفلها الشارع والتي تجد أصولها في قوله تعالى "وَلْتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ **إِلَى** ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَأُوْلَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ"(٥١٣)، ويرجع ذلك إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن تحقيقهما إلا إذا امتلك الإنسان الحرية في إبداء الرأي والفكر(٥١٤).

كما أشار الله سبحانه وتعالى في العديد من آيات القرآن الكريم إلى حق الإنسان في حرية الرأي والفكر، ولكنه يشترط في ذلك أن تكون ممارسة هذا الحق متصلة بتقوى الله وبأحسن القول وبالقول السديد من الحكم وألا تضر تلك الممارسة بالصالح العام أو بالغير من الأفراد(٥١٥)، وهو ما تجلى في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا"(٥١٦)، وقوله تعالى "وَقُلْ لِعِبادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ..."(٥١٧)، وكذلك ما جاء في قول الله تعالى "قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ"(٥١٨)، فتلك الآيات تشير إلى أن حق الإنسان الكامل في حرية الرأي لابد وأن يكون في اطار شروط معينة تكفل تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع على حدٍ سواء.

وقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على التطبيق العملي لمبدا حرية الرأي والفكر؛ حيث نجده كثيراً ما كان يسأل أصحابه في العديد من المسائل العامة، وكان صلى الله عليه وسلم يأخذ بآرائهم وإن كانت مخالفة لرأيه، وليس أدل على ذلك من عدوله عن رأيه المتعلق بالموقع الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر وأَخذِهِ برأى الحباب بن المنذر إقتناعاً منه بأنه الرأي الأصوب(٥١٩).

---

(٥١٣) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٥١٤) د. صبحي عبده سعيد، السلطة والحرية في النظام الإسلامي "دراسة مقارنة"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢، ص١٤٦.

(٥١٥) حورية يونس الخطيب، الإسلام ومفهوم الحرية، المرجع السابق، ص٩٢.

(٥١٦) سورة الأحزاب، الآية ٧٠.

(٥١٧) سورة الاسراء، الآية ٥٣.

(٥١٨) سورة الاسراء، الآية ٢٦٣.

(٥١٩) د. فضل الله محمد اسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص٢٣٧.

كما حرص الخلفاء الراشدون على كفالة حرية الرأي وضمانها للكافة، وليس أدل على ذلك من معارضة إحدى النساء لرأي أمير المؤمنين عمر إبن الخطاب حين وقف يدعو إلى وضع حد أعلى للمهور منعاً للمغالاة فيها، فعارضته المرأة قائلة له: ليس هذا لك يا أمير المؤمنين، وتلت قول الله تعالى "وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا"(٥٢٠)، فطأطأ عمر رأسه وقال "كل الناس يعلم القرآن إلا أنت يا عمر" وفي رواية أخرى "أصابت إمرأة وأخطا عمر"(٥٢١).

كما نجد أن **الفلاسفة المسلمين** قد اهتموا كذلك بمبدأ الحرية وحق الإنسان الأصيل في التمتع به وممارسته على النحو الأكمل، حيث نجد أن **فلاسفة المعتزلة**– المدرسة العقية الأولي في الإسلام– قد اهتدوا بعقولهم إلى أن هذا المبدأ يُعَد من أهم المبادئ التي وهبها الله للإنسان وكفل حقه فيها.

فالحرية وفقاً لرؤيتهم ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالعدل الإلهي؛ فعدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لم يفعله أو يُحَاسب عما لم يريده، ومن ثم فإنهم يرون أن "**عدالة الله تقضي بأن يكون العبد حراً وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة ولا أساس لشريعة أو تكليف**، وماذا يُجدِي إرسال الرسل لمن لا حرية لهم في متابعتهم والإستماع إلى دعوتهم؟ وكيف يُؤمر شخص بأن يفعل أو لا يفعل وهو فاقد الإرادة"(٥٢٢).

ويُستَنتَج من هذا أن فلاسفة المعتزلة لم يقفو عند حد المنقول الوارد في الكتاب والسنة لإثبات ما للإنسان من حق في الحرية، ولكنهم اعتمدوا كذلك على المعقول لإثبات هذا المبدأ، حيث يرون أن الله تعالى يتصف بالكمال وما دام الله كاملاً فهو عادل، والعدل الإلهي يستلزم أن يكون الإنسان حراً حتى يتحمل المسئولية عن أفعاله، وإلا فكيف سيحاسبه الله عز وجل في الآخرة على أفعال لم يقم بها بإرادته الحرة، كما أنهم يتخذون من وجود التكليفات المُتَمثلة في الأوامر والنواهي دليلاً آخراً لتأكيد حرية

---

(٥٢٠) سورة النساء، الآية ٢٠.

(٥٢١) د. ثناء عبدالرشيد المنياوي، فقه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي "دراسة مقارنة"، المرجع السابق، ص٤٣٠.

(٥٢٢) د. إبرهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه"، الجزء الثاني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٠٤.

(ISSN: 2537- 0758)

الإنسان، إذ يرون أن الله عندما فرض هذه التكليفات على الإنسان قد منحه القدرة والإرادة التي يمكن بهما القيام بما أمر الله به والامتناع عما نهى عن إتيانه من أفعال.

ولهذا فقد رفض فلاسفة المعتزلة كافة الإتجاهات التي تنادي بجبرية الإنسان وتعتقد أن القول بحريته شركاً بالله، حيث وجهوا النقد لها **اقتناعاً منهم بأن الموقف الجبري يؤدي إلى سقوط التكليفات الإلهية أوامر كانت أم نواهي. كما أنهم يرون أن مسلك هذا الإتجاه كان بدافع سياسي خالص، ألا وهو خدمة الدولة الأموية وترسيخ أقدامها،** ومن ثم فقد أدركوا أن لمفهوم الجبر أبعاداً سياسية في الدولة الإسلامية في ذلك العصر، وأن معاوية بن أبي سفيان هو أول من وضع الارهاصات الأولى لهذا النوع من التفكير لِيُدَعم سلطته ويُوهِم الكافة بأن انتقالها إليه يُعتبر قدراً من الله[٥٢٣].

وقد سار **الفارابي** على الدرب ذاته، حيث نجده على الرغم من إيمانه بضرورة قيام حكم مركزي يجمع فيه الحاكم بين يديه كل السلطات، إلا أنه قام بتقييده بمجموعة من القيود التي يُستَنبَط منها حرصه على **مراعاة الحاكم لمبدأ الحرية،** حيث يجب عليه العمل على تحقيق سعادة الأفراد والتي لا يمكن تحقيقها إلا بمراعاة مجموعة من المبادئ المُجَسِدة لحقوق الأفراد وحرياتهم، كما نجد من ناحية أخرى أن حديثه عن التزامات الحاكم نحو رعيته تنطوي وتحمل في ثناياها الاعتراف لهم بمحوعة من المبادئ الأساسية التي لا يمكن لحياتهم أن تستقيم دون توافرها، **ويتصدر مبدأ الحرية المقيدة قائمة الالتزامات المقيدة للحاكم**[٥٢٤].

كما رأى **ابن رشد** أيضاً أن مبدأ الحرية يُعَد من المبادئ الراسخة التي لا يمكن لأي حاكم تجاهلها، وذلك **اقتناعاً منه بأن الله عز وجل قد أمر بمراعاتها في الكثير من آيات القرآن الكريم، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حث على التمسك بها في الكثير من الأحاديث،** وهو ما يضع قيداً على الحكام بضرورة التمسك بها ومراعاتها.

غير أن ابن رشد لم يكتف بالاعتماد على النصوص التشريعية الواردة في الكتاب والسنة والمؤكدة لضرورة ضمان الحرية للإنسان، **ولكنه حرص على أن يبني موقفه منها على أساس من العقل،** لاسيما أن هناك من نادى بجبرية الإنسان واعتبر الدعوة لحريته كفر وإلحاد، وهو ما دعاه إلى أن يوفق بين الرأيين المؤيد منها للحرية والمعارض

---

[٥٢٣] د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص١٥١.

[٥٢٤] د. فايز محمد حسين، مرجع سابق، ص٣٩٢.

لها، وذلك بطرحه لحلٍ وسطي مؤداه أن الله قد منح العبد إرادة يمكنه عن طريقها تصريف أموره، كما منحه القدرة على فعل الشئ وضده، ومن ثم فإن كل أفعال الإنسان تُعَد وليدة لإرادته وقدرته، وهو ما يجعله جديراً بالحساب والمسئولية، غير أن هذه الإرادة وتلك القدرة ليستا طليقتين، ولكنهما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية كثيراً ما تعترض ما نريده، ومُقيَدَتان بنظام الكون وسننه واللذان كثيراً ما يحولا دون تنفيذ ما نقدر عليه، وهذا النظام من تدبير الله وحده، وهو ما يُسمى بالقضاء والقدر[٥٢٥].

ويُستَنتج من هذا أن ابن رشد قد استطاع أن يوفق بطريقة فريدة بين المؤيدين والمعارضين لتمتع الإنسان بالحرية والقدرة على الإختيار، وذلك بتأكيده على أن هناك عالمين هما **عالم الأسباب والظواهر الخارجية الذي يُمثله قضاء الله وقدره، وعالم الأسباب الداخلية المتروك أمره للإنسان ليفعل فيه ما يشاء ولكن في حدود الأسباب المقدرة في عالم الأسباب والظواهر الخارجية**، ومن ثم فإن حرية الإنسان وفقاً لرؤيته لا تتحقق إلا بتكامل العالمين معاً، وهو ما يضع على الحاكم قيداً بضرورة الالتزام بمراعاتها، وإلا كان مُتَبِعاً للسياسات الضالة التي تسيطر على المدن التي تغمس أهلها في الشقاء ولا تولي أدنى إهتمام للمبادئ الضرورية واللازمة لتحقيق كرامة الإنسان في المدينة[٥٢٦].

هذا وتجب الإشارة إلى أن المبادئ السامية التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية لا سيما فى جانبها المتعلق بحقوق الإنسان، قد وجدت أفضل تطبيق لها في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين، وذلك لم يكن إلا حرصاً منهم على أن تلتزم سلطة الحكم اللاحقة عليهم بمراعاتها عند قيامهم بالمهام الموكلة اليهم، ومن ثم فإنها تُعَد بمثابة مبادئ حاكمة وملزمة للسلطة المختصة بوضع القواعد المنظمة لأمور الحكم من باب أولى، هذا مع الوضع فى الاعتبار بأن هذا الالزام يجد أساسه فى الإرادة الإلهية التى يجب على الجميع الالتزام بأحكامها.

---

[٥٢٥] د. إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص١٤٧.

[٥٢٦] ابن رشد، المرجع السابق، ص٧٤.

(ISSN: 2537- 0758)

المبحث الثالث

التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في الشريعة الإسلامية

على الرغم من أن مصطلح فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها لم يجر على ألسنة المسلمين في فترة صدر الإسلام، إلا أن مضمونه قد وجد له عدة تطبيقات، **وهو ما سيتم تناوله على النحو التالي:**

المطلب الأول: التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في عهد النبوة.

المطلب الثانى: التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في عهد الخلفاء الراشدين.

المطلب الأول

التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في عهد النبوة

يزخر العهد النبوي بالعديد من التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها والتي لا يتسع المقام لذكرها جميعاً، وجميعها يرتد إلى ما أوحى به الله عز وجل لرسوله الكريم في كتابه الحكيم من آيات وإلى ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من سُنَنٍ قولية وعملية وتقريرية عن أمور تتعلق بمسائل الحكم وحقوق الإنسان وغيرهما من الأمور المرتبطة بتسيير شئون الدولة وتحقيق مصلحة العامة.

وتعتبر **بيعتا العقبة** من أهم الوقائع الدستورية في العهد النبوي، حيث كانتا بمثابة الركيزة الأساسية لتأسيس الدولة الإسلامية في ذلك العهد، فبيعة العقبة الأولى تُعَد بمثابة نقطة الانطلاق الحقيقية لتحديد القواعد العامة للأخلاق الاجتماعية التي لا يمكن أن يوجد أي مجتمع فاضل بدونها، بينما تُعَد بيعة العقبة الثانية بداية القيام بمسئوليات الحكم الفعلية بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم بما تضمنته من شروط تتعلق بالحرب والنصرة على الأعداء، وهو ما يُستَنبَط منه أن الرسول يؤمن بفكرة قيام الدولة وأن الله سبحانه وتعالى قد نبهه اليها[٥٢٧].

[٥٢٧] د. حسن صبحي عبداللطيف، الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية " بحث مقارن "، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ت، ص٤٤.

وبناء على هذا نجد أن نصوص **بيعتا العقبة السالفتين** قد عكست بعض المسائل الدستورية مثل[٥٢٨]:

١- **الأساس الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي،** وهو توحيد الله سبحانه وتعالى، وقد جاء ذلك في نص البيعة الأولى، وهو ما أكده عبادة بن الصامت رضى الله عنه بقوله "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة الأولى على أن لا نشرك بالله شيئاً...".

٢- **حقوق الدولة على المواطنين،** وقد تجلى هذا في قول الرسول صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبه الثانية "تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل والنفقة في العسر واليسر وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقوموا في الله لا تخافون لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني- إذا قدمت عليكم- مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم".

٣- **حقوق المواطنين على الدولة ممثلة في شخص رئيسها وهو الرسول صلى الله عليه وسلم،** وذلك بقوله "... بل الدم الدم والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم"[٥٢٩].

٤- **الغاية التي من أجلها توجد الدولة،** حيث نتج عن البيعتين توفير المناخ والمكان الملائم لنشر دين الله والدعوة إلى توحيده في الأرض.

٥- **التأكيد على تطبيق مبدأ الشوري،** وذلك بما تضمنته بيعة العقبة الثانية من نصوص أعطت الحق للأنصار الحق في إختيار النقباء الإثنى عشر دون أدنى تدخل من الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو ما يؤكد على أن الإختيار والإنتخاب كان من العناصر الأساسية لنظام الحكم الإسلامي في العهد النبوي[٥٣٠].

---

[٥٢٨] د. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، المرجع السابق، ص ص١٠١-١٠٢.

[٥٢٩] راغب الحنفي راغب السرجاني، السيرة النبوية، موقع الشبكة الإسلامية، ص٩.
؛ متاح بتاريخ ٢٠٢٣/٤/٢٢ على الموقع الإلكتروني: http://www.islamweb.net

[٥٣٠] د. محمد منير الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، ط٦، مكتبة المنار، الأردن، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص١٧٣.

(ISSN: 2537- 0758)

٦- **تضمنت بيعة العقبة الثانية تنظيم وتحديد أطراف المعاهدة التي سَتُؤَسَس الدولة على أساسها**، والتي اتفقوا فيها على أن الرسول صلى الله عليه وسلم سيكون هو النائب عن قومه، وأن النقباء سينوبون عن قومهم، وهو ما حرص الرسول الكريم على توضيحه للنقباء بقوله "أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء، ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم وأنا كفيل قومي". ويعني هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أرسى مبدأ الالتزام بالمعاهدات والذي يُعَد من المبادئ المهمة في العملية الدستورية المعاصرة.

كما تُعَد **وثيقة المدينة التي أصدرها الرسول صلى الله عليه وسلم عقب هجرته من مكة إلى المدينة** وبعد أن آخى بين المهاجرين والأنصار، من أهم الوثائق الدستورية في العهد النبوي، حيث تضمنت العديد من المبادئ الدستورية التي لا يمكن لأي مشرع دستوري تجاهلها، ومنها:

١- **الإعلان الصريح عن قيام الدولة الإسلامية** وأن شعبها يتكون من المهاجرين والأنصار وكل من أبدى استعداداً للتبعية لها والخضوع لقيادتها من الأقليات الأخرى القاطنة في المدينة، وهو ما أكده الرسول صلى الله عليه وسلم في الوثيقة بقوله "هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. أنهم أمة واحدة من دون الناس"[٥٣١].

٢- **التأكيد على ضرورة مراعاة العدل وتنظيم القضاء** ونقله من الأفراد والعشيرة إلى الدولة، واستبعاد أية محاباة فيه، وعدم السماح لأحد في التدخل في شئونه أو تعطيل حكم القانون، وهو ما حمله قوله صلى الله عليه وسلم "وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم"[٥٣٢].

٣- **نصت الوثيقة على ضمان الكثير من حقوق الإنسان وحرياته وضرورة الحفاظ عليها وحمايتها**، وذلك كحقه في الحياة، وحقه في التملك، والحق في احترام عقيدة

---

[٥٣١] نقلاً عن: د. أكرم ضياء العمري، أول دستور أعلنه الإسلام، مجلة كلية الإمام الاعظم، بغداد، العدد ١، ١٣٩٢هـ، ص٣٩.

[٥٣٢] نقلاً عن: د. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، المرجع السابق، ص١١٧.

الآخرين، وعدم الإكراه في الدين، والحق في الأمن، والحق في التنقل، والحق في السكن، والحق في التكافل الاجتماعى، كما نصت على ضرورة المراعاة التامة لمبدأ المساواة؛ فالناس سواء في الحقوق والواجبات.

٤- **حددت الوثيقة الأساس الذي تقوم عليه المواطنة في الدولة الإسلامية**، وأشارت إلى أنه يتمثل في الإسلام؛ فالمسلمون أمة وحدها من دون الناس، غير أن ذلك لا يعني أن الوثيقة قد حصرت المواطنة على المسلمين وحدهم، **ويرجع ذلك إلى أنها نصت على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، بل وأوضحت حقوقهم وواجباتهم**، حيث احتوت الوثيقة على العديد من النصوص التي تؤكد ذلك وفي صدارتها "وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتغ "يهلك"، إلا أهله وبيته"، ثم جاءت النصوص التالية بعد ذلك لتُثبت الأمر ذاته بالنسبة لكافة اليهود المقيمين في المدينة بعد أن أعلنت المساواة بينهم وبين يهود بني عوف[٥٣٣].

وانطلاقاً من هذا الأساس يمكن القول بأن الدولة الإسلامية تعتبر نموذجاً فريداً لدولة الفكر والعقيدة، حيث اتسع فيها مفهوم الأمة ليشمل جميع المسلمين الذي يقطنون أراضيها بصرف النظر عن أصولهم وجذورهم، كما يشمل أهل الذمة من غير المسلمين الذين يسكنون داخلها وارتضوا بالنظام الإسلامي كنظام للحياة، وقد كفل هذا المفهوم في الوقت ذاته حق المواطنة لكل المتواجدين على أرضه، طالما أنهم قد توافر فيهم أحد شرطين؛ إما الإسلام وإما عقد الذمة، فإذا ما تحقق أحدهما في أي فرد أصبح مواطناً، وهو ما حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على تأكيده في وثيقة المدينة، وذلك بقوله "وأن من تَبِعَنا من يهود فإن له النُصرة والأُسوة، غير مظلومين، ولا مُتَنَاصر عليهم"، وهو ما يقطع بأن الإسلام قد كفل حق المواطنة، فالرابطة فيه تقوم على أساس الفكر والمبدأ بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه الفرد وبصرف النظر كذلك عن رابطة الدم أو النسب أو الأرض[٥٣٤].

ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه جانب من الفقه من أنه باستقراء التراث التاريخي الإسلامي نجد أن الإسلام قد ميز تمييزاً دقيقاً بين أمة الدين من المؤمنين به والمُصدِقين

---

[٥٣٣] د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص٥٧.

[٥٣٤] د. عبدالله الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧، ص٣٦.

(ISSN: 2537- 0758)

بأصوله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وبين أمة السياسة من أنصار الديانات الاخري، والذين تربطهم بغيرهم من المسلمين علاقة المواطنة، جاعلاً أمة السياسة أعم وأشمل من أمة الدين، مؤَسِسِين ذلك على سندٍ من القول بأنه بينما كان القرآن الكريم بمثابة دستور ديني للمسلمين، كان للأمة بمعناها السياسي أو جماعة المواطنين دستوراً سياسياً وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ليحكم المواطنين كافة، وقد عُرِف هذا الدستور باسم صحيفة أو وثيقة المدينة(٥٣٥).

المطلب الثانى
التطبيقات العملية لفلسفة حقوق الإنسان وجوهرها في عهد الخلفاء الراشدين

يُعَد عهد الخلفاء الراشدين الأساس العملي الثاني في بناء النظام السياسي للدولة الإسلامية وفى اقرار حقوق الإنسان وحرياتها وكفالتها وتوفير الحماية الحقيقية لها ضد صور الجور كافة، ولهذا فقد كان من الطبيعي أن يزخر بالعديد من الوقائع الدستورية التي تنطوي على ضرورة كفالة حقوق الإنسان، والتي من شأن وجودها وتطبيقها تفعيل نظام الحكم والحيلولة بين القائمين عليه وبين الانحراف بالسلطة، وقد أخذت التطبيقات الدستورية في هذا العهد شكل السوابق الدستورية التي ترتد بأصولها إلى ما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم من قواعد دستورية متعددة، تلك القواعد التي أصبحت بمثابة النموذج الدستوري لكافة العصور التالية للعصر الذي عاش فيه الرسول العادل، **ومن ثم فقد أصبحت وخاصة القواعد الكلية والثابتة منها بمثابة المعيار الأصيل للحكم على ما تلا العهد النبوي من تطبيقات دستورية**(٥٣٦).

وتأسيساً على هذا فإنه يمكن القول بأن الخلفاء الراشدين قد اعتمدوا على الميراث النبوي فيما يتعلق بالقواعد الدستورية، ويعني هذا أن العمل الدستوري في هذا العهد قد اعتمد كلية على القواعد الدستورية الثابتة في الكتاب والسنة، كما اعتمد على الاجتهاد

(٥٣٥) د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص ص٦٦-٦٧.

(٥٣٦) د. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الإسلام والدستور، ط١ وزارة الشئون الإسلامية والدعوة والأوقاف، السعودية، ١٤٢٥هـ، ص١١٩.

المستند إلى الكتاب والسنة فيما يستجد من الحوادث، وأن هذا العصر قد خلا من ثمة وجود أية وثائق دستورية خاصة بأي خليفة من الخلفاء الراشدين الأربعة.

وقد دفع هذا جانباً من الفقه[٥٣٧] إلى اعتبار الدستور في عهد الخلفاء الراشدين دستوراً عرفياً، **غير أن الباحث يتفق مع ما ذهب إليه جانب آخر من الفقه من أن هذا الرأي قد جانبه الصواب**، إذ لا يمكن إعتبار هذا الدستور عرفياً لمجرد عدم تدوين أياً من الخلفاء الراشدين له، ويرجع ذلك إلى أن الدستور يكون عرفياً عندما يكون العرف هو المصدر الرئيسي له، والحال ليس كذلك هنا؛ **فالدستور الإسلامي مصدره الوحي مُمَثَّلاً في القرآن والسنة وما نتج عنهما من مصادر**، واللذان لم يكن هناك حاجة لتدوينهما في ذلك العصر، وذلك لقربه من العهد النبوي والالتزام الذاتي بأحكام الشريعة الإسلامية من قِبَل الكافة[٥٣٨].

وتُعَد مسألتا الخلافة والبيعة من الوقائع الدستورية المهمة التي انبثقت في عهد الخلفاء الراشدين، خاصة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يُحَدد الطريقة التي يتم بها اختيار الحاكم، مُكتَفياً في ذلك بتوضيح القواعد العامة التي يجب مراعاتها والمثل العليا التي يجب على كل من الحاكم والمحكوم الالتزام بها، تاركاً للمسلمين في كل عصر الاستعانة بها في تحديد النظام السياسي الذي يتلاءم مع ظروفهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من الظروف الأخرى[٥٣٩].

ورغبة منهم في اختيار من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في رئاسة الدولة[٥٤٠]، اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فعلم بذلك المهاجرون وأسرع أبو بكر وعمر وأبو عبيدة ليشاركوا إخوانهم من الأنصار في اتخاذ القرار، وانقسمت آرائهم بخصوص من يتولى الخلافة إلى ثلاثة هى:

١- **الرأي الأول:** وهو للأنصار، ويرون فيه أنهم الأحق بالخلافة.

---

[٥٣٧] د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٩، ص١٤٧.

[٥٣٨] د. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الإسلام والدستور، المرجع السابق، ص١٢٣.

[٥٣٩] أبو الاعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤، ص٣٧٩.

[٥٤٠] د. حسن صبحي عبداللطيف، الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية " بحث مقارن "، المرجع السابق، ص١٦٦.

(ISSN: 2537- 0758)

٢- **الرأي الثاني:** وهو لأبو بكر الصديق نيابة عن المهاجرين، والذي يعترف فيه بفضل الأنصار، إلا أنه يقرر بأن هذا الفضل ليس مدعاة لهم للاستئثار بالخلافة، نظراً لأن للمهاجرين الفضل أيضاً، وهو ما يعطي لقريش الحق في الخلافة.

٣- **الرأي الثالث:** وهو للحباب ابن المنذر، ويرى فيه أن يكون هناك أمير من الأنصار وأمير من المهاجرين.

وفي وسط هذا السيل من المناقشات والعديد من الآراء يقف عمر ابن الخطاب طالباً من أبي بكر الصديق أن يمد يده إليه لِيُبايعه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد أخذ ورد يمد أبو بكر يده ويُبايعه عمر، ويتبعه في ذلك مُبايعة الغالبية العظمى من باقى الحضور، وبعدها توجه الجميع إلى مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ليعلنوا للكافة نبأ مبايعة أبو بكر الصديق بالسقيفة، وتوالت بعد ذلك مبايعة الكثير من الصحابة ثم المسلمين في المدينة والأنصار، حتى تأكد للجميع تمام المبايعة العامة والتي بتمامها أصبح أبو بكر الصديق رئيساً فعلياً للدولة الإسلامية[٥٤١].

ومنذ ذلك الحين أصبحت البيعة هى الطريقة المتبعة في اختيار من يضطلع للقيام بمهام رئيس الدولة أياً كان اللقب الذي يُطلق عليه؛ خليفة أو أمير أو إمام أو ملك، حيث كان اختيارهم يتم عن طريق البيعة التي أخذت إحدى الصور التالية[٥٤٢]:

١- **الاختيار:** وهو صورة البيعة التي تم اتباعها في تنصيب كل من أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب.

٢- **الخلافة:** وهى الصورة التي اتُبِعَت في إختيار ترشيح عمر بن الخطاب.

٣- **الاختيار بين معينين:** وذلك كاختيار عثمان بن عفان.

٤- **ولاية العهد:** وهى الصورة التي تم اتباعها في العصور اللاحقة على عصر الخلفاء الراشدين كالعصر الاموي والعباسي.

وتعكس الطريقة التي تم بها اختيار من يخلف الرسول في رئاسة الدولة مقدار ما تتمتع به الأمة من سلطة وقدرة وحق في حكم ذاتها ورعاية مصالحها في ضوء ضوابط الشرع الذي منحها القدرة على اختيار الحاكم الذي يُمَكنها من تحقيق أهدافها الدنيوية

---

[٥٤١] د. محمد الشافعي أبو راس، مقدمات في نظام الحكم في الإسلام، مكتبة النصر، الزقازيق، د.ت، ص٥٢.

[٥٤٢] د. ماجد راغب الحلو، الإستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، ط١، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠٠هـ، ص١٢.

والاخروية على حدٍ سواء، وهو ما يدفع إلى القول بأن المسلمين الأوائل قد سبقوا جان جاك روسو في دعوته إلى اعمال المبدأ القائل بأن الأمة هى مصدر السلطات، حيث إنهم قد طبقوه بالفعل في مبايعتهم للخلفاء الراشدين، الأمر الذي أكد على أن للأمة الحق الكامل في اختيار الحاكم وتوجيهه ومساءلته ومحاكمته، **بل وعزله إذا انحرف عن مسار الحكم الصالح ولم يُبال بقيم الشريعة العليا ومقاصدها الكلية**(٥٤٣).

وتأسيساً على ذلك حرص الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضى الله عنه على أن يؤكد للكافة أن **الأمة هى المصدر الحقيقي للسلطات في النظام السياسي الإسلامي**، وذلك بإقراره في أول خطبة له بأن المسلمين هم الذين أسندوا إليه السلطة، وأنهم يمتلكون كل الحق في مراقبته أثناء ممارسته لها، مؤكداً في الوقت ذاته على أن شريعة الله هى القانون الأعلى الذي يحكم كل من الحاكم والمحكوم، **ومن ثم فإن سلطته ليست مطلقة ولكنها مُقَيدة من جانب بقواعد الشريعة، ومُقَيدة من جانب آخر برضاء غالبية المسلمين**(٥٤٤).

وهو ما أكده في خطبته بقوله "أما بعد، أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني؛ وإن أسات فقوموني؛ أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم، الصدق أمانة؛ والكذب خيانة والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، **أطيعوني ما اطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم**، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله"(٥٤٥).

وبناء على هذا نجد أن الخطبة لأولى لأبي بكر الصديق لم تقتصر في دلالتها الدستورية على تأكيد مبدأ أن الأمة مصدر السلطات، ولكنها أشارت إلى عدد من

---

(٥٤٣) أ. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام "دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠١١، ص٣٣.

(٥٤٤) د. محمد فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط١، الشرق المتحدة للتوزيع، بيروت، ١٩٧٩، ص ص٣٩٨-٣٩٩.

(٥٤٥) ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق: محمد حسين بن حمد الحطيب، د. عمر عبدالسلام تدمري، "الجزء ٤"، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص٣٢.

(ISSN: 2537- 0758)

المبادئ الدستورية ومنها: حق الحاكم على المحكومين في إعانته عند سيره سيراً صحيحاً، وحق المحكومين في إسداء النصح للحاكم وبيان ماعليه من أخطاء عندما يسئ استخدام سلطته، والتأكيد على ضرورة التزام كل من الحاكم والمحكوم بمراعاة القيم الأخلاقية التي من شأنها الحفاظ عليها ضمان حق الفرد في التمتع بالكرامة وحق المجتمع في البقاء والاستمرار، والمساواة بين المواطنين والعدل بينهم في الحقوق والواجبات، وكذلك إشارته الصريحة إلى أن طاعة الرعية له متوقف على التزامه بطاعة الله، وإلا سقط هذا الحق عنه، وهو ما يُعَد تأكيداً منه لقاعدة دستورية إسلامية مؤداها أن طاعة المحكومين للحاكم مقيدة بطاعة الله وليست مطلقة، **تلك القاعدة التي تكفل الحقوق التي خص الله سبحانه وتعالى الإنسان بها وتحافظ عليها وتحميها من جميع صور الاستبداد والتسلط والظلم التي قد يمارسها الحكام**[٥٤٦].

كما حرص باقى الخلفاء الراشدين على أن يكون توليهم لرئاسة الدولة بناءاً على مُبايعة المواطنين لهم، وذلك إيماناً منهم بأن الأمة هى المصدر الحقيقي لكل السلطات داخل المجتمع المسلم، ومن ثم فإنه لم يكن هناك مجال لإغتصاب السلطة في عهد الخلفاء الراشدين، **الأمر الذي يؤكد على أنهم أدركوا مبدأ شرعية السلطة واعتبروه من القواعد المهمة المنظمة لأمور الحكم.**

وتطبيقاً لهذا نجد أن خلافة عمر بن الخطاب لم تتم إلا بعد مبايعة المواطنين له؛ فعلى الرغم من ترشيح أبو بكر الصديق عند وفاته ووصيته لعمر بن الخطاب ليكون خَلفاً له في رئاسة الدوله، إلا أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه جمع الناس في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم وقال لهم "أترضون بمن أستخلف عليكم، فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا، **فقال الناس: سمعنا وأطعنا**"[٥٤٧].

وحرصاً منه على ألا يُرشَح لمنصب الخليفة إلا من يمتلك صفات محددة تُمَكِنه من القيام بمهام الحكم ومسئولياته، قام عمر بن الخطاب قبل وفاته بتشكيل مجلساً انتخابياً تكون مهمته الأساسية الفصل في أمور الخلافة، ولم يتردد في أن يُعلن للكافة أن من دعا إلى إمارة نفسه يستحق القتل، وأنه قد استثنى ابنه من الاستحقاق للخلافة، وقد

---

[٥٤٦] د. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الإسلام والدستور، المرجع السابق، ص١٢٤.

[٥٤٧] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثاني، بيت الافكار الدولية، عمان، ٢٠٠٤، ص٦٠١.

تَكَونَ هذا المجلس من ستة من أكثر الناس تأثيراً وقبولاً، والذين انتهوا إلى إسناد مهمة اختيار الخليفة إلى عبدالرحمن بن عوف الذي لم يتوان عن البحث عن أكثر الناس قبولاً ليتولى هذا المنصب الجليل، لدرجة أن بحثه قد امتد إلى القوافل العائدة من الحج، وانتهى من بحثه إلى أن أكثر الناس يميلون إلى عثمان بن عفان، وبناءاً على ذلك إنتُخِب خليفة للمسلمين وبُويعَ أمام الناس في مجلسٍ عام(٥٤٨).

وعقب مقتل عثمان بن عفان، برزت مسألة من يتولى رئاسة الدولة خلفاً له، ورأى الناس أن على بن أبي طالب هو الأفضل لرئاسة الدولة، إلا أنه ادراكاً منه بأن أمور الحلافة والحكم ليست بسيطة وتحتاج إلى من هو أهل لها، أخبرهم بأن الترشيح لذلك لابد وأن يكون من قبل هؤلاء الذين يتمتعون بالخبرة والدقة ولا يوجد أفضل من أهل الشورى وأهل بدر للاضطلاع بذلك، **ويعني هذا أن من يرضى به أهل الشورى يكون هو الخليفة شريطة أن تتم مُبايعته من قِبَل المواطنين**، وهو ما حرص على بن أبي طالب على تأكيده بإشارته إلى أن **مبايعته لا تكون في الخفاء، كما أنها لا تتم إلا بعد أن يحظى برضاء المسلمين**(٥٤٩).

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن **الخلفاء الراشدون** قد أدركوا مُبَكراً أن الحاكم لا يمكن أن يتقلد مهام منصبه إلا بالرضاء الحر من قبل شعبه، وأنهم قد رأوا أن مبايعة الخليفة تُعَد الطريقة المثلى للتعبير عن هذا الرضاء، وأن هذا الادراك لم يكن ليتوصلوا إليه إلا بإيمانهم الراسخ بأن الأمة هى المصدر الحقيقي للسلطات، **وهذا وتلك من المبادئ الدستورية المهمة التي لا يمكن للمشرع الدستوري تجاهلها، كما لا يمكن للحاكم إلا أن يضعها في اعتباره، وإلا كان مُغتَصِباً مستبداً وفاقداً للشرعية.**

وتعتبر **الشورى** من المبادئ الدستورية التي حرصوا على كفالتها وتطبيقها في الواقع العملي، وليس أدل على ذلك مما رواه الدرامي في سننه أن ميمون بن مهران أكد على أن **أبو بكر الصديق** في منهجه المتعلق بأمر الحكم لم يتجاهل مبدأ الشورى، حيث إنه كان إذا عُرِضَ عليه مسألة ما بحث عن حكمها في القرآن الكريم، فإن لم يجد بحث في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لعله يجد حكماً لها، فإن لم يجد جمع من الناس من

---

(٥٤٨) أ. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام "دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، المرجع السابق، ص٥٥.

(٥٤٩) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، الجزء الأول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧، ص٤١.

(ISSN: 2537- 0758)

هم أهلاً للمشورة ليتناقشوا ويبحثوا المسألة إلى أن يتوصلوا للحكم السليم فيأخذ به وينفذه[٥٥٠].

وسيراً على الدرب نفسه أعلن **عمر بن الخطاب** رضى الله عنه للكافة أن الشورى تُعَد من المبادئ المهمة التي تُساهم في استقامة أمور الحكم، وهو ما عبر عنه بقوله "إني لن أُزعِجَكم إلا؛ لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أُريد أن تتبعوا هذا الذي هواي"[٥٥١].

وقد وجد **مبدأ سيادة القانون** المناخ المناسب لتطبيقه في عهد الخلفاء الراشدين، **فلا مجال عندهم لاستثناء أي شخص مهما علت مكانته من الخضوع لحكم القانون، فهم أنفسهم ليسوا فوق القانون**، كما أنهم لا يمتلكون أية سلطة تعلوه، إنهم يتساوون في ذلك مع جميع المواطنين مسلمين كانوا أم ذميين، ولا يقدح في ذلك أنهم كانوا يعينون القضاة، وذلك لأن القاضي بمجرد تعيينه يصبح مستقلاً عنهم، ومن ثم فإنه يعاملهم كأي فرد من أفراد الدولة، بل ويصدر الحكم عليهم إذا إستوجب الأمر ذلك[٥٥٢].

وقد ضرب **عمر بن الخطاب رضى الله عنه** أروع المثل في إعمال مبدأ سيادة القانون وتأكيد أن منصبه كحاكم لا يمنحه أفضلية في ساحة القضاء، فالكل سواء أمام القانون، فقد روى أنه رضى الله عنه اختلف مع أُبي بن كعب على أمرٍ ما واحتكما كل منهما إلى زيد بن ثابت، والذي بدوره طلب مثولهما أمامه، **وعندما حضر عمر قام زيد بن ثابت وأراد أن يجلسه مكانه**، إلا أنه رفض، وجلس في المكان الذي يجلس فيه خصمه، وبعد ذلك عرض أُبي بن كعب دعواه، فأنكرها عمر وحلف اليمين رغم تأخُر زيد بن ثابت في طلبه منه، **وهو ما جعل عمر يُعلن في نهاية الجلسة أن زيد لا يصلح**

---

[٥٥٠] أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب: أحمد ادريس، ط١، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨، ص٥٢.

[٥٥١] يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبويوسف، الخراج، ط١، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٢هـ، ص٢٥.

[٥٥٢] أ. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام "دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، المرجع السابق، ص٥٨.

أن يكون قاضياً لإخلاله بالمساواة التي يجب أن توجد بين عمر ورجل من عامة المسلمين[٥٥٣].

ومن الوقائع المُجَسِدة لاحترام مبدأي سيادة القانون والمساواة، تلك التي اختصم فيها أحد الذميين من اليهود علي بن أبي طالب، وذهب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعندما بدأت إجراءات الخصومة، نادى عمر علياً بقوله: قف يا أبا الحسن، وكان قاصداً من ذلك أن يُقَربه من خصمه اليهودي، والذي على أثره بدا الغضب على وجه علي، فقال له عمر أكرهت أن نسوي بينك وبين خصمك في مجلس القضاء؟ والذي أجابه بالنفي، مرجعاً السبب في ذلك إلى أنه كره منه أنه قام بتفضيله على خصمه بمناداته بكنيته[٥٥٤].

كما اعتبر **على بن أبى طالب** مبدأ سيادة القانون والمساواة أمام القضاء من المبادئ المهمة التي يجب على الحاكم قبل المحكوم الالتزام بهما، وقد اتخذ من نفسه نموذجاً في ذلك حين فَقَدَ درعه أثناء عودته من إحدى المعارك، وعلى الرغم من أنه وجدها عند أحد الذميين، إلا أنه لم يبادر بأخذها منه غصباً بصفته رئيساً للدولة، ولكنه فضل منازعته في دار القضاء ورفع شكواه إلى القاضي شريح، غير أن علي بن أبى طالب قد عجز عن أن يُثبت حقه عن طريق البينة أو الشهود، **فما كان من القاضي إلا أن يحكم ضده ويعطي للذمي الحق في ملكية الدرع استناداً إلى حيازته له**[٥٥٥].

ويتضح مما سبق مدى حرص الخلفاء الراشدين على الالتزام بمراعاة الاستقلال التام للقضاء، وما يستلزمه ذلك من التزام القضاة بتحقيق سيادة القانون والعدل والمساواة، وهو ما ظهر جلياً في دستور القضاء الذي سطره عمر بن الخطاب في وصيته إلى أبي موسى الاشعري حين ولاه القضاء. حيث جاء فيها "فإن **القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة**، فافهم إذا أُدلِي إليك؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، **آس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وفي قضائك**، حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من إدعى واليمين على من أنكر، الصلح جائز بين المسلمين **إلا**

---

[٥٥٣] د. محمد الشافعي ابوراس، مبدا المساواة في النظام الإسلامي "دراسة تأصيلية مقارنة"، مرجع سابق، ص١٤٣.

[٥٥٤] د. صبحي عبده سعيد، السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، ط١ وكالة الاهرام للتوزيع، القاهرة، ١٩٩١، ص٢٢٥.

[٥٥٥] د. صبحي عبده سعيد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٦١.

(ISSN: 2537- 0758)

صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهي اليه، فإن بَيَنه أعطيته بحقه وأن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء، ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهُدِيت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، **فإن الحق قديم لا يُبطله شئ ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل،....**"[٥٥٦].

وإيماناً منهم بأهمية **العدل** ودوره في تحقيق استقرار المجتمع، باعتباره المبدأ الاصيل الذي يُؤَثِر في جميع المبادئ والحقوق المتعلقة بأمور الحكم والسلطة، حرص **الخلفاء الراشدين** كافة على الالتزام به وتطبيقه على جميع الوقائع التي تحدث داخل المجتمع، وهو ما دفع جانب من الفقه إلى التأكيد على أن هذا المبدأ قد **شَكَلَ بالنسبة لهم محوراً أصيلاً في نظام القيم السياسية التي سادت لديهم**[٥٥٧].

وتطبيقاً لذلك نجد أن **عمر بن الخطاب** قد التزم بهذا المبدأ عندما جاءه مصرياً يشكوا له من أن ابن عمرو بن العاص والي مصر، قام بضربه بالسوط في حضور والده على أثر تنازعهما على فرس كان يملكه المصري، حيث نجده بعد أن تحقق من صحة هذا الإدعاء، إستدعى عمرو بن العاص وإبنه، وقام بإعطاء السوط للمصري وحكم له بضرب ابن عمرو وأخذ يردد "**متى إستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً**"[٥٥٨].

وبناء على هذا نجد أن **الحرية** ترتبط بالعدل إرتباطاً وثيقاً، **إذ لا حرية بدون عدل، كما أنه لا عدل بدون حرية**، ولهذا فقد حرص الخلفاء الراشدين على تطبيقها والالتزام التام بمراعاتها، فها هو عمر بن الخطاب يضرب أروع المثل في **كفالة حرية الرأي**، وذلك بحثه الناس في إحدى خطبه على تقويمه، وهو ما عبر عنه بقوله "أيها الناس من رأى منكم في اعوجاجاً فليقومه"، فقام رجل وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر "الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يُقَوِم عمر بسيفه"[٥٥٩].

---

[٥٥٦] ابن القيم الجوزيه، الألام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣، ص٦٩.

[٥٥٧] د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، المرجع السابق، ص٤٠.

[٥٥٨] أ. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام "دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، المرجع السابق، ص٩٣.

[٥٥٩] د. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط١، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٧، ص٢٨٥.

وتجب الإشارة في هذا الصدد إلى أن عمر بن الخطاب كان من أشد المؤمنين بأهمية أخذ الرأي، ولهذا فقد اعتبره من المبادئ الجوهريه التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكام، ومن ثم فإنه لا يمكن لأي حاكم أو مشرع تجاهله، وهو ما أكده في قوله "**لا خير في أمرٍ أُبرِمَ من غير شورى**"، وذلك إيماناً منه بأن الشورى أو أخذ الرأي تؤدي إلى السداد في كل شئ، وهو ما عبر عنه بقوله "الرأي الفرد كالخيط السميل، والرأيان كالخيطين المبرمين، والثلاثة مرار لا يكاد يُنتقص"(٥٦٠).

كما حرص **على بن أبى طالب** على تطبيق مبدأ حرية الرأي، لدرجة أنه كاد يُفَوِت الحكم والخلافة على نفسه تَمَسُكاً منه بأن الحق في حرية الرأي يعتبر من الحقوق الأساسية للأفراد. حيث نجده رضى الله عنه رغم ترشيح عبدالرحمن بن عوف له ليكون خلفاً لعثمان بن عفان، يرفض ذلك ويتمسك بأن يكون الأمر على جهده وطاقته وحرية الرأي شريطة التقيد بما جاء في كتاب الله عز وجل وبما ورد في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، **ولم يكن ذلك سوى إدراكاً منه بأن للناس الحق في اختيار من يتولى حكمهم، وهو ذاته ما التزم به علي بن ابي طالب عندما كان على فراش الموت عندما طُلِب منه بأن يولي ابنه الحسن بعده، فأخبرهم رضى الله عنه، بأنه لا يأمرهم ولا ينهاهم، لأنهم الأكثر قدرة على إدراك ذلك الامر**(٥٦١).

وادراكاً منهم لأهمية مبدأ **تقييد سلطة الحاكم وتوجيهها إلى ما يُحَقِق المصلحة العامة** لكافة أفراد المجتمع، أعلى الخلفاء الراشدون من مبدأ **مساءلة الحاكم** واعتبروه من المبادئ الأساسية لنظام الحكم في أي مجتمع، بل ونجدهم يُعلنون للأمة كافة أن هذا المبدأ يُعَد حقاً أصيلاً لهم، ومن ثم فإنه يُعتَبر من الشروط الأساسية لطاعة الحاكم، فإن هو تجاهله فلا طاعة له عليهم، وليس أدل على ذلك **مما أعطاه أبو بكر الصديق للأمة**

---

(٥٦٠) د. مصطفى أبوزيد فهمي، النظرية العامة للدولة، ط١، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٥، ص٣٣٧.

يقصد عمر بن الخطاب ب "الخيط السميل": الخيط الذي يُفتل على قوة واحدة ويقصد ب "المرار": الحبل، كما يقصد ب "لا يكاد يُنتقص": أي لا يكاد يُحل، ويُفهم من ذلك انه قد راى في حرية التعبير عن الرأى وما قد ينتج عنه من إجماع للآراء حول قضية أو مسالة ما، يؤدي إلى تدعيم هذه القضية أو المسالة وهو ما يُسهم في تحقيق مصلحة المجموع.

(٥٦١) د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٢٧.

(ISSN: 2537- 0758)

من حق في تقويمه في حالة انحرافه كحاكم، ومما صرح به عمر بن الخطاب للمواطنين من مساءلته في حالة اعوجاجه، وهو ذاته ما أكد عليه **علي بن ابي طالب بقوله "حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله وأن يؤدي الأمانة، فإن فعل ذلك كان حقاً على المسلمين أن يسمعوا وأن يطيعوا ويجيبوا إذا دُعُوا"**، وهو ما يؤكد على أن مساءلة الحاكم من المبادئ الدستورية المهمة لنظام الحكم في الإسلام(٥٦٢).

وقد حرص الخلفاء الراشدون على أن تكون المبادئ السابقة بمثابة مرجعية عليا لكافة ما يصدرونه من تشريعات وأحكام، نظراً لكونها تُعد قواعد كلية ورد ذكرها في القرآن والسنة بآيات قطعية الدلالة أو مُستَدل عليها من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وبناء على هذا يمكن القول بأن الخلفاء الراشدين قد التزموا في إصدار تشريعاتهم وأحكامهم بثلاثة مبادئ أساسية، وقد رأوا أنه لا يمكن الانحراف أو الحيد عنها، وتتمثل هذه المبادئ في التالي(٥٦٣):

١- **الالتزام التام بما قررته النصوص الشرعية** التي وردت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والتي تجد مصدرها في **القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.**

٢- **الالتزام بأحكام الوقائع السابقة التي قضى بها الخلفاء السابقون والتي التزموا فيها بالقواعد الكلية القطعية الدلالة والثبوت،** وهو ما طبقه عمر بن الخطاب رضى الله عنه، حيث كان عندما لا يجد حكماً في القرآن والسنة بإعتبارهما الدستور الأعلى، يبحث عنه في السوابق التشريعية والقضائية عند أبي بكر الصديق، فإن وجد إلتزم بها وسار على نهجها.

٣- في حالة عدم وجود قاعدة أو حكم لا في الكتاب والسنة ولا في السوابق التشريعية والقضائية للخلفاء الراشدين، **فإن على الخليفة جمع الصحابة وعرض المسالة**

---

(٥٦٢) الشيخ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والمالية والخارجية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٠هـ، ص٢٨.

أ. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام "دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، المرجع السابق، ص١٠٣.

(٥٦٣) د. حسن صبحي عبداللطيف، الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية "بحث مقارن"، مرجع سابق، ص١٦٩.

عليهم للتشاور حولها والوصول إلى الحكم الصحيح الذي يتوافق مع المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية.

ويتبين مما سبق أن الشريعة الإسلامية لم تُطلِق العنان للسلطة تنفيذية كانت أم تشريعية، حيث إنها قد ألزمت كافة السلطات داخل الدولة باحترام المبادئ والقواعد الكلية التي أتى بها الشارع الحكيم، وهو ما يقتضي التزام الكافة وفي صدارتهم كل من الحاكم والمشرع بتلك القواعد، نظراً لما يؤدي إليه هذا الالتزام من كفالة لحقوق الإنسان وحمايتها من العبث والجور، لا سيما أن هذه الحقوق ليست منحة أو هبة من الحكام أو غيرهم من الأفراد والمؤسسات أو المنظمات، ولكنها حقوق فطرية ومُلزمة بحكم مصدرها الإلهي.

ومن ثم فقد اعتبرها الإسلام من المبادئ الأساسيه التي لا يمكن التنازل عنها أو الانتقاص من الإنتفاع بها، ومن ثم فإن هذه الحقوق تستمد فلسفتها وجوهرها مما نص عليه الشارع الإلهى الحكيم ومما قرره الرسول الكريم، ويعنى هذا أنها تجد أساسها الأسمى فى مصدرها الإلهي، وهو ما يمكن القول معه بأنه لا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يمنع من اعتبار حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بمثابة مرجعية عليا نحكم من خلالها على مدى مشروعية الدستور من عدمها، وذلك تأسيساً على أن الجميع متفقون على أن المشرع الوضعي في الدول الإسلامية يقع عليه الالتزام بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة باعتبارهما المرجعية العليا للدستور في تلك الدول، وأن هذين المصدرين قد تضمنا العديد من النصوص التي تشير إلى حقوق الإنسان، وضرورة كفالتها وحمايتها، الأمر الذي يُحَتِم على واضعي الدستور النص عليها ووضع الضوابط الكفيلة بحمايتها من شتى صور الانتهاك، وإلا كان الدستور ذاته مدعاة لاستبداد الحكام وظلمهم، وهو ما حدث بالفعل في بعض الدول الأوروبية ممن لا يدينون بالإسلام، الأمر الذي أدى إلى انتفاض فلاسفتها للدفاع عن الحقوق الفطرية للإنسان، وهو ما أدى ليس فقط إلى استنارة الشعوب وثورتها للدفاع عن حقوقها وحرصها على تسجيلها في اعلانات للحقوق، ولكن أيضاً إلى بزوغ الاهتمام الدولي والدستوري بها وبضرورة الالتزام بتطبيقها.

(ISSN: 2537- 0758)

الخاتمة

من خلال العرض السابق لموضوع البحث والمسائل المتعلقة به، فإنني أخلص إلى النتائج والتوصيات التالية:

(أولاً) أهم النتائج التى تم التوصل إليها:

١- تبين من الدراسة السابقة أن مسألة حقوق الإنسان كانت من أهم المسائل التى تطلع الإنسان إلى التمتع بها عبر العصور التاريخية المختلفة، وهو ما نجح فيه بالفعل، غير أن نجاح الإنسان فى انتزاع حقوقه لم يكن بالأمر الهين أو السهل، ولكنه كان نتيجة لتضحيات كبيرة تمثلت فى كفاحه المستمر فى سبيل اقرارها، غير أن هذا الكفاح لم ينبع من فراغ، نظراً لأنه كان نتيجة لمناداة المفكرين والفلاسفة على اختلاف منطلقاتهم وتوجهاتهم بضرورة كفالة ما للإنسان من حقوق متعددة.

٢- هذه الحقوق الإنسانية ليست منحة من بشر، ولكنها حقوق أصيلة للإنسان لا يمكنه التنازل عنها أو الانتقاص من حقه فى التمتع بها، وذلك ليس فقط لاقتناع البشر بضرورة كفالتها لهم، ولكن أيضاً لأن الله سبحانه وتعالى قد قررها للإنسان باعتبارها ضرورات لا يمكن لحياة البشر أن تستقيم دون توافرها وممارسة الأفراد لها على نحو حقيقي فى حياتهم الدنيا.

٣- إن تقرير الله عز وجل بأن للإنسان حقوق متعددة لم يقتصر على دين سماوي دون آخر، ولكنه كان عنصراً مشتركاً بين جميع الأديان السماوية المنزلة بلفظها ومعناها من قبل الخالق عز وجل، حيث نجدها بصفتها تلك قد حرصت على التأكيد على وجوب كفالة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والعمل على حمايتها فى كل مكان وفى كل زمان، وذلك كله انطلاقاً ليس فقط من فلسفة اصطفاء الإنسان على الكائنات الحية كافة، ولكن أيضاً من فلسفة أخرى أكثر غائية تقوم على فكرة مؤداها أن كفالة حقوق الإنسان فى حياته الدنيا باعتبارها تكليفاً إلهياً أو واجباً دينياً ستمكن الإنسان من تحقيق خلافته لله سبحانه وتعالى على النحو الأكمل ومن عبادته حق العبادة، فضلاً عن أنها ستجعله يبذل أقصى ما فى وسعه من أجل اعمار الكون، الأمر الذى سيرشحه بعد الممات لينال رحمة الله ويكون من الفائزين بالحياة الأخرى ومن المستحقين الخلود فى جنات النعيم الإلهي، وهو ما يمكن القول معه بان الأديان السماوية وما تتضمنه من مبادئ وقيم سامية ترتكز فى فلسفتها على تكريم

الإنسان والاهتمام به بوصفه هذا تعتبر الأساس الحقيقي لمسألة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

٤- إن النصوص الحقيقية للشريعة اليهودية كما وردت فى التوراة الأصلية قد عكست فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الديانة اليهودية، وذلك انطلاقاً مما يمكن استنباطه من آيات القرآن الكريم، لا سيما تلك التى تناولت طلب الله سبحانه وتعالى من سيدنا موسى عليه السلام وأخيه أن يذهبا إلى فرعون كى يردوه عن طغيانه وظلمه واعتدائه الصارخ على حق الإنسان فى الحياة.

٥- إن فلسفة حقوق الإنسان فى الديانة اليهودية الحقة تقوم على ارساء دعائم العقيدة المتمثلة فى ارساء مملكة الله التى يسودها العدالة الربانية والحق الإلهي على الأرض، ويرجع ذلك إلى أنه إذا كانت الحياة الدنيا من خلق الله، وأنه إذا كان من الطبيعى أن يتمتع المخلوق بذاتية الخالق وطبيعة الخالق، فإن القول بضرورة اتسام الحياة على الأرض بطبيعة الإله الخالق يُعَد قولاً منطقياً مقبولاً، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تم الحرص على الالتزام بكفالة وحماية حقوق الإنسان لا سيما المتعلق منها بمبادئ السلام والحق والعدل.

٦- إن فلسفة حقوق الإنسان فى الديانة اليهودية الحقة تقوم على أن الإنسانية هى الأساس الحقيقي الذى ينقذ الفرد والمجتمع على حد السواء من الكراهية، مع ما يستلزمه هذا من الإيمان بأن الاتحاد عماد الحياة الاجتماعية بأكملها، وأنه لابد من العمل ليس فقط على تحقيق المصلحة العامة، ولكن أيضاً على نشر مبادئ الديمقراطية والشورى واتخاذها أساساً للحكم الصالح، فضلاً عن الاعتقاد الراسخ بأن الله قد خلق البشر احراراً ولم يجعل لأحدهم أي سلطان على الآخر.

٧- إن جوهر حقوق الإنسان فى الديانة اليهودية الحقة يقوم على أنها إلهية المصدر، وبالتالى فإنه يجب على الجميع وخاصة القائمين على شئون الحكم الالتزام بضرورة كفالتها وحمايتها.

٨- غير أن اليهود لم يلتزمو بذلك وقاموا بتحريف كتابهم المقدس بالكيفية التي التي تخدم عقيدتهم المتكئة على أنهم شعب الله المختار مع ما ترتب على ذلك من انتهاك صارخ لحقوق غيرهم الذين لا يؤمنون باليهودية، وليس أدل على ذلك مما

(ISSN: 2537- 0758)

زخرت به نصوص التلمود من نزعة عنصرية وتشديد على عدم خشية غير اليهود واباحة سرقتهم وقتلهم.

٩- إن فلسفة حقوق الإنسان فى الديانة المسيحية قد تأثرت بالنزعة المادية التى سادت خلال فترة تنزلها، حيث عملت على وضع حد لتلك السيطرة الصارخة، وذلك بالعمل على الاعلاء من شأن القيم الروحية، وقد تدعمت فلسفة حقوق الإنسان إبان فترة العصور الوسطى، نظراً لأن تلك العصور قد شهدت انتشاراً كبيراً للديانتين المسيحية والإسلامية، وهو ما أدى إلى أن تتأكد هذه الفلسفة بالعامل الديني، وليس أدل على ذلك من أن مسألة حقوق الإنسان كانت محلاً للاهتمام سواء في عصر آباء الكنيسة والذين أعلوا من شأن المبادئ العليا للديانة المسيحية واعتبروها معياراً أساسياً للحكم على كل ما هو وضعي أو في العصر المدرسي الذي قام على التوفيق بين العقائد الدينية وبين الفلسفة التقليدية، حيث نجد أن فكر القديس أغسطين كممثل للعصر الأول قد امتد إلى البدايات الأولى من العصور الوسطى، وأنه قد أعلن فيه على وجه صريح أن هناك مدينتين هما: مدينة الأرض ومدينة السماء، وأن المدينة الأولى تتمتع بالسمو والعلو مقارنة بالمدينة الثانية، ويعني هذا أن المبادئ التي تقوم عليها مدينة السماء تُعَد وفقا لرؤيته بمثابة مبادئ حاكمة لمدينة الأرض وخاصة لكل ما تصدره من تشريعات وضعية.

١٠- ولم يختلف الوضع في العصر المدرسي عن الوضع السابق، حيث نجدهم على الرغم من تناولهم العقلي للموضوعات الفكرية، وخاصةً المتعلق منها بالقواعد القانونية يُلبِسونها رداءاً دينياً ويجعلون المبادئ العليا للدين باعتبارها غايتهم المنشودة معياراً لمشروعيتها من عدمه، وليس أدل على ذلك من أن فلسفة حقوق الإنسان قد وجدت مكاناً لها لدى جراتيان، وذلك فيما نادى به من ضرورة خضوع القانون الوضعي للقانون الطبيعي والذي كان له مَدلُولَين عنده؛ يقوم الأول منهما على أساس ديني خالص يتمثل في أنه القواعد المحددة في الإنجيل، بينما يقوم الثاني على أنه القانون المشترك بين كافة الأمم والذي يتسم بالأصل العالمي المتمثل في الغريزة الطبيعية وأنه ليس من صنع الإنسان.

١١- كما نادى القديس توما الأكويني باعتباره رائد هذا العصر بضرورة التزام المشرعين الوضعيين مراعاة مجموعة من الحقوق الإنسانية التى ترتد بأساسها إلى مبادئ

القانون الإلهي والقانون الطبيعي كتلك المتعلقة بالحرية، والعدالة، وسيادة القانون، والمساواة، وتحقيق المصلحة العامة، وختيار النظام الأمثل في الحكم تعتبر من المبادئ الجوهرية التي لا يمكن للمشرعين الوضعيين تجاهلها.

١٢- لم يختلف الوضع في الفكر الديني الإسلامي، وذلك بفضل ما تموج به مصادرها المتعددة من نص على مجموعة من الحقوق التى لا تكتمل إنسانية الفرد إلا بتمتعه بها، وهو ما دفع بفقهاء الشريعة الإسلامية إلى تناولها واستنباطها من القرآن الكريم والسنة النبوية، علاوة على ما طرحه هؤلاء الفقهاء من فكرة المقاصد الكلية للشريعة وجميعها يدور حول حقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي يجب على المشرعين الوضعيين الالتزام بها والعمل على حمايتها، وهو ما يمكن القول معه أنها ترتد إلى مصدرين أحدهما رئيس ثابت لا يتغير لا بتغير الزمان ولا بتغير المكان، والآخر فرعى مُتَجَدِد يسمح بمواكبة المسجدات العصرية بما لا يخالف أحكام الشريعة ومبادئها الكلية.

١٣- ان فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الشريعة الإسلامية تستمد مصدر إلزامها من إرادة الله سبحانه وتعالى، وبالتالى فإن الالتزام بضرورة كفالتها وحمايتها من الانتهاك يعتبر بمثابة التزام ديني فى المقام الأول، لأنها والحال كذلك تعتبر واجبات وضرورات.

١٤- ان فلسفة حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية تقوم على تكريم الله سبحانه وتعالى للإنسان وترتبط بالعديد من المفاهيم والمسائل الأساسية فى الشريعة الإسلامية كالاستخلاف وعبادة الله وعمارة الأرض.

١٥- ان فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الشريعة الإسلامية تتصف بالسمو والتميز فيما يتعلق بكل بأساسها ومنطلقاتها، بالإضافة إلى شموليتها وتفصيلاتها، فضلاً عن غاياتها، وكذلك أسبقية تقريرها وعالميتها، علاوة على ضمانات تطبيقها وضرورة الالتزام بحمايتها.

(ثانياً) أهم التوصيات:

١- ضرورة قيام الفقهاء والباحثين بتوجيه المزيد من الدراسات حول موضوع حقوق الإنسان فى الأديان السماوية.

(ISSN: 2537- 0758)

٢- ضرورة ابراز الفقهاء لأهمية وضرورة التمسك بفلسفة وجوهر حقوق الإنسان فى الأديان السماوية، لا سيما فيما يتعلق بقيامها على تكريم الإنسان وعلى أن إرادة الله عز وجل هى مصدر إلزامها.

٣- ضرورة الاهتمام بإجراء البحوث العلمية التى تستهدف توضيح أوجه الاتفاق بين الأديان السماوية فيما يتعلق بالمسائل التشريعية بصفة عامة وبالمسائل المتعلقة بحقوق الإنسان بصفة خاصة.

٤- القيام بتنظيم الندوات والمؤتمرات العلمية التى تتناول مسألة حقوق الإنسان فى الأديان السماوية.

٥- ضرورة ابراز الأصول الدينية لمسألة حقوق الإنسان فى وسائل الإعلام وكذلك فى وسائل التواصل الاجتماعى المختلفة.

٦- ضرورة تخصيص مقررات فى مراحل التعليم الجامعي وقبل الجامعي لتدريس موضوع حقوق الإنسان مع التركيز فيها بوجه خاص على تناول فلسفة حقوق الإنسان وجوهرها فى الأديان السماوية.

٧- حث المشرع على توضيح الأساس الديني لمسألة حقوق الإنسان عند سنه للتشريعات المتعلقة بها.

٨- عدم تجاهل الأحكام القضائية المتعلقة بمسألة حقوق الإنسان وكل التشريعات المرتبطة بها الإشارة إلى أن الشارع الإلهي قد سبق المشرع الوضعي والفلاسفة والفقهاء كافة فى تقريره مجموعة من الحقوق التى لا يمكن للإنسان أن يحيا حياة كريمة دون تمتعه بها، وأن تلك الحقوق تعتبر واجبات وضرورات لا غنى عنها.

قائمة الاختصارات

(أولاً) الاختصارات العربية:

أ	أستاذ
ج	جامعة– جزء
د	دكتور
د.ت	بدون تاريخ
د.ن	بدون ناشر
س	السنة
ص	الصفحة
ط	الطبعة
ع	العدد
ق.م	قبل الميلاد
ك	كلية
م	المستشار

(ثانياً) الاختصارات الفرنسية:

A.P.D	Archives de Philosophi du Droit
éd	Edition
Ibid	à l'endroit indiqué précédente citation
No.	Numéro
Op.cit	Ouvrag Précité
P.	Page
PP.	Pages
P.U.F	Presses Universitaires de France
Vol.	Volume

(ISSN: 2537- 0758)

(ثالثاً) الاختصارات الإنجليزية:

&	And
Art	Article
Co.	Company
CUA	The Catholic University of America Press
Dep	Department
ed.	Edition
Iss	Issue
N.	Number
St.	Saint
U.S.A	United States of America
UK	United Kingdom
Vol.	Volume

قائمة المراجع

(أولاً) الكتب المقدسة:

- التوراة.
- الإنجيل.
- القرآن الكريم.
- صحيح البخاري.

(ثانياً) المعاجم:

- الرازى، مختار الصحاح، ج١، ص٦٢.؛ الطالقائي، المحيط فى اللغة، ج٢.
- الفيروز آبادي، الشيرازي، القاموس المحيط، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- الفيومى، المصباح المنير، ج١، د.ت.
- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

(ثالثاً) المراجع باللغة العربية:

١- الكتب:

أ- الكتب العامة:

- ابن رشد، الضروري في السياسة "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، تعريب: أ. أحمد شحلان، تقديم: د. محمد عابد الجبري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.
- حورية يونس الخطيب، الإسلام ومفهوم الحرية، ط١، دار الملتقى للنشر، قبرص، ١٩٩٣.

- د. إبراهيم دسوقي أباظة و د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم، دار ومكتبة بيبليون، بيروت، ٢٠٠٥.
- د. إبرهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه"، ج٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- في الفكر الإسلامي، ط١، سميركو للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤.
- د. إسحاق إبراهيم منصور، نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما في القوانين الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط٧، الجزائر، ٢٠٠٤.
- د. أحمد السعيد الزقرد، المدخل للعلوم القانونية "النظرية العامة للحق"، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، د.ت.
- د. أحمد عبدالكريم سلامه ود. محمد الشحات الجندى، حقوق الإنسان وأخلاقيات المهنة، جامعة حلوان، د. ت.
- د. أحمد عوض الزعبى، المدخل إلى علوم القانون، د.ن، الأردن، ٢٠١٠.
- د. السيد العربي حسن، العدل والانصاف في النظريات الفلسفية والواقع القانوني، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.
- د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥.
- د. أنور أحمد رسلان، الحقوق والحريات العامة في عالم متغير، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣.
- د. باسيل يوسف، تسييس بواعث وأهداف الحماية الدولية لحقوق الإنسان، فى: حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية والقانون الدولى، تحرير: د. مصطفى الزلمى، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٨.
- د. بطرس غالي، د. محمود خيري عيسى، المدخل إلى علم السياسة، ط٩، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٠.
- د. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠.
- د. ثناء عبدالرشيد المنياوي، فقه السياسة بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي "دراسة مقارنة"، ط١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠١٤.
- د. حسن حماد، قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة، ط١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.
- د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط "أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني"، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.
- د. حسن كيره، المدخل إلى القانون، ط٥، مُنشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٤.

(ISSN: 2537- 0758)

- د. حسين النورى، النظرية العامة للحق، المطبعة العالمية، القاهرة، د.ت.
- د. ربيع أنور فتح الباب، الصراعات الإنسانية والسياسية في الفكر الوضعي والديانات السماوية، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣.
- د. رضوان زيادة، مسيرة حقوق الإنسان فى العالم العربى، المركز الثقافى العربى، ط١، بيروت، ٢٠٠٠.
- د. سليمان مرقس، فلسفة القانون "دراسة مقارنة"، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩.
- د. صوفي أبوطالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨.
- د. طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية وضمان خضوع الدولة للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٣.
- د. طه عوض غازي، القانون الطبيعي بين المنادين به والمنكرين له، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.
- د. عادل بسيونى، الوجيز في تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.
- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط٢، وكالة المطبوعات "الكويت"- دار القلم "بيروت"، ١٩٧٩.
- د. عبد المنعم فرج الصدة، أصول القانون، منشأة المعارف الاسكندرية، ١٩٩٤.
- د. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
- د. عزت سعيد البرعى، حماية حقوق الإنسان فى ظل التنظيم الدولى والإقليمى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥.
- د. علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٦.
- د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام "الجزء الأول"، ط٩، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.
- د. على سيد حسن، المدخل إلى علم القانون- الكتاب الثانى "نظرية الحق"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩.
- د. علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.
- د. علي محمد جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦هـ.
- د. عمر سعدالله، معجم فى القانون الدولى المعاصر، ديوان المطبوهات الجامعية، ط٢، الجزائر، د. ت.
- حقوق الإنسان وحقوق الشعوب، ديوان المطبوعات الجامعية، ط٤، الجزائر، ٢٠٠٧.

- د. فايز محمد حسين، نشأة القانون "مدخل فلسفي وتاريخي لدراسة فكرة القانون"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
- د. فتحي المرصفاوي، تكوين الشرائع، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ن.
- د. فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٨.
- د. ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، ط١، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠٠هـ.
- د. ماهر عبدالقادر محمد ود. حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.
- د. مجدي عطاالله، محاضرات في الفلسفة المسيحية، سلسلة محاضرات ألقيت على طلبة كلية التربية، ج: الزقازيق، ١٩٩٦، د.ن.
- د. محمد إبراهيم دسوقي، النظرية العامة للقانون والحق في القانون الليبي، ط٢، بنغازي، ١٩٨٩.
- د. محمد جمال عيسى، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.
- د. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية "محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠.
- د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية "الدولة والحكومة"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٠.
- د. محمد نور فرحات، مبادئ نظرية القانون، د.ن، القاهرة، ١٩٧٩.
- البحث عن العقل "حوار مع فكر الحاكمية والنقل"، دار الهلال، القاهرة، ع ٥٦٠، أغسطس ١٩٩٧.
- د. محمود حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١.
- د. محمود خيال، المدخل لدراسة القانون "نظرية الحق"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
- د. مرفت عزت بالي، نماذج من مذاهب الفرق الإسلامية "تحليلاً ونقداً"، دار الوازن للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١.
- د. مصطفى أبوزيد فهمي، النظرية العامة للدولة، ط١، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٥.
- د. مصطفى سيد أحمد صقر، نظرية الدولة عند الفارابي "دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية" مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ١٩٨٩.
- د. معوض عبدالتواب، المرجع في التعليق على نصوص القانون المدني، المجلد الأول، مكتبة عالم الفكر والقانون للنشر والتوزيع، ط٧، طنطا، ٢٠٠٤.

(ISSN: 2537- 0758)

- د. منذر الشاوي، فلسفة القانون، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١.
- د. نبيل إبراهيم سعد، المدخل للعلوم القانونية "نظرية الحق"، منشورات الحلبى الحقوقية، ٢٠١٠.
- د. نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
- ياسر حسن كلزى، حقوق الإنسان فى مواجهة سلطات الضبط الجنائى، جامعة نايف للعلوم العربية والأمنية، الرياض، ٢٠٠٧.
- د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصرالوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.
- زكى شنودة، المجتمع اليهودى، مكتبة الخانجى، القاهرة، د.ت.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، دار مكتبة الهلال لطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥.

ب– الكتب المتخصصة:

- د. إبراهيم مدكور ود. عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام "أول تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان– مشروع مرفوع إلى منظمة المؤتمر الإسلامي"، دار طلاس للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ١٤١٢هـ–١٩٩٢م.
- د. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان "دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٣.
- حقوق الإنسان "مفاهيم الأسس العلمية للمعرفة"، منشورات المركز الدولى للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، ع٢٤، ٢٠٠٦.
- أحمد الريسوني، نظرية مقاصد الشريعة عند الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٦هـ–١٩٩٥م.
- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط١، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٣١هـ–٢٠١٠م.
- مقاصد المقاصد "الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة"، ط ١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٣.
- د. أحمد الرشيدى، حقوق الإنسان "نحو مدخل إلى وعى ثقافى"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
- د. أحمد الكبيسي، المرأة والسياسة في صدر الإسلام، ط١، مكتبة المكتبة، العين "الامارات العربية المتحدة"، ١٩٨٠.
- د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان "اليهودية"، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨.

- د. اسماعيل البدوي، دعائم نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة "الحريات العامة"، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٠.
- د. اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي والشيخ منصور الرفاعي محمد عبيد، حقوق الإنسان العامة في الإسلام، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، ٢٠٠٧.
- د. السيد العربي حسن، أصول القانون الكنسي (دراسة في قوانين الكنيسة الأوروبية "العصور الوسطى")، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩.
- د. السيد عبدالحميد فودة، القانون اليهودي القديم، ط١، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٩.
- د. امام عبد الفتاح إمام، الفيلسوف المسيحي والمرأة، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- د. توفيق بن عبدالعزيز السديري، الإسلام والدستور، ط١، وزارة الشئون الإسلامية والدعوة والأوقاف، السعودية، ١٤٢٥هـ.
- د. توفيق محمد الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ط٢، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- د. جابر إبراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، ط١، دار وائل للنشر، عمان، ١٩٩٩.
- د. ثروت أنيس الأسيوطي، نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين "الجماعات البدائية-بنو إسرائيل"، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦.
- د. جاسر عودة، مقاصد الشريعة فلسفة التشريع الإسلامي "رؤية منظومية"، ترجمة د. عبداللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لندن، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- د. جعفر عبد السلام، الإسلام وحقوق الإنسان، ط١، دار محسن للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
- د. حسن صبحي عبداللطيف، الدولة الإسلامية وسلطاتها التشريعية "بحث مقارن"، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ت.
- د. حسن مصطفى الباش، حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، ط١، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ١٤٢٦هـ-١٩٩٧م.
- د. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولى، ط١، مجلة البيان، الرياض، ١٤٣٥هـ.
- د. سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٩.
- د. سميح عبدالوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م،.

(ISSN: 2537- 0758)

- د. صبحي عبده سعيد، السلطة والحرية في النظام الإسلامي "دراسة مقارنة"، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢.
- الإسلام وحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.
- السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، ط١ وكالة الاهرام للتوزيع، القاهرة، ١٩٩١.
- د. صلاح عبدالفتاح الخالدى، الشخصية اليهودية من خلال القرآن "تاريخ- وسمات- ومصير"، دار القلم، دمشق، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- د. عبد الحميد جودة السحار، الدستور من القرآن العظيم والأحاديث الشريفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧١.
- د. عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.
- د. عبد الكريم عثمان، النظام السياسي في الإسلام، ط١، دار الإرشاد، بيروت، ١٩٦٨.
- د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٨.
- د. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط١، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٧.
- د. عبدالزاق رحيم صلال الموحي، حقوق الإنسان في الآديان السماوية، دار المناهج، ٢٠٠٢،.
- د. عبدالكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ط١، مطبعة سلمان الاعظمي، بغداد، ١٩٦٥.
- أحكام الذميين والمستامنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢.
- د. عبدالله الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧.
- د. عبدالمتعال الجبري، المرأة في التصور الإسلامي، ط١، مكتبة قرطبة، القاهرة، ١٩٨٣.
- د. عبدالواحد محمد الفار، قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩١.
- د. عرفان عبدالحميد فتاح، اليهودية "عرض تاريخى والحركات الحديثة في اليهودية"، دار عمار، عمان، ١٩٩٦.
- د. عصمت عدلى ود. طارق إبراهيم الدسوقى، حقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ٢٠٠٨.
- د. على عبدالواحد وافى، الاسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ط١، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- حقوق الإنسان فى الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩.

- د. على محمد صالح الدباس ود. على عليان أبو زيد، حقوق الإنسان وحرياته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٥.
- د. عمر صدوق، دراسة في مصادر حقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٥.
- د. فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي (الشورى– العدل– المساواة "مبادئ دستورية")، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٧م.
- د. فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، ٢٠٠٦.
- د. فؤاد عبدالمنعم، أصول نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤١١هـ–١٩٩١م.
- د. كامل الشريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، ط١، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م.
- د. محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان، سلسلة كتاب الامة، ط١ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٢،.
- د. محمد الشافعي ابو راس، مبدا المساواة في النظام الإسلامي " دراسة تأصيلية مقارنة "، مكتبة النصر، الزقازيق، ٢٠٠٣.
- د. محمد الشافعي أبو راس، مقدمات في نظام الحكم في الإسلام، مكتبة النصر، الزقازيق، د.ت.
- د. محمد المبارك، نظام الإسلام في الحكم والدولة، ط٤، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
- د. محمد جلاء إدريس و د. آمال عبدالرحمن ربيع، حقوق الإنسان في التراث الديني الغربي والاسلام "دراسة مقارنة في ضوء المواثيق الدولية"، ط١، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م.
- د. محمد حسن ابو يحيى، أهداف التشريع الإسلامي، ط١، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.
- د. محمد سعد بن الحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط١، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م، ص٣٥٤.
- د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣.
- د. محمد سيد طنطاوى، بنو إسرائيل فى القرآن والسنة، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م.
- د. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

(ISSN: 2537- 0758)

- د. محمد عبد الله العربي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٦٨.
- د. محمد عمارة، المعتزلة والثورة، دار الهلال، مايو١٩٨٤.
- المعتزلة ومشكلة الحرية، ط٣، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- الإسلام وفلسفة الحكم، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩.
- د. محمد فتحي عثمان، أصول الفكر السياسي الإسلامي، ط١، الشرق المتحدة للتوزيع، بيروت، ١٩٧٩.
- د. مصطفى أبو زيد فهمي، فن الحكم في الإسلام، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣.
- د. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط٧، دار الوراق، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- د. مصطفى سيد أحمد صقر، الحقوق والحريات العامة فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الجلاء، المنصورة، ١٩٩٧.
- د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري الإسلامي مقارناً بالنظم العصرية، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ١٣٩٤هـ.
- الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، ط١، جامعة بغداد، بغداد، ١٣٩٩هـ.
- د. منير حُميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة"، ط٤، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣.
- د. نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط١، مؤسسة المعارف، بيروت، ٢٠٠٨.
- د. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- الشيخ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والمالية والخارجية، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٩٣١-١٩٣٢هـ.
- السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط٦، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط١٨، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠١.
- ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي- الكتاب الأول "الحياة الدستورية"، ط٦، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٠.

- عبد الله يحيى الكمالي، مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- عبدالرحمن حسن حنبكة الميداني، مكائد يهودية عبر التاريخ، ط٢، دار القلم، دمشق-بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- علال الفارسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣،.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الرابع.
- م. عبدالجليل محمد عبدالدايم، تطور الفكر التشريعي الإسلامي ومشكلات الحضارة، ط١، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١١.
- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط٢، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٧.
- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.

ج- الكتب الدينية:

- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ط١، دار الارقم، الكويت، ١٩٨٣.
- ابن زغيبة عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج٢، د.ت.
- ابن منظور، لسان العرب، ج١٠، د.ت.
- ابن القيم الجوزيه، اعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٣، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٨.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، ١٤٢٨هـ.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، خرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ١٩٩٥.
- ابن هشام، السيرة النبوية "المجلد الثاني"، الدار الثقافية العربية، بيروت.
- السيرة النبوية، "الجزء ٤"، ط٣، تعليق: محمد حسين بن حمد الحطيب، د. عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠.
- أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، ط٢، خرج أحاديثه: أحمد السيد سيد أحمد على، شرح وتعليق: د. محمد عبدالله دراز، مكتبة الاسرة "القراءة للجميع"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦.
- أبو الاعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٤.
- الخلافة والملك، تعريب: أحمد ادريس، ط١، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨.

(ISSN: 2537- 0758)

- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبدالله عبدالحميد غراب، ط١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ط١، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ١٩٦٨.
- الاقتصاد في الاعتقاد، ط١، بيروت، ١٩٩٣.
- المستصفى من علم الأصول، ج١، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة، الجزء الأول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٧.
- أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط٤، شرح وتعليق: أ. محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٣، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.
- أحمد الريسوني، نظرية مقاصد الشريعة عند الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- الأزهرى، تهذيب اللغة، ج٣، د.ت.
- د. سعد الدين التفتازاني، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، ج٢، دار الارقم، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- د. صلاح الدين دبوس، الخليفة "توليه وعزله"، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، د.ت.
- د. عبد السلام الرفعي، فقه المقاصد في الفكر النوازلي، دار افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٤.
- د. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٦.
- د. محمد منير الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، ط٦، مكتبة المنار، الأردن، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- د. مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، الجزء الأول، ط١٠، شركة الخنساء للطباعة، بغداد، ٢٠٠٢.
- د. وهبة الزجيلي، أصول الفكر الإسلامي، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- جهود تقنين الفقه الإسلامي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨٩هـ-١٩٨٧م.
- د. يوسف حنا نصرالله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ط١، دار القلم، دمشق-بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧.

- سيف الدين ابي الحسن الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، دار الفكر للنشر، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١.
- الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، الجزء الرابع، ط١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- القمص: تادرس يعقوب، من تفسير وتأملات الآباء الأولين، التثنية.
- محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، حاشية ابن القيم على سنن أبي داوود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٢/٢١٤.
- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثاني، بيت الافكار الدولية، عمان، ٢٠٠٤.
- يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبويوسف، الخراج، ط١، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

د- الكتب المترجمة:

- اتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- ادوار بروي وآخرون، في موسوعة تاريخ الحضارات العام "المجلد الثالث: القرون الوسطى"، ترجمة: يوسف اسعد داغر، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦.
- إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود، ط٤، ترجمة: أ. رضا السلمان، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧.
- ألان سوبيو، الإنسان القانوني "بحث في وظيفة القانون الأنثربولوجية"، ترجمة: عادل بن نصر، مراجعة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٢.
- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث "العصر الوسيط والنهضة"، ط٢، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨.
- ايف كاتان، علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكويني، ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣.
- توبي أ. هف، فجر العلم الحديث "الإسلام-الصين-الغرب"، ترجمة: د. محمد عصفور، عالم المعرفة، ع٢١٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس ١٩٩٧.
- جورجيو ديل فيكيو، فلسفة القانون في إيجاز، ترجمة: د. ثروت أنيس الأسيوطي، مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، س٣١، ع٤، ديسمبر ١٩٦١.
- تاريخ فلسفة القانون منذ قدماء الإغريق إلى عصر النهضة، ترجمة: د. ثروت أنيس الأسيوطي، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ع١، س٣٨، ١٩٦٨.
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي؛ مراجعة وتقديم: عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١.

(ISSN: 2537- 0758)

- ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: أ. مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٧.
- ستيفين ديلو، ثيموثى ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المركز القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
- لويس غردية، ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: د. فكري الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت.
- ليو شتراوس، جوزيف كروسبي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول "من ثيوكيديديدس حتى اسبينوزا"، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الرابع، الجزء الثاني "عصر الإيمان"، ط٣، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، د.ت.

٢- الرسائل:

أ- رسائل الماجستير:

- أ. بن علي محمد، سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي "دراسة فلسفية في المفهوم والحق"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة وهران- ألسانيا، الجزائر، ٢٠١٣.
- أ. توفيق بن عبد العزيز السديري، الدستور في البلاد الإسلامية ومشكلاته في ضوء الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٠٧هـ.
- أ. محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام "دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠١١.
- أ. مختار محسن محمد صالح، قاعدة حفظ الدين وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية ونصوص القانون المصري، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، ٢٠١٢.
- أ. انتصار عبدالجبار مصطفى اليوسف، المقاصد التشريعية للأوقاف الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ٢٠٠٧.

ب- رسائل الدكتوراه:

- د. أحمد محمد أحمد محمد عبادي، دور المنظمات الدولية غير الحكومية في حماية حقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، ك. الحقوق، ج. الزقازيق، ٢٠٠٨.
- د. خيرى أحمد كباش، الحماية الجنائية لحقوق الإنسان "دراسة مقارنة فى ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والمبادئ الدستورية والمواثيق الدولية"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٢.

- د. عبدالحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٧٤.
- د. علي مزهر العكيلي، النظام السياسي في الإسلام "دراسة تحليلية مقارنة حول النظم السياسية عند المسلمين"، رسالة دكتوراه، كلية القانون والسياسة، الأكاديمية العربية، الدنمارك، ٢٠١٤.
- د. محمد السيد إسماعيل حسانين بركات، مقارنة بين بعض فلاسفة الوضعية القانونية في الفكر الأوروبي وبعض فلاسفة الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، د.ن.
- د. محمد جمال عيسى، الشكلية القانونية "دراسة مقارنة بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية"، رسالة دكتوراه، ك. الحقوق، ج. الزقازيق، ١٩٩٤.
- د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الازهر، القاهرة، ١٩٦٥.
- د. محمد سعيد محمد فرماوي، القواعد الحاكمة لمسالك المقاصد الشرعية "دراسة تحليلية في النص القرآني"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠١١.
- د. ناديه خلفه، آليات حماية حقوق الإنسان فى المظومة القانونية الجزائرية "دراسة بعض الحقوق السياسية"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة لخضر – باتنة، ٢٠١٠.
- د. نجوان رمضان على السيد، المقاصد الشرعية وفقه المستجدات "دراسة تأصيلية تطبيقية"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ٢٠١١.
- د. نوره بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، ٢٠٠٧.
- د. ياسر محمد اسماعيل الهضيبي، التطور التاريخي والأساس الفلسفي لحقوق الإنسان، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ٢٠٠٧.

٣- الأبحاث والمقالات:

- الشيخ إبراهيم النعمة، أصول التشريع الدستوري في الإسلام، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة (٦١)، العراق، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
- الشيخ عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، س٦، ع٤، ١٩٣٥.
- الشيخ محمد أبو زهرة، التشريع الإسلامي "خواصه ومراحله"، مجلة المسلمون، مجلد ٢٥، العد٢١.
- د. أحمد الرشيدى، حقوق الإنسان "مفاهيم الأسس العلمية للمعرفة"، منشورات المركز الدولى للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، ع٢٤، ٢٠٠٦.

(ISSN: 2537- 0758)

- د. أحمد عبدالله محمد، حماية حقوق الإنسان "دراسة فلسفية تاريخية مقارنة"، مجلة حقوق حلوان للدراسات القانونية والاقتصادية، ك. الحقوق، ج. حلوان، ع. ٣٦، ٢٠١٧.
- د. أكرم ضياء العمري، أول دستور أعلنه الإسلام، مجلة كلية الإمام الاعظم، بغداد، العدد ١، ١٣٩٢هـ.
- د. القطب محمد طبلية، الفكر السياسي في الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ع٣، س٣٩، ١٩٦٩.
- د. بشار رشيد، حماية الإنسان بين القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور، الجزائر، مجلد١٥، العدد١، ٢٠٢٢.
- د. رمزى محمد على دراز، حقوق الإنسان مقاصد ضرورية للتشريع الإسلامي، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والإقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العدد الأول، ٢٠١٢.
- د. رياض منصور الخليفي، المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية، مجلة الملك عبد العزيز " الاقتصاد الإسلامي "، م١٧، ع١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤.
- د. شمس الين الوكيل، نظرات في فلسفة القانون، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، ك. الحقوق، ج. الإسكندرية، س١٢، ع٣،ع٤، ١٩٦٢-١٩٦٣.
- د. شويش المحاميد، العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، جامعة مؤتة، الأردن، المجلد ٣٤ "الملحق"، ٢٠٠٧.
- د. عباس علي حميد العبيدي، نظرية المقاصد وأثرها في بناء المجتمع، مجلة الأستاذ، العدد ٢٠٣، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- د. عبد الحميد متولي، مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العددان الأول والثاني، السنة١١ "١٩٦١-١٩٦٢".
- الإسلام وهل هو دين ودولة، مجلة القانون والاقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ع٤، س٣٤، أكتوبر ١٩٦٤.
- د. عبد السلام الترمانيني، الرق "ماضيه وحاضره"، عالم المعرفة "٢٣"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ١٩٧٩.
- د. عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، أثر المقاصد الكلية والجزئية في فهم النصوص التشريعية "دراسة تطبيقية من السنة النبوية"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، المجلد ٣٣، ع١، ٢٠٠٦.
- د. عبدالله دراز، موقف الاسلام من الأديان الأخرى وعلاقته بها، مجلة لواء الإسلام، س١١، ع١١.

- د. عثمان بن جمعه ضميرية، السلطات العامة في الإسلام "المفهوم والعلاقة"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد٣، العدد٣، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- د. علي بدوي، أبحاث في تاريخ الشرائع "الشريعة الإسلامية"، مجلة القانون والإقتصاد، ك. الحقوق، ج. القاهرة، ١٩٣١.
- د. عليان بوزيان، مقاصد الأحكام السلطانية في الشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ع ١٣٩، س ٦٢، بيروت، يناير ٢٠١١.
- د. عمر محمد التومى الشيبانى، أهمية الإنسان ومفهومه وأبعاد الطبيعة البشرية فى الفكر الإسلامى، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ع٤، ١٩٨٧.
- د. فكري جواد عبد، كتاب التلمود وأثره في الفكر اليهودي، مجلة مركز دراسات الكوفة، جامعة الكوفة، العدد السابع، ٢٠٠٧.
- د. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، س٢٢، ع٢١٣، ١٤٢٧هـ.
- د. محمد جمال عيسى، مجال علم القانون في الفكر القانوني الغربي والفكر الإسلامي، المجلة القانونية الإقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الزقازيق، ع٨، ١٩٩٦.
- د. محمد طه بدوي، مشروعية الثورة في الفلسفة السياسية، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، ك: الحقوق، ج: الإسكندرية، س٦، ع١، ٢. ١٩٥٢-١٩٥٤.
- د. محمد علي محجوب، الدعائم الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، س٢٦، ع١، ع٢، يناير-يوليو ١٩٨٤.
- د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٨٥.
- د. محمود السقا، دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعي في العصر الوسيط، ج٣ "مدى فعالية القانون الطبيعي"، مجلة مصر المعاصرة، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع، القاهرة ع٣٦٨، س٦٨، ابريل١٩٧٧.
- د. نور الدين الخادمي، مقاصد التشريع الإسلامي "مفهومها وضرورتها وضوابطها"، مجلة العدل وزارة العدل، السعودية، العدد ٦، ربيع الأخر ١٤٢١هـ.

٤- الدوريات:

- سلسلة عالم المعرفة: يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت.
- مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية: تصدرها كلية الحقوق- جامعة الأسكندرية.
- مجلة العدل: تصدرها وزارة العدل بالسعودية.
- مجلة العلوم القانونية والاقتصادية: تصدرها كلية الحقوق- جامعة عين شمس.
- مجلة القانون والاقتصاد: كلية الحقوق- جامعة القاهرة.
- المجلة القانونية الاقتصادية: تصدرها كلية الحقوق- جامعة الزقازيق.

(ISSN: 2537- 0758)

- مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية– الإمارات العربية المتجدة.
- مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون: تصدرها كلية الشريعة– الجامعة الأردنية.
- مجلة مصر المعاصرة: تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع– القاهرة.

١- المراجع باللغة الإنجليزية:

أ- الكتب الإنجليزية:

- Aquinas (St. Thomas), Summa Theologica, Trans by; Fathers of the English Dominican Province, Revised by: Daniel J. Sullivan, Chicago Encyclopaedia Britannica, Vol. 2, 1982.
- Berman (Harold J.), Law and Revolution "The Formation of The Western Legal Tradition, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1983.
- Bix (Brain), Natural Law Theory, in A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory,2nd ed, edited by Dennis Patterson, Blackwell Publishers, USA, 2010.
- Blythe (J. M.), Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages, Princeton University Press, Princeton,1992.
- Canning (Joseph), A history of Medieval Political Thought "300-1450"3rd ed, Routledge, New York, 2005.
- Aquinas, in Political Thinkers from Socrates to the Present, 3rd ed, edited by; David Boucher and Paul Kelly, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Carlyle (R. W.) & Caryle (A. J.), A History of Mediaeval Political Theory in the West, 3rd ed, Blackwood, Edinburgh, 1930-1950.
- Crowe (Michael Bertram), The Changing Profile of the Natural Law, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1977.
- d'Entrevs (A. B.), Natural Law "An Introduction to Legal Philosophy, 2nd ed, Hutchinsons's University Library, London, 1970.
- Evans (G. R.), Philosophy and Theology in the Middle Ages, 1st ed, Routledge, London and New York, 1993.
- Haule (Romuald R.), Some Reflections on the of Human Rights-Are Human Rights are Alternative to Moral Values?, Max Planck

Yearbook of United Nations Law, Vol. 10, ©2006 Koninklijke Brill N. V. Printed in The Netherlands, 2006.

- Hyman (Arthur), Walsh (James J.) and Williams (Thomas), Philosophy in the Middle Ages "The Christian, Islamic and Jewish Traditions, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge, 2010.
- Jean-Marc Trigeaud, de la liberté et philosophie de la justice, Bibliothèque de Philosophie comparée, T. 1, édition Bière, 1985.
- Kopel (David B.), The Catholic Second Amendment, Hamline Law Review, Volume 29, Hamline university, U.S.A.
- Rommen (Heinrich A.), The Natural Law " a study in legal and social history and philosophy, trans by: Thomas R. Hanley, Liberty Fund, Indianapolis, 1998.
- Sheldon (Garrett Ward), The History of Political Theory "Ancient Greece to Modern America", 4th ed, Peter Lang Publishing, New York, 2003.
- Spellman (W. M.), A short History of Western Political Thought, 1st ed, Palgrave Macmillan, UK,2011.
- St. Augustine, the city of God, Trans by; Marcus Dods, Vol 2, Edinburgh T& T. Clark, London, 1913.
- Taylor (E. L. Hebden), M.A. (Cantab), L. Th. (A. T. C.), The Christian Philosophy of Law, Politics And The State, The Craig Press, New Gersey, 1969.
- Wacks (Raymond), Philosophy of Law" A very Short Introduction", 2nd ed, Oxford University Press, U.K, 2014.
- Winroth (Anders), The making of Gratin's Decretum, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

ب- الرسائل:

- Kis-Jakab (Dora), Thomas on Mixed Government and the Government of the Dominican Order, Mastre Degree, Department of Medieval Studies, Central European University, Budapest, May 2014.
- Shortall (Michael), Human Rights and Moral Reasoning " A comparative Investigation by way of three theorists and their respective traditions of enquiry; John Finnis, Ronald Dworkin and

(ISSN: 2537- 0758)

Jürgen Habermas, PhD thesis, St. Patrick's College Maynooth, ©2009 Gregorian & Biblical Press, Roma, 2009.

- Wenting (Lui), The Christian Dimension of The Origin of Constitutionalism "St. Augustine, Thomas Aquinas, Richard Hooker and John Locke", Master Degree, University of Hong Kong,2012.

ج- الأبحاث والمقالات الإنجليزية:

- Blythe (James M.), The Mixed Constitution and the distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas, Journal of the History of Ideas, Vol. 47, No. 4, Oct.-Dec. 1986.
- Breen (John M.), Neutrality in Liberal Legal Theory and Catholic Social Thought, Harvard Journal of Law and Public Policy, Vol. 32, No. 2, Spring 2009.
- Adeyelure (O. C. Macaulay), A comparative analysis of the Natural Law Doctrine in Ancient and Medieval Period, LUMINA Journal, Vol. 21, No. 1, March 2010, Holy Name University, Philippines.
- Cain (Patrick), Thomas Aquinas' De Regno "Political Philosophy, Theocracy and Estoric Writing, Baylor University, 2007 Candian Political Science Association Annual Conference.
- Chroust (Anton-Hermann), & Collins Jr (Frederick A.), the basic ideas in the philosophy of law of St. Thomas Aquinas as found in the "Summa Theologica", The Marquette Law Review, Vol. 26, Issue 1, 1941.
- The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law, American Journal of Jurisprudence, Vol. 18, Is. 1, Art. 4, 1973.
- The Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas "His Fundamental Ideas and some of His Historical Precursors,American Journal of Jurisprudence,Vol. 19, Iss. 1, Article. 1, 1974.
- Constable (George W.), What does Natural Law Jurisprudence Offer? Catholic University Law Review, Vol. 4, Iss. 1, Article. 1, CUA Law Scholarship Repository, 1954.
- Cornish (Paul J.), Augustine's Contribution to the Republican Tradition, European Journal of Political Theory9(2), Grand Valley State University, ScholarWorks@GVSU. 2010.

- Damish (Edward), The Essence of Law According to Thomas Aquinas, American Journal of Jurisprudence, Vol.30, Iss. 1, Article 4, 1985.
- Wierenga (Edward R.), Omnipresence, in A companion to Philosophy of Religion, 2nd ed, edited by; Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, A John Wiley & Sons, Ltd, Publication, U K-USA, 2010.
- Dyson (R. W.), St. Thomas Political Writings, 2nd ed, in Cambridge Texts in The History of Political Thought, edited by; Raymond Geuss, and Quentin Skinner, Cambridge University Press, 2004.
- Ellerm (David), Inalienable Rights "A litmus Test for Liberal Theories of Justice", eScholarship, University of California, 2010.
- Greenberg (Janelle) & Sechler (Michael J.), Constitutionalism Ancient and Early Modern "The Contributions of Roman Law Canon Law and English Common Law", Cardozo Law Review, Volume 34/1021, 2013.
- Figgis (John Neville), Political Thought from Gerson to Grotius "1414-1625; Seven Studies", Batoche Books, Kitchener, Canada, 1999.
- Komonchak (Joseph A.), Foundations in Ecclesiology, Supplementary Issue of The Lonergan Journal, Volume 11, Editor; Fred Lawrence, Boston College, U.S.A, 1995.
- Finnis (John), Aquinas' Moral, Political and Legal Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas-moral-political/>. 2011.
- Gelinas (Elmer T.), Ius and Lex in Thomas Aquinas, American Journal of Jurisprudence, Vol. 15, Iss. 1, Article.8, 1970.
- Wieacker (Franz), Foundations of European Legal Culture, Trans by; Edgar Bodenheimer, The American Journal of Comparative Law, Vol 38, No. 1, 1990.
- Almond (Gabriel A.), The History of The Discipline, in A New Handbook of Political Science, edited by; Robert E. Goodin and Hans-Dieter Klingemann, Oxford University Press, Oxford, 1998.

(ISSN: 2537- 0758)

- George (Robert P.), Natural Law, Harvard Journal of Law and Public Policy, Vol. 31, No.1, Winter 2008.
- Helmholz (Richard H.), Fundamental Human Rights in Medieval Law, Law School Publication, University of Chicago Law School "Chicago Unbound", Fulton Lectures, 2001.
- Natural Human Rights "The Perspective of the IUS Commune, Catholic University Law Review. 301, Volume 52, Issue 2, Article 4, Winter 2003.
- Hittinger (Russell), Thomas Aquinas on Natural Law and the Competence to Judge, in; St. Thomas Aquinas & Natural Law Tradition, edited by; John Goyette, & Mark S. Latkovic, CUA Press, New York, 2004.
- Kilcullen (John), Medieval Theories of Natural Law, Macquarie University, Dep. Of Modern History, Politics and International Relations. http://www.mq.edu.au/about-us/faculties-and-dpartments/faculty...
- Ludwikowski (Rett R.), Supreme Law or Basic Law? The Decline of the Concept of Constitutional Supremacy, The Catholic University of Amerhca, Columbs school of Law, CUA Law scholarship Repository, 201.
- McGrade (A. S.), What Aquinas Should Have Said? Finnis's Reconstruction of Social and Political Thomism, American Journal of Jurisprudence, Vol. 44, Iss. 1, Article 8, 1999.
- Murphy (Mark C.), Natural Law Theory, in The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory, 3rd ed, edited by; Martin P. Golding and William A. Edmundson, Blackwell Publishing, New York.
- Sunny Mathew, Human Rights and the Principles of Subsidiarity, IURA Orientialla V, Collegio Damasceno, Rome, 2009.
- Tierney (Brain), Aristotle, Aquinas and the Ideal constitution,in Proceedings of the Fourth Mid-Atlantic States on Conference on Patristic, Mediaeval and Renaissance Studies at Villanova University,28 September 1979.
- The Idea of Natural Rights "Origins and Persistence", Northwestern Journal of International Human Rights, Volume 2, Issue 1, Article 2, Spring 2004.

- Vieru (Simona), Aristotle's Influence on the Natural Law Theory of St Thomas Aquinas, The Western Australian Jurist, Vol. 1, 2010. Mathai (Sri. John), Ancient & Medieval Political Thought, St. Marys College, University of Calicut, 2011.

٢- المراجع الفرنسية:

أ- الكتب الفرنسية:

- Fruchaud (Louis-Damien), Jacques Martian, Michel Villey "Le Thomisme Face aux Droits de L'Homme, Université de Paris II Panthéon-Assas, Paris, 2005.
- Gaudemet (J.), La Doctrine des Sources du Droit dans le Décret de Gratien, Revue de Droit Canonique, 1951.
- Lachance (L.), Le Concept du Droit selon Aristote et Saint Thomas, 2e éd, les edition du lévrier, Montréal, 1948.
- Droit et Droits de L'homme, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, P.U.F, Paris, 1959.

ب- الأبحاث والمقالات الفرنسية:

- Ihrabar (V.), La doctrine de Droit International chez Saint Augustine, A.P.D,1932, No 3-4.
- Westermarck (E.), L'origine et le Developpment des Idées Morales, Traduction Par; Robert Godet, Vol. 2, Payot, Paris, 1982.

(ثالثاً) المواقع الإلكترونية:

- http://www.islamweb.net.
- http://www.mq.edu.au/about-us/faculties-and-dpartments/faculty...
- http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas-moral-political/>. 2011.
- http://www.masi7i.com/uploads/1152/1698/Proverbs.pdf
- https://arabicholybible.wordpress.com/pdf/
- www.saint-mary.net/bible_study/Abouna%20Antonious%20Fekry/Genesis
- http://www.smcfag.org/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/Deuteronomy.

(ISSN: 2537- 0758)

- https://almagd.tv/bible/isa/10/verse_1
- http://www.stmarkos.org/explainbible/sefr-samuel-althane.
- http://www.smcfag.org/public/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/014_2Chronicles
- www.smcfag.org/public/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/031_Ezekiel.
- http://www.smcfag.org/public/HTML/FrAntoniousBooks/PDF/OT/028_Jeremiah.
- http://www.orthozoxi.com/wp-content/.../02/
- http://www.elkalima.com/pdf/gna/ot/ecclesiastes.pdf
- https://www.bible.com/ar/bible/compare/PRO.21.3
- https://www.injeel.com/Read.aspx?vn=1,4&t=1&b=24&c=22&svn=1&btp=3&stp=
- https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar