الباب الأول

تطور مفاهيم الحق والحرية، والقواعد الرئيسية التي ترتكز عليها هذه الحقوق في الشريعة الاسلامية والفقه الوضعي

ويتضمن فصلين:

١ ـ *الفصل الأول: القواعد الرئيسة التي تحكم مفاهيم الحق والحرية في الشريعة الاسلامية*

٢ ـ *الفصل الثاني: تطور مفاهيم الحق والحرية في الفقه الوضعي*

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الأول

القواعد الرئيسية التي تحكم مفاهيم الحق والحرية في الشريعة الاسلامية

اختلاف المنشأ يقود الى اختلاف القواعد العامة التي تحكم الحقوق والحريات العامة :ـ

بشكل عام فانه لمن الخطأ العلمي محاولة الفصل بين حكم تشريعي وبين أصوله الحضارية والفكرية، وذلك لأن التشريع في جوهره عملية مفاضلة بين القيم، وتوفيق أو ترجيح بين المصالح المتعارضة، واختيار لواحد من الحلول البديلة التي يطرحها الواقع لمعالجة مشكلة من المشاكل، ثم هو في النهاية تقنين لهذا الاختيار، وتثبيت له باضفاء حماية الدولة عليه ووقوفها بسلطانها الى جواره، واذا كان من المسلم به ان لكل حضارة مجموعة القيم الخاصة بها، وما يترتب عليها من ترتيب للمصالح وأولوياتها، فان الاختيار التشريعي لا بد ان يعكس نظام القيم والمصالح الذي تتبناه تلك الحضارة[1]، ولهذا فمن الاخطاء الجسيمة التي انتشرت في الآونة الأخيرة خلال مناقشة أحكام الشريعة الاسلامية محاولة عزل بعضها عن نظرة الاسلام الشاملة للحياة، وعن مفهوم الاحكام العامة للشريعة حول الموضوع مدار البحث، ولم نلمح خلال التدقيق في بعض المؤلفات التي تطرقت لموضوع الحقوق والحريات أية عملية توضيح أو ربط بينها وبين أصولها والقواعد العامة التي تحكمها في الشريعة الاسلامية،

(١) الدكتور احمد كمال ابو المجد/مقال بعنوان العقل وتطبيق الشريعة الاسلامية منشور في مجلة العربي عدد ٢١٤ أيلول ١٩٧٦.

وكأن المفكرين المسلمين هالهم النقص في هذا الموضوع، فأسرعوا يعددون هذه الحقوق والحريات ويثبتون وجودها في الشريعة، وبدون تعمق كاف لوضع هذه الحقوق والحريات ضمن الأسس الرئيسة التي تحكمها، وبدون بحث في أية ضمانات أو وسائل يجدها المواطن المسلم تحت يده لاستعمالها في حالة اهدارها أو الاخلال بها، وكأن ابراز السبق الزمني لوجود هذه الحقوق والحريات في الشريعة يغني عن بذل المجهود الفكري المضني اللازم لتكامل الصورة الشرعية الصحيحة وتحقيق المقاصد الرئيسة في الشريعة.

ويبدو لنا أن هذا الانسياق وراء تعداد الحقوق والحريات في الشريعة الاسلامية بدون ترو كاف سببه المحاكاة للفقه الغربي، فالفقه الدستوري الغربي يبحث الحقوق والحريات باعتبارها جزءا لا يتجزأ من المفاهيم التي تقود اليها بالضرورة الديمقراطية السياسية، ومن الطبيعي ان الديمقراطية التي رغم اشتمالها على هذه الحقوق والحريات لا تقدم مفهوما فكريا عميقا يستغرق حياة الافراد والمجتمع بشكل شمولي، كما أنها لا تقدم مفهوما عقائديا معينا، بل هي تطرح هذه الحقوق والحريات بشكل عام وليأخذ كل مجتمع منها ما يروقه مثل الحرية الاقتصادية وحرية التعليم وحرية الفكر وتعدد الاحزاب، فالجوهر فيها يرتبط أساسا بتقرير هذه الحقوق والحريات واستعمالها فعلا من خلال تقنينها، اما في الشريعة الاسلامية فالموضوع مختلف اساسا، فالشريعة تتضمن تشريعا مسبقا مقررا سلفا وهو التشريع ابتداءً، ويتضمن جزءا من التشريع تم بناؤه على هذا الاصل، وهو ما يسمى بالتشريع إبتناءً، وتتضمن الشريعة فكرا شموليا في مختلف نواحي الحياة يبدأ مع الانسان في بيته، ويكبر وينمو مع نمو هذا الانسان ويغطي تصرفاته وسلوكه واخلاقياته واعتقاده تجاه القضايا الاساسية في حياته من سبب وجوده الى نهاية مصيره، ويغطي هذا الفكر الشمولي نواحي الحياة الاجتماعية ابتداء من خليتها الأولى وهي الاسرة، حتى يصل الى قمة السلطة في المجتمع مرورا بالحقوق والواجبات المتبادلة بين السلطات والناس، وبالشورى وبالضوابط والقواعد الجوهرية التي تحكم العملية الاقتصادية، وبالرقابة على السلطات، وبالاستنباط والتطبيق القانوني لقواعد الشريعة في

القضـاء، وسائر نواحي الحياة العملية للمجتمع والدولة، هذا الاختلاف بين الشمولية الاسلامية، والفكر الغربي، لا بد معه ان ينتج اختلاف في الضوابط والتـأصيل بالنسبة للحقوق والحريات، فهذه الحقوق والحريات في الشريعة الاسلامية منبعها مختلف وكل ما يحيط بها يختلف لأن أصولها لا ترجع الى الـديمقـراطية، بل الى الشـريعة الاسلامية بمفاهيمها الشمولية المختلفة عن الـديمقـراطية، فالشريعة أكثر سعة واستيعابا لأنها تستغرق كل نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاخلاقية للمجتمع.

لذلـك وحتى نضـع هذه الحقـوق والحريات في الشريعة الاسلامية في مكـانهـا الصحيح، يجب ان تكـون مفهـومة ومدروسة ضمن نطاقها العلمي الاصيل الذي نشأت فيه وترتبط به ارتبطا عضويا لا انفصام عنه، وهذا ما نريد توضيحـه بشـأن وجـود قواعـد شرعية عديدة لا ينبغي تجـاهلها، تحكم هذا الموضوع، لأننا نعتقد أن هذه الحقوق والحريات لها طابع مزدوج، فهي فردية وشخصية لصيقـة بالافـراد، واستعمـالها من قبل الفرد يتيح له العيش بكرامة حقيقية وبصحة نفسية جديّه، وتتيح له مجال الخلق والابداع كفرد، ولها طابعها الاجتماعي الذي يؤثر بصورة فعالة في خلق الايجابيات الاجتماعية وتكاثرها الى أقصى حد، فتؤثـر في السلطات على اختـلافهـا، اضـافة لسرعة نمو الوعي الجماعي تجاه القضايا العامة التي تمس تطوير حياة المجتمع.

ونبحث فيمـا يلي القواعد العامة التي تحكم هذا الموضوع في الشريعة بشيء من التفصيل.

القواعد الاساسية التي تحكم موضوع الحقوق والحريات في الشريعة الاسلامية

القاعدة الأولى: ان الحقوق والحريات الشخصية من الموضوعات الجوهرية في الشريعة الاسلامية، ومسألة وجودها في الشريعة مسألة بدهية، وبالتالي لا تتعلق برغبة احدى سلطات الدولة أو عدة سلطات فيها بتقرير هذه الحقوق كلها أو بعضها، كما أنها مسألة لا علاقة لها بالاشخاص ومدى رغباتهم في الاعتراف بها، وقواعد تنظيم هذه الحقوق والحريات قواعد مجردة ترتكز في حقيقتها على نصوص شرعية آمرة كما سنفصل هذا الموضوع عند بحث كل حق أو حرية على حدة. فهنالك فارقا واضحا بين حقيقة وجودها في الشريعة، وبين مدى الرغبة في الأخـذ بهـا عمليا عبر العصور الاسلامية والتفاوت في اعتمادها وتطبيقها بنسب مختلفة حسب الاهواء والظروف.

فهذه الحقوق والحريات ليست وليدة التطور الاجتماعي والاقتصادي، كما انها ليست نتيجة تفتح وعي الناس ومطالبتهم بها، وهي ليست منحة من السلطة تقوم باعطائها وتحديدها كما تشاء، كما أنها ليست عملية تقليد وتفتيش وتنقيب في الشريعة لاستنباط موضوعات حديثة لتساير تطور المفاهيم القانونية الغربية الحديثة التي برزت فيه هذه الحقوق والحريات منذ الثورة الفرنسية وحتى الآن.

فالنصوص التي تعطي هذه الحقوق والحريات على اختلافها انما جاءت اصلا وبغير طلب فردي او اجتماعي من أحد لابراز مفهوم الاسلام الحقيقي حول كرامة الانسان الذي خصه الله سبحانه وتعالى بالتكريم وبحمل الامانة، وهذه الحقوق والحريات الشخصية انما هي جزء رئيسي مكمل لمفهوم الاسلام للانسان الذي طلب منه الله تعالى حمل الامانة على هذه الارض، وزوده لذلك بهذه الحقوق والحريات حتى ينسجم مع نفسه وعقله، ومع مجتمعه، بطريقة

يرتاح لها هذا الانسان عاطفيا وفكريا وقانونيا بحيث يستطيع تأدية دوره في هذه الحياة بايجابية كاملة، وبحيث يكون المجال مفتوحا امامه باستمرار للابداع وحسن اداء الامانة بدون قيود وهمية من صنع البشر، وبدون فوضى تؤثر على مصالح الجماعه، فالحقوق والحريات في الشريعة الاسلامية ليست وليدة استجابة لطلب شعبي أو خوفا من ثورة، بل شرعت ولم يطلبها الضعفاء والمظلومين، حتى لا يكون هنالك ضعفاء ومظلومين ما أمكن ذلك، ويترتب على كون هذه الحقوق والحريات من القواعد الجوهرية في الشريعة الاسلامية مضمون قانوني محدد، هو التزام كافة المخاطبين المكلفين شرعا بالعمل بها واحترامها ما دامت النصوص الشرعية تسندها، وما دامت هذه الحقوق والحريات تجد أصولها في مصادر التشريع الاسلامية على نوعيها سواء أكانت ابتداءً أو ابتناءً.

واننا نلاحظ أن المؤلفين والمفكرين المسلمين الذين لم يأخذوا هذه الحقوق والحريات باعتبارهم، ولم يعطوها مكانها الدستوري الحقيقي في ابحاثهم عند دراستهم للخصائص الدستورية الاساسية في الشريعة الاسلامية، يتركون فجوة عميقة في الناحية الشرعية والعملية في البناء الدستوري الشرعي، وتظل صورة هذا البناء غير متكاملة في أذهان المسلمين، ولعلهم يدركون خطورة هذا الاهمال بعدم ابراز الحقوق والحريات اذا ادركوا ان جزءا كبيرا من مصائب المسلمين والويلات التي لحقت بهم وخاصة الاستبداد وسيطرة الحكم المطلق طوال مئات السنين عليهم كانت بسبب ضعف هذه المفاهيم في اذهانهم، وعدم احساسهم بما هو لهم وبما هو لصيق بهم.

القاعدة الثانية: دقة التمييز بين اساس السلطة السياسية، وبين طبيعة النظام القانوني للدولة، وانعكسا هذا التمييز على الحقوق والحريات:

هنالك ضرورة للتمييز بين اساس السلطة في الدولة، وبين النظام القانوني الذي يخضع له الناس مهما كانت مواقعهم الوظيفية في الدولة أو كانوا مواطنين عاديين بلا وظائف رسمية.

فاساس السلطة السياسية يعني سند الشرعية اي اساس الطاعة التي تتمتع

بهـا السلطة من قبـل النـاس، واما النظام القانوني في المجتمع المسلم فهو الشريعة الاسلامية.

ويعبّر عن اساس السلطة السياسية باصطلاحات مختلفة مثل السيادة ومن هو صاحب السيادة، وقـد نقل الكثيرون عن أبي الاعلى المودودي اصطلاح الحاكمية لله باعتباره خير تعبير عن صاحب السيادة في الدولة وان اساس السلطة السياسية وسند الشرعية هو الله، وقد سبق ان رفع الخوارج هذا الشعار في وجه علي بن ابي طالب كرم الله وجهـه، فاجابهم الإمام علي: نعم لا حكم الا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة الا لله، ولا بد للناس من أمير، فالمسألة دقيقة من النـاحية الشـرعية، وتؤدي الى نتائج عملية ذات حجم وتأثير وواسع النطاق، فاطـلاق لفظ الحـاكمية لله بالعمـومية التي يجـري فيهـا حاليا استعمال هذا المصطلح يعني ان بامكان أي صاحب سلطة سياسية الادعاء بسهولة أن مصدر شرعيته هو الله، وانه ما دامت ارادة الله اختارته لهذا المنصب، فعلى كافة الناس الخضـوع له، ويتجـاوز في ذلك حقوق وحريات الناس تحت هذا الادعاء، وطبيعي ان هذا الـوضع يتم فيه تجاوز القواعد الآمرة في الشريعة حول رضا الشعب المعبّـر عنه بالبيعة وبالاختيار الحر أو بالانتخاب، وتصبح فيه عملية الشورى شكلية لا قيمة لها الا إضفاء مظهر من مظاهر الشرعية على السلطة، فموضوع الحاكمية لله وارد تماما في الاسلام، ولكن استعماله ومحله ليس في كونه اساس السلطة السياسية وسندها الشرعي، والا أصبحت كل فئة ترى نفسها قيّمة على حكم الله في الصغيرة والكبيرة فتسعى الى تنفيذه وتفرّق الجماعة[1]، فالحاكمية لله تعني حق التشريع ابتداءً للناس كافة من قبل الله تعالى، وهذا يعني توضيح طبيعة النظام القانوني الذي يحكم الدولة بمختلف سلطاتها، والا أهدرت الحقوق والحريات وأصبحت عرضة لاهواء كل فئة ترى انها تنفذ وتطبق حكم الله، أما اساس السلطة السياسية أي سند شرعيتها فهو رضا المحكومين بنشأة هذه السلطة، وهو أمر يرجع في تأصيله الى ان الاستخلاف رتّب واجبا

(١) الدكتور محمد سليم العوا ـ النظام السياسي للدولة الاسلامية ـ ص ١٦٠ ـ بيروت ١٩٧٠.

ايجابيا على كل فرد في المجتمع ليبدي رأيه ويشارك في بناء هذه السلطة باعتباره متفاعلا مع الاسلام وتهمه مصلحة المسلمين العامة التي هي مجموع المصالح الخاصة. والرضا في حقيقته هو حق المواطن في التعبير عن رأيه بحرية، وهو الاساس الصحيح الذي يعطي السلطة لاصحاب القرار ويوصلهم الى مناصبهم.

فحراسة الدين تعني أنها من ضمن وظائف رجل السلطة، ولكنها لا تعني ان رجل السلطة يستمد شرعيته من الله سبحانه وتعالى.

اما النظام القانوني الذي يخضع له المجتمع المسلم فهو الشريعة الاسلامية التي يخضع لها رجال السلطة وافراد الشعب على حد سواء، وبذلك تأخذ الحقوق والحريات مكانها الطبيعي في الشريعة الاسلامية وتصبح من خلال سندها ودليلها الشرعي حجة على الكافة وبالتالي بمنأى عن العبث بها.

القاعدة الثالثة: التكامل العملي بين التكليف الموجّه للجماعة، وبين التكليف الموجّه للافراد كأفراد وتأثيره على الحقوق والحريات:

ان من بدهيات الشريعة الاسلامية المعروفة ان هنالك عددا كبيرا من الأحكام الثابتة سواء في القرآن أو في السنة موجهة الى المجتمع ككل وباعتباره وحدة واحدة، وهذه الاحكام من الطبيعي أنها تتجاوز قدرة الفرد كفرد، وهذا أمر طبيعي، فالمطلوب من الجماعات لا يمكن للفرد ان يقوم به وان يكلف به، ونلاحظ خطاب التكليف بهذه الصورة في عدة مواضع في القرآن الكريم، فاذا أخذ الفرد ما يخصه من الأحكام والتكاليف فعلى الجماعة في المقابل أن تأخذ وتنفذ ما هي مخاطبة به، فالحقوق والحريات الفردية خطابها موجه الى الافراد، ولكن اذا أهملت الجماعة الخطاب المتعلق باقامة العدل مثلا ولم تأخذ به، تصبح الحقوق والحريات الفردية موضع شك وتساؤل، واذا سمحت الجماعة بالتغاضي عن الشورى الملزمة يصبح الحكم الفردي خطرا على الحقوق والحريات، وهكذا فلا بد من التكامل في تنفيذ خطاب التكليف من قبل الأفراد والجماعة، ولما كانت السلطات على أنواعها المختلفة هي المكلفة بداهة بأمر الجماعة وبأمر المصلحة العامة، فعليها ان تضع باعتبارها باستمرار ما هي

محكومة به من الحقوق والحريات الفردية التي تسندها الادلة الشرعية، ولتحويل هذا الوضع النظري الى وضع عملي لحماية هذه الحقوق والحريات الشرعية، عليها ان تجد الوسائل القانونية العملية التي يمكن للافراد من خلالها اتخاذ الاجراءات المنتجة حال تعرض احدى هذه الحقوق او الحريات للاهدار وبصورة مجدية وخاصة من خلال الدفوع والدعاوى القضائية التي تكون بمتناول الناس.

ان ما تقدم عرضه ليس هو موضوع التوازن الذي أشار اليه العديد من المؤلفين في هذا الموضوع، أي التوازن بين حقوق الفرد والجماعة، وهو أيضا غير التوازن بين الفرد والدولة على النحو الذي سنعّرفه في القاعدة الخامسة، ولكنه موضوع أكثر دقة يعني التكامل والترابط الحقيقي بين التكاليف التي يجب على الجماعة وممثليها الأخذ بها، وبين الحقوق والحريات التي يجب على الافراد أخذها واستعمالها، بحيث اذا أهمل الفرد أو الجماعة في التنفيذ العملي للاحكام الشرعية في هذا الموضوع بدأت هذه السلسلة المترابطة في الانهيار، فهنالك تأثير سلبي متبادل بوضوح بين الجماعة والفرد ناتج عن عدم تنفيذ كل منهما أو أي منهما لما عليه من تكاليف، ويقابل ذلك تطور ايجابي مثمر ينتج عن انصياع كل منهما لما تطلبه الشريعة منه في هذا المجال، لذلك فان أية وثيقة تأسيسية أو دستورية يجب أن توضح هذا الموضوع بدقة بحيث لا يظل هنالك مجالا للشك في حقوق وحريات الافراد والتزاماتهم، ودور السلطات على تعددها التي تمثل الجماعة، اضافة للوسائل العملية التي تعطي للأفراد امكانية تصحيح أي وضع شاذ عن أحكام الشريعة بالوسائل القانونية الملزمة.

فموضوع الحقوق والحريات ليس موضوعا فرديا فقط، كما أنه ليس موضوعا من اختصاص السلطات فقط، انما هو موضوع مشترك يتطلب من كلا الطرفين التنفيذ ووضع أحكام الشريعة الاسلامية في هذا المجال موضع العمل بشكل مشترك.

القاعدة الرابعة: تأثير إعادة صياغة الفرد والجماعة نفسيا وتربويا وقانونيا على الأخذ بالحقوق والحريات في الشريعة الاسلامية:

فالشريعة الاسلامية أصلا ليست من صنع الافراد أو الجماعة، فهدفها لم يكن قاصرا في أي من الأوقات على كونها وضعت لتنظيم شؤون الجماعات والافراد فقط حيث يقف القانون الوضعي ويكتفي بهذا الحد، انما هدفت الشريعة الاسلامية الى خلق المثالية في هذه الحياة، فلم تكتف بالقواعد العامة التي تنظم حياة المجتمع، ولكنها دخلت الى الحياة الخاصة للافراد بتفاصيلها اليومية، فنصوص الشريعة جاءت أعلى وأرفع من مستوى المجتمعات الانسانية لكي ترتقي هذه المجتمعات اليها، وليس لتقوم هذه المجتمعات بتقنين أوضاعها الواقعية في قوانين، لذلك اهتمت الشريعة الاسلامية ببناء الفرد باعتباره خلية المجتمع الاولى وأفهمته بأن العبودية لله هي فك ارتباط الانسان بالانسان، وربط الانسان بخالقه في قضاياه الاساسية والشخصية فهي اعلان لتحرير الانسان من سيطرة الانسان المادية والمعنوية، وولادة فكرية نفسية جديدة، حيث لا يتحرر الانسان بصورة جادة الا اذا كان هنالك ايمان وقناعة فكرية بأن هنالك من هو أقوى من الانسان وتصرفاته.

وبالتالي فلا خوف على حياة أو مال أو ولد أو عرض زائل، فالتوازن النفسي المبني على هذا الاساس يدفع الفرد لربط تصرفاته اليومية وتصرفاته المهمة بغايته النهائية من هذه الحياة، وهي تحقيق شريعة الله في الارض بمثاليتها، ويترتب على ذلك اتخاذه مواقف حاسمة مثل التزامه النهائي بالصدق والأمانة والعدل ومحاربته للمنكر.

ويترتب على هذا المفهوم أن هذا المواطن الفرد الذي أصبحت مفاهيمه مرتبطة برب العباد لا يمكن أن يكون سلبيا تجاه حقوقه المقررة له وحرياته المنصوص عليها ضمن اطار الشريعة الاسلامية، لانه يسعى باستمرار لتأكيد وجوده وذاته في هذه الحياة من خلال تفاعله اليومي المستمر مع أحكام الشريعة وتكاليفها، كما يترتب على هذا المفهوم بالمقابل ان رجل السلطة على اختلاف أنواع السلطات وصلاحيتها هو نفس هذا المواطن ولكن في عمل مختلف ومسؤولية مختلفة، فالاحساس بأوامر الشريعة وتكاليفها موحد عند الكافة، بما فيها موضوع الحقوق والحريات، فتنتفي بالتالي عملية تقليص الحقوق

والحريات من عملية حية الى مجرد نصوص كتابية لا حياة فيها، وتنتهي عملية الافتئات على الحقوق والحريات، لأن التكاليف الشرعية يحس ويتفاعل معها الجميع مهما كانت مواقعهم أو وظائفهم لأن الجميع محكومون بالشريعة.

كذلك يقود مفهوم الاستخلاف الى انتفاء سلبية كل من المواطن ورجل السلطة تجاه هذه الحقوق والحريات، فاستخلاف الله جاء للأمة كلها: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم**﴾[1]، فهذا الخطاب لجماهير المؤمنين ذو دلالة عامة مقصود بها كافة الافراد بصورتهم الجماعية كافة. فكل فرد بالمعنى العام هو خليفة عن الله في الارض، وهو في النهاية مسؤول امام ربه عن هذا الاستخلاف وهذا الخطاب المتساوي الموجّه الى كافة الناس بالاستخلاف تترتب عليه نتيجة قانونية بالغة الاهمية وهي ان رضا كافة افراد المجتمع هو أساس السلطة وهو أصل نشوئها الواقعي، فاعتبار كافة الافراد مستخلفين يرتب عليهم مسؤولية اختيار جماعة منهم تتولى ادارة شؤونهم وطبيعي أن هذا الحق ينبغي ان يكون بلا ضغوط أو تأثيرات من أحد لأنه حق شرعي مترتب على خطاب الله عز وجل في الاستخلاف، ويقود هذا المفهوم بالضرورة الى بناء معنى المواطن الذي يحس بالمسؤولية وله هدف في حياته ويسعى الى تحقيقه على أرض الواقع لأن من أسباب وجوده الرئيسة في هذه الحياة انه مستخلف عن الله في هذه الارض، فهو مواطن لا يستطيع الا أن يكون ايجابيا تجاه كل ما هو شرعي ومن ضمن ذلك حقوق الافراد وحرياتهم الاساسية.

فتأثير هذه المفاهيم العقائدية مثل العبودية والاستخلاف في صياغة وتكييف افراد المجتمع ابتداء من اعماقهم النفسية وتصرفاتهم الاخلاقية وتربيتهم المنزلية ومرورا بالمراحل الثقافية والمعاناة المهنية وانتهاء بالتشريع والتقنين، نقول: إن هذا التأثير هو الذي يدفع من الناحية الواقعية الى ادراك المجتمع بكافة عناصره أهمية التغيير نحو الافضل والسعي المتواصل نحو المثالية عمليا وقانونيا، وما الحقوق والحريات سوى حجر الزاوية لأي تطور

(١) سورة النور: آية (٥٥)

انساني ومادي وروحي حقيقي، لانها تعني **كرامة الانسان**.

القاعدة الخامسة: الحقوق والحريات الفردية نقطة توازن ضرورية بين سلطات الدولة وبين ضعف الافراد كأفراد في الشريعة الاسلامية.

فالدولة منذ أقدم العصور وحتى اليوم وبطبيعة تشكيلها وممارسة السلطة فيها لا يمكن أن يكون هنالك بينها وبين الافراد كأفراد تكافؤ وتوازي. فامكانيات الفرد المادية والمعنوية لا ترقى ولا يمكن ان ترقى لوضع متساو مع امكانيات الدولة كسلطة، فالدولة لها مقومات جماعية تشكل مصادر للقوة المتعددة، فهي تملك القوة العسكرية، والقوة الاقتصادية، والتوجيه الاعلامي والتأثير في كل جانب من جوانب حياة الافراد وبوسائل مباشرة وغير مباشرة، وبداهة لا يستطيع الفرد وبصفته فردا أن يؤثر في بنيان هذه الدولة بشكل فعال، كما انه لا يستطيع ان يتخذ موقف التحدي المستمر تجاه الدولة، خاصة في العصر الحديث، حيث أصبحت الدولة دولة مؤسسات لها حجما وقوة لا يمكن معهما أن يضع الفرد كفرد، نفسه في مواجهة هكذا دولة، فقد ولى زمن المبادرة الفردية الشجاعة لاسقاط نظام يعتمد في كل صغيرة وكبيرة على فرد واحد تزول بزواله معالم الدولة الرئيسة، كما أن الحكم الفردي المطلق في العصر الحديث يختلف اختلافا جوهريا عنه في العصور القديمة، فسقوط اشخاص لم يعد يعني سقوط دول، . فمصادر سلطة وقوة الدولة نظرا لتعددها وكبر حجمها، اصبحت تفوق بوضوح امكانيات الافراد كأفراد، هذا الوضع يخلق حالة عدم توازن بين الفرد والسلطة، لذلك فلا أقل من ان تكون هنالك مجموعة من النصوص الشرعية التي تقرر له الحقوق والحريات، وتكون هذه النصوص في غالبيتها موضوعة من خارج سلطات الدولة، أي مستمدة مباشرة من مصادر التشريع الشرعية لكي تقوم سلطات الدولة على اختلافها باحترامها وتنفيذها تماما كما تحترم وتنفذ باقي النصوص الشرعية التي تعطي لهذه السلطات مختلف مبررات وجودها كسلطات، وكدولة، وكصلاحيات في مختلف المجالات، هذا الوضع الذي تسيطر فيه النصوص الشرعية هو الوضع الحقيقي الذي يتضاءل فيه دور الرجال في السلطة لحساب دور القانون، وهو الوضع الفعلي الذي تتوازن فيه

الادوار بين السلطات وقدرتها على التنفيذ، وبين الافراد الذينم يمارسون حقوقهم وحرياتهم بقواعد من نفس المصدر الذي يعلو على هذه السلطات. ان ما نعنيه هنا ان صلاحيات السلطات في ممارساتها المتعددة والمؤثرة يجب ان تحدها بشكل فعلي حقوق وحريات الافراد الشرعية، وينبغي لذلك أن يتبلور هذا المفهوم القانوني ليس بالنصوص الدستورية وحدها كما يتبادر الى الذهن، بل في مختلف القوانين التي تنظم حياة المجتمع ككل، أي أن تنزل هذه المفاهيم الى دائرة القوانين التي تحكم المعاملات اليومية للناس بالاضافة للنصوص الدستورية العامة التي قد لا تجد سبيلاً عمليا لممارستها قضائيا، فتكرار تعداد المبادىء العامة التي تعج بها مؤلفات السياسة الشرعية الحديثة والتي تعتمدها كأساس لمبادىء الحكم الاسلامي مثل:

العدالة، والمساواة، والشورى، والطاعة، واداء الامانة، والتكافل الاجتماعي، تقودنا الى القول ان تكرار هذه العموميات وبدون تحديد حقيقي لمعانيها، وكيفية ممارستها عمليا في كل جانب من جوانب الاختصاص وضمن كل قانون، لا يفي بالمطلوب الذي يدور بأذهان المؤلفين والمفكرين، لأنه بدون تقرير الحقوق والحريات للافراد بادىء ذي بدء، والتي تشكل قاعدة حقيقية عملية ونظرية لتحويل هذه المبادىء العامة الى وقائع مادية ووقائع قانونية، تظل عملية تعداد المبادىء العامة وتكرارها حروفا بدون واقع، لأن الانسان الفرد بما له من حقوق وحريات هو الذي يستطيع التفاعل والتعامل مع هذه المبادىء العامة وليس غيره، لذلك فان الاهتمام والاولوية ينبغي ان تكون لنوعية هذا الفرد، وصياغته النفسية والاخلاقية والفكرية، والمبنية في جزء رئيسي منها على مدى تمتعه بالحقوق والحريات الأساسية اللازمة له للأعمال الاساسية الأخرى وليس العكس، فهذا الوضع في الحقيقة هو وضع التخصيص الضروري لمبادىء عامة مثل التكافل الاجتماعي، والعدل لا يمكن بلورتها واقعيا بدون تخصيصها ومن ثم تقنينها حتى تستطيع السلطات المختلفة العمل بها واقعيا.

القاعدة السادسة: اعتماد مقاصد الشريعة الاسلامية يعطي الحقوق والحريات موقعها الشرعي الصحيح في الشريعة الاسلامية:

فلا جدال في أن كل شريعة شرعت للناس فإن أحكامها ترمي الى مقاصد مرادة لمشرعها الحكيم وهو الله سبحانه وتعالى، فالأدلة وردت بصورة قطعية بأنه سبحانه وتعالى لا يفعل الاشياء عبثا، فكل الشرائع التي أنزلها الله تعالى انما جاءت لغايات معينة قصدها الله تعالى، واستقراء الادلة الكثيرة في القرآن والسنة الصحيحة يوجب القول بأن أحكام الشريعة الاسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والافراد[1].

واذا ما أمعنّا النظر في المقصد العام من الشريعة الاسلامية لوجدنا ان هذا المقصد يتمثل في حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه ـ بصلاح المهيمن عليه ـ وهو الانسان الذي يشمل صلاحه صلاح عمله وعقله وما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه، والمصلحة هي وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع الدائم فيه للجمهور او للآحاد، وقد فصّل الامام الشاطبي في الجزء الثاني من كتابه الموافقات في أصول الأحكام بيان قصد الشارع في وضع الشريعة، فذكر أن تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

الأول: أن تكون هذه المقاصد ضرورية أي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وفوت حياة، وفي الحياة الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين. والحفظ لهذه المقاصد الضرورية يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. وعليه فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود، كالايمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج، وأصول العبادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود ايضا كتناول الطعام والملبس والمسكن، والمعاملات راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، والى حفظ النفس والعقل بواسطة العادات، ومجموع الضروريات خمسة: وهي

(١) الاستاذ محمد الطاهر بن عاشور/مقاصد الشريعة الاسلامية/ص١٣، ١٤، ٦٣، ٦٥.

حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهذه الضروريات مراعاة في كل ملة[1].

الثاني: أن تكون هذه المقاصد حاجيه: فالحاجيات معناها أنها مفتقر اليها من حيث التوسعه ورفع الضيق المؤدي في الغالب الى الحرج ورفع المشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فاذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي والمتوقع في المصالح العامة.

الثالث: أما المقاصد التحسينية فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجمع جزءا من مكارم الاخلاق، وتجنب الاحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات مثل أداب الأكل والشرب، والاسراف، والاقتار، فهي زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، اذ ليس بفقدانها ما يخل بأمر ضروري ولا حاجي وانما جرت مجرى التحسين.

وعليه فان المقاصد الضرورية في الشريعة هي أصل للمقاصد الحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختل باختلاله الحاجي والتحسيني، ولكن لا يلزم من اختلال الحاجي باطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك اذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، واذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني اذا ثبت ان التحسيني يخدم الحاجي والحاجي يخدم الضروري، فان الضروري هو المطلوب، فمصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على المقاصد الضرورية الخمسة التي سبق تعدادها، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها الا بذلك، فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق وسيلة للعيش[2].

---

(١) الامام أبو اسحق ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي/الموافقات في أصول الأحكام/ الجزء الثاني ص ٣، ٤، ٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٨، ٩، ٢٥، ٢٦.

فالمصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة انما تعتبر من حيث تقام الحياة لأجل الحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية، والدليل على ذلك من أن الشريعة انما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله، قال تعالى: ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن**﴾.

وواضح تماما من عرض الامام الشاطبي للمقاصد في الشريعة الاسلامية، ان معظم الحقوق والحريات الشخصية انما تدخل تحت باب المقاصد الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، فانعدام تقرير الحق في الحياة هو على خلاف حفظ النفس، وانعدام تقرير حرية التعبير والرأي على خلاف حفظ العقل، وانعدام تقرير حق التقاضي يؤدي الى اهدار حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ المال، وانعدام تقرير حقوق الأسرة يؤدي الى اهدار حفظ النسل، وانعدام تقرير حق الملكية يؤدي الى اهدار حفظ المال، وانعدام حرية التنقل تؤدي الى اهدار حفظ المال احيانا، وحفظ العقل وحفظ النفس احيانا أخرى، وانعدام حق المشاركة في الحكم وابداء الرأي يؤدي الى انعدام الشورى وإنعدام البيعة الحقيقية ونشر الطغيان الفردي وتأكيد السلطان المطلق، ويؤدي الى اهدار حفظ الدين، وقد يؤدي الى اهدار حفظ النفس، وانعدام تقرير وجود حق العمل يؤدي الى اهدار حفظ المال وحفظ الدين، وانعدام الحق في التعليم والرعاية الصحية يؤدي الى اهدار حفظ العقل وحفظ النفس.

هذه المواءمة بين مقاصد الشريعة التي أقرها عدد كبير من فقهاء الأمة باعتبارها غاية رئيسة من غايات الشريعة، وبين الحقوق والحريات الفردية، هي التي تعطي هذه الحقوق والحريات كيانها الشرعي الصحيح، وموقعها الحقيقي في الشريعة الاسلامية، واننا نرى ان غياب هذا التأصيل لهذه الحقوق والحريات قد أدى بالكثير من الباحثين الى اعتبارها احدى الموضوعات الثانوية التي تلحق موضوعات أساسية مثل الشورى، وتنظيم السلطة، ولكن الصحيح انها موضوع جوهري أصيل شرعا، وهي موضوع ضروري ضرورة وجود الانسان على هذه الارض واقعا، وبغيرها لا يمكن أن تبرز للفرد شخصية اسلامية حقيقية

متكاملة متحررة وعاقلة في آن واحد، وبدونهاتظل القواعد الجوهرية الأخرى بعيدة عن التطبيق الواقعي، لأن هذه القواعد والمبادىء الاسلامية بحاجة الى الانسان ليطبقها، الانسان المؤمن الذي يعي ذاته، ويعرف على الأقل حقوقه وحرياته وموقعها في الشريعة الاسلامية.

القاعدة السابعة: الأخذ بنظرية الضرورة في الشريعة الاسلامية لتغطية الأوضاع الاستثنائية:

سبق وأن ذكرنا في القاعدة الثانية أن الدولة بتنظيماتها المختلفة وبسلطاتها المتعددة تخضع خضوعا تاما لأحكام الشريعة، أي ليس مجرد خضوع المحكومين في علاقاتهم مع الدولة للشريعة، ولكن خضوع الحكام خلال مزاولتهم لسلطاتهم المخولة لهم لسلطان الشريعة ايضا، وبدون حصانات، ومقتضى هذا الوضع أن أية سلطة من السلطات المتعددة داخل الدولة لا تستطيع أن تتخذ قرارا أو عملا الا في حدود أحكام الشريعة وبدون أي تعارض أو تحايل على أحكامها، هذا المبدأ في التشريعات الوضعية يطلق عليه الفقه الوضعي مبدأ المشروعية أو مبدأ سيادة القانون، فالقواعد القانونية التي تشكل مصادر المشروعية لا تتماثل بطبيعة الحال من حيث القوة، ولكنها تحتل مراتب مختلفة في سلم تدرج القواعد القانونية الوضعية، فالدستور مثلا يحتل المرتبة الأولى، تليه القوانين ثم الانظمة والقرارات الادارية التنظيمية ثم العرف الاداري، ثم القرارات الادارية الفردية، ويكفل مبدأ المشروعية في التشريعات الوضعية حماية جدية لحقوق الافراد في مواجهة الادارة التي تملك من القدرات والسلطات ما قد يغريها بالاعتداء على حقوقهم وحرياتهم وذلك بفضل ما يفرضه هذا المبدأ على الجهة الادارية من وجوب التقيد في تصرفاتها باحكام القوانين، والضمانة التي تكفل هذا الوضع من الناحية العملية هي الرقابة القضائية على نشاط السلطات العامة سواء أكان هذا النشاط تشريعيا أم اداريا، وينتج عن اجراءات المحاكم من الناحية الفعلية بطلان التصرفات المخالفة والتعويض عن الاضرار التي احدثتها الاجراءات المخالفة[1].

(١) الدكتور احمد مدحت علي/نظرية الظروف الاستثنائية/ص ٢٣، ٢٤، ١٩٨٧.

هذا هو الوضع الطبيعي والأصل سواء بالنسبة للشريعة الاسلامية أو بالنسبة للتشريعات الوضعية، ولكن واقع الدولة لا يسير باتجاه واحد منظم وهادىء ورتيب باستمرار، فقد تحدث ظروف استثنائية تهدد وجود الدولة نفسها مثل الحرب او الكوارث الطبيعية او انتشار وباء على نطاق واسع او اندلاع فتنة معينة، ففي مثل هذه الظروف تعلن حالة الطوارىء حتى تتاح للسلطة التنفيذية اتخاذ اجراءات حاسمة وسريعة في نفس الوقت لتعالج هذه الحالات الخطرة، فجوهر القاعدة التي ترتكز عليها سلطة الطوارىء في التجاوز على الحريات العامة والحد من ممارستها يقوم على انه لا يجوز ان يتطلب من الحكومة في مثل هذه الظروف الشاذة ما يتطلب منها عادة في الظروف العادية، من لزوم التقيد التام في الخضوع لضوابط مبدأ المشروعية، أي أن تترخص الحكومة في سلطات استثنائية لا تملك حق ممارستها في الظروف العادية، فيكون لها أن تحد من الحريات العامة بالقدر الذي يجيزه قانون الطوارىء.

ولما كان هذا الوضع فيه خطورة حقيقية على حريات وحقوق الافراد فانه عادة ما يكون مقيدا بثلاثة قيود رئيسية:

القيد الاول: ان وقف ممارسة الحريات العامة والحقوق لا يكون الا بالقدر وفي الحدود الضرورية التي تتيح للسلطة القدرة على مواجهة الاخطار القائمة بالفعل تأسيسا على قاعدة ان الضرورة تقدر بقدرها.

القيد الثاني: إن ممارسة السلطات لواجباتها الواسعة النطاق حتى في ظل القيد الاول يجب أن تخضع لرقابة السلطة التشريعية والسلطة القضائية، حتى يمكن مساءلة السلطة التنفيذية فيما اذا تجاوزت حدودها في خلال ممارستها.

القيد الثالث: يجب أن تثبت استحالة مواجهة هذه الظروف الاستثنائية باتباع أحكام واجراءات القواعد القانونية القائمة والمقررة للظروف العادية[1].

فقد وضعت التشريعات الوضعية المختلفة والفقه الوضعي نظرية الظروف

---

(١) الدكتور/ محمود حافظ ـ القضاء الاداري ـ دراسة مقارنة ص ٤٤.

الاستثنائية أو مبدأ الضرورة موضع التطبيق الفعلي لتواجه به المتغيرات التي تضغط على كيان الدولة ومصير الشعب في أوقات معينة، وقيدت استعمال هذه الصلاحيات الواسعة التي تؤثر في جملة ما تؤثر عليه على الحقوق والحريات الفردية.

وفي الشريعة الاسلامية فالوضع متماثل من ناحية المعنى والمضمون وان كان أسبق من الناحية الزمنية والفقهية، وتجد نظرية الضرورة في الفقه الاسلامي اساسها في النصوص، مثل الحديث الشريف (لا ضرر ولا ضرار)، ومبدأ رفع الضيق والحرج قال تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ وما بناه الفقهاء على ذلك من قواعد أصولية مثل: الضرر يزال، والضرورات تبيح المحظورات، والضرر الأكبر يدفع بالضرر الادنى، واذا اجتمعت المصلحة مع المفسدة ولا يكون بالامكان الا تنفيذ احدهما، أي اما تحصيل المصلحة أو درء المفسدة، فان كانت المفسدة أعظم خطرا من نفع المصلحة وجب درء المفسدة[1].

فالظروف الاستثنائية او الطارئة التي تمر في حياة الدول تنتج عنها أضرار جسيمة تلحق باعداد كبيرة من أفراد الشعب وتؤثر على بنيان الدولة وكيانها، وعملية ازالة هذا الضرر ودفعه واجب شرعي قد يؤدي الى تعطيل بعض الحقوق والحريات ويؤثر عليها من الناحية الواقعية، ولكن ترجيح المصالح يعطي الاولوية لدفع الضرر ورفع الحرج والمشقة واعادة الأمور من ثم الى حالتها الطبيعية، ونجد أمثلة كثيرة لدى الفقهاء على استعمال نظرية الضرورة وقيودها في الفقه الاسلامي، ولعل أظهرها ما اتفق عليه الفقهاء في حكم ما اذا وضع جيش العدو الأسرى المسلمين أمامه في المواجهة، بحيث أن أي هجوم من المسلمين يكون موجها أولا الى اسرى المسلمين انفسهم، فلا يصل الى جيش العدو أي ضرر الا بعد قتل هؤلاء الأسرى أو انزال الضرر الفادح بهم، فقد اتفق الفقهاء على ضرورة هجوم جيش المسلمين ولو أدى لقتل الأسرى المسلمين

---

(١) الدكتور يوسف قاسم/ نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الاسلامي والقانون الجنائي الوضعي/ من ص ١٠٩ الى ص ١٢٦/١٩٨١.

تخلصا من الموقف الذي سيؤدي الى هزيمة أكبر وضررا أشد. فحكم الضرورة اذن معناه الأثر المترتب على وجودها والذي يستدعي تقرير أحكام استثنائية لها تناسبها فتقضي اباحة المحظور أو ترك الواجب أو تأخيره خلافا للقواعد العامة المطردة المطبقة في الأحوال العادية[1].

وفي هذا المجال الاستثنائي لا بد أن نربط بين الانتقادات التي استعرضناها في الفصل التمهيدي لهذا الكتاب وبين ما أوضحناه في هذه القاعدة، من حيث الادعاء بأن الأخذ بالشريعة الاسلامية يتطلب دائما توسيع الاجتهاد في النص وتحميله ما لا يحتمل من التأويل ليتطابق وينسجم مع العصر الحديث حتى يمكن في النهاية القول بأن نصوص الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وبصورة تحكمية، فالواضح من عرض نظرية الضرورة وهي مجال استثنائي محض على الاصل العام، ان لها نصوصا تحكمها سواء من القرآن أو السنة أو القواعد الاصولية المبنية على هذه الادلة، وان هنالك اجتهادات تم بناؤها على ذلك، فلم يتم تفسير نص ما وتأويله وتحميله ما لا يحتمل حتى يساير الاوضاع التشريعية الوضعية الحديثة أو ما استنبطه فقهاء القانون الوضعي مثل نظرية الظروف الطارئة، بل هذا الوضع الشرعي هو وضع أصيل وواضح لا لبس فيه ولا غموض، تظهر فيه مرونة الشريعة بدون الاخلال بالقواعد الثابتة وبدون تناقض معها وهو الأمر الذي يسبب الارباك الذهني للكثيرين كما رأينا في الفصل التمهيدي.

نخلص من عرض هذه القاعدة الى القول بأن الحقوق والحريات تتأثر بالظروف الطارئة سواء في التشريعات الوضعية أو في الشريعة الاسلامية، وهذا التأثر يتفاوت من ناحية الحجم والمدة الزمنية وجسامة الضرر تبعا للظروف، وانما تظل الضوابط في النهاية تحد من آثار الضرر مثل تقدير الضرورة بحجمها وقدرها، ووجود الوسائل القانونية العملية الكفيلة بالرقابة واعادة الامور الى وضعها الطبيعي بعد اجتياز الحالات الطارئة.

---

(١) الدكتور وهبه الزحيلي / نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي / ص ٢٧٩ / الطبعة الثالثة ١٩٨٢.

ويلحق بالقـواعـد السبـع المتقدم عرضها وكجزء عام تمم لها، موضوع تفاوت الحقوق والحريات من حيث قوتها الشرعية، سواء من ناحية تقرير أصل هذه الحقـوق أو من ناحية استعمالها، وموضوع التفرقة بين المبادىء الرئيسة العامة في الشريعة وبين هذه الحقوق والحريات، ونبحث هذين الموضوعين على التوالي في الصفحات القادمة.

تفاوت القوة التشريعية للحقوق والحريات في الشريعة، من ناحية تقريرها، ومن ناحية استعمالها:

ان الاسلوب المتبع في تعداد الحقوق والحريات في الشريعة الاسلامية لاثبات انها موجودة ومقررة في الشريعة، مع الاستشهاد بالآيات والاحاديث، والتطبيقات العملية لها في فترات زمنية من التاريخ الاسلامي على ما هو شائع في المؤلفـات التي طرقت هذا الموضوع في العصر الحديث، نقول: إننا لا نعتقـد أن هذا الاسلوب أعـطى موضـوع الحقـوق والحـريات عمقه الفقهي المطلوب، فأسلوب العرض والتعداد في جوهره عملية توضيح وازالة للركام عن هذا الموضوع، ولكنه لا ينفذ الى عملية التصنيف الفقهية الحقيقية المطلوبة، ولعل هذه النقطة هي من أخطر وأدق ما يواجه الباحث المسلم في هذا الموضوع لسببين:

السبب الاول: :

ان موضوع الحقوق والحريات الاساسية لم يطرقه الفقهاء الاوائل بالشكل وبالاهمية التي عليها هذا الموضوع الآن، لأسباب ترجع الى وطأة الاضطهاد الذي عاناه كبار الفقهاء في تلك العصور كما سبق ان اوضحنا.

السبب الثاني:

إن أغلب المؤلفـات الحـديثة التي طرقت هذا الموضوع وحاولت إسناد الحقوق والحريات من الناحية الشرعية، وجدت سندها في ادخالها في دائرة المباح، تقليدا لما وضعه بعض الفقهاء الأوائل من وضعهم للحقوق المالية التي تنشـأ عنهـا المنازعات الحقوقية بين الأفراد في هذه الدائرة، ولا نرى أن هذا الوضع صحيح شرعا بهذا الاطلاق على النحو الذي سنفصله.

لما تقدم، فاننا نرى أن هذا الموضوع بالذات يتعلق بكل من المصلحة العـامـة والمصلحة الخاصة في آن واحد، ويجب أن يبحث ضمن المقصود الحقيقي من ورائـه لأهميتـه الشـرعية المبنية على أهميته الفعلية، وعليه فان محـاولتنـا لاعـطاء هذه الحقـوق والحريات وضعها الشرعي الذي يتلاءم مع أهميتها لا يعني سوى محاولة توجيه النظر لسد النقص في هذا المجال من قبل الباحثين في الشريعة عامة، ومن قبل الأصوليين خاصة.

إن جملة هذه الحقـوق والحـريات ليست بمـرتبة واحدة من حيث القوة التشريعية، وهذا الموضوع على جانب كبير من الأهمية الفعلية والتي تبرز عند البـدء بعملية تقنين مستمدة من الشريعة الاسلامية، فالمطروح حاليا من قبل جمهور الباحثين، هو معاملة كل هذه الحقوق والحريات معاملة واحدة تدخل ضمن تصنيف واحد على النحو الذي سنعرضه بعد قليل، ولكن النظرة المتعمقة لوضع كل حق وحرية تدلنا على تفاوت واضح للوضع الشرعي لكل منها، الأمر الذي يترتب عليه تفاوت في القوة التشريعية يتناسب مع الموقع التصنيفي لكل حق وحرية.

فقـد اصـطلح علمـاء الأصول على تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، طلبا أو تخييرا، أو وضعا، واصطلح الفقهاء على تعريف الحكم الشرعي بأنه الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل مثـل الـوجوب، والحرمه، والاباحة، فقوله تعالى: ﴿**وأوفوا بالعقود**﴾، يعني وجوب الايفاء بالعقود، فالنص نفسه هو نفس الحكم في اصطلاح الأصوليين، ووجوب الايفاء هو الحكم في اصطلاح الفقهاء، ولا يتوهم واهم من تعريف الحكم الشـرعي في اصطلاح الأصوليين بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، بأن الحكم الشرعي خاص وقاصر على النصوص لأنها هي خطاب الشارع، وبالتالي فانه لا يشمل الأدلة الشرعية الأخرى من اجماع أو قياس أو غيرهمـا، لأن سائـر الادلـة الشـرعية غير النصـوص تعـود عنـد التحقيق الى النصوص، فهي في الحقيقة خطاب من الشارع ولكنه غير مباشر. وقد اصطلح علماء الأصول على تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب أو

التخيير بالحكم التكليفي، وعلى تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع بالحكم الوضعي، فالحكم التكليفي هو ما اقتضى طلب فعل من الملكف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل والكف عنه[1]. أما الحكم الوضعي فهو ما اقتضى وضع شيء سببا لشيء أو شرطا له أو مانعا منه، مثل اقتضاء وضع السرقة في وجوب قطع يد السارق، واقتضاء وضع ارادة اقامة الصلاة سببا في وجوب الوضوء.

بعد هذا الايجاز نوضح أن الحكم التكليفي ينقسم الى خمسة أقسام: الوجوب، الندب، التحريم، الكراهة، والاباحة.

١ـ **فالواجب**: شرعا هو ما طلب الشارع فعله من المكلف طلبا حتما بأن اقترن طلبه بما يدل على حتمية فعله، وتدل على ذلك صيغة الطلب، أو تدل على ذلك ترتيب عقوبة على تركه أو أية قرينة شرعية أخرى، والواجب على نوعين: واجب عيني، وهو ما طلبه الشارع من كل فرد من افراد المكلفين.

وواجب كفائي، وهو ما طلبه الشارع من مجموع المكلفين، لا من كل فرد منهم، بحيث اذا قام به بعض المكلفين فقد أدى الواجب وسقط الاثم عن الباقين، فالواجبات الكفائية مطلوبة من مجموع أفراد الأمة.

٢ـ **أما المندوب**: فهو ما طلب الشارع فعله طلبا غير حتم بأن كانت صيغة طلبه نفسها لا تدل على حتميته أو اقترنت بقرائن تدل على عدم التحتيم مثل قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه**﴾، فالأمر بكتابة الدين للندب لا للوجوب بدليل القرينة التي في الآية نفسها وهي: ﴿**فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته**﴾.

٣ـ **اما المحرّم**: فهو ما طلب الشارع الكف عن فعله طلبا حتما، بأن تكون صيغة طلب الكف نفسها دالة على أنه حتم، كقوله تعالى: ﴿**قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم**﴾، ﴿**لا يحل لكم**﴾. والمحرم قسمان: محرم لذاته أصالة، مثل فعل الزنا والسرقة، فهي أفعال محرمة ابتداء، والقسم الثاني محرم لعارض، أي اقترن بالفعل عارض جعله محرما، مثل البيع الذي في غش، فالبيع لا

(١) عبد الوهاب خلاف/ علم أصول الفقه/ ص ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٨، ١١١، ١١٣ـ الطبعة الثانية عشرة عام ١٩٧٨/ دار القلم / الكويت

مفسدة ولا مضرة فيه، ولكن عرض له عارض وهو الغش، فجعله محرما.

٤ـ أما المكروه: فهو ما طلب الشارع من المكلف الكف عن فعله طلبا غير حتم، بأن تكون الصيغة نفسها دالة على ذلك، كما اذا ورد بأن الله عز وجل كره لكم كذا، أو كان منهيا عنه واقترن النهي بما يدل على أن هذا النهي للكراهة لا للتحريم مثل: **﴿لا تسألوا عن اشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾**.

٥ـ أما الخامس فهو المباح: فالمباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب، أما كونه ليس مطلوب الاجتناب، فلأمور منها: ان المباح عند الشارع هو المخيّر بين الفعل والترك بدون مدح أو ذم لا على الفعل ولا على الترك، وعليه فاذا تحقق الاستواء شرعا علما بأن التخيير لا يتصور أن يكون التارك له مطيعا لعدم تعلق الطلب بالترك، فان الطاعة لا تكون الا مع الطلب، وحيث لا يوجد طاعة، ففعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان، أي أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا العكس، أي تركه دون فعله، بل قصده جعل الخيرة للمكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة اليه[1].

ويستطرد الامام الشاطبي في توضيح المباح فيقول: «إن المباح انما يوصف بكونه مباحاً اذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط، فان خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر، والدليل على ذلك أن المباح هو ما خُيّر فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع اقدام ولا احجام، فهو اذاً من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل أو الترك، ولا حاجي ولا تكميلي من حيث هو جزئي، فالأمر والنهي راجعان الى حفظ ما هو ضروري، أو حاجي أو تكميلي، وكل واحد منها قد فهم من الشارع قصده اليه، فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ أو قضاء وطر.

وقد ذهب رأي حديث وهو من جملة آراء كثيرة متشابهة للقول[2] بأنه يدخل

---

(١) أبي اسحق ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي/الموافقات/الجزء الاول/ ص ٨١، ٩١.

(٢) الدكتور فتحي الدريني/ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم/ ص ٣١٠، ٣١١.

في مفهوم المباح الحريات العامة جميعها، فضلا عن سلطات الحق، ذلك أن الاباحة أو الحرية العامة ـ مكنة عامة أولاها الشارع للأفراد، لجلب النفع ودرء الضـرر، فالفعـل الناشيء عنها مأذون فيه شرعا في الأصل. والمباح كما هو معلوم يستدعي فيه الفعل والترك في أصل تشريعه، فالمكلف مخير فيه، ان شاء أقدم وإن شاء أحجم على ضوء من تقديره الشخصي لمصلحته الخاصة، هذا هو معنى الابـاحـة أو الحرية العامة، فتقدير المصلحة اذن سواء في الاقدام والاحجام في المباح متروك في الأصل للتقدير الشخصي للمكلف ليرجّح أحد طرفيه حسبما يرى هو، أو في ضوء مصلحته الذاتية التي هو أدرى بها.

وواضح أن صاحب هذا الرأي خلط بين أصل تقرير الحقوق والحريات والنص عليهـا، وبين استعمـالهـا، على ما سنوضحه تفصيلا في الصفحات القادمة، كما أنه شمل كافة الحقوق والحريات بصورة عامة في هذه القاعدة، الأمر الذي يتنافى مع طبيعة كل حق وحرية على حدة لتفاوت الأهمية التي قررتها الشريعة لكل منها على ضوء المقصود منها ودلالتها وقوة الدليل الذي يسندها، كمـا أنـه يبدو أنه صنفّ هذه الحقوق والحريات بوضوح باعتبارها ذات طابع شخصي بحت، وهـذا غير صحيح على اطـلاقـه، لأن معـظم هذه الحقوق والحريات لها طابع اجتماعي بجانب الطابع الشخصي ومتعلقه بالنظام العام أو بالمصلحة العامة بشكل مباشر، وفي الاصطلاح الشرعي لها طابع مزدوج يتعلق بحق الله وبحق العبد في آن واحد.

لكن الغريب أن صاحب هذا الرأي عاد وذكر في موقع آخر من كتابه، ان الحقوق الفردية[1] والحريات العامة بمفهومها الاجتماعي والانساني بعضها من أعـظم مقـاصـد التشـريع قوة، واعـلاهـا مرتبـة، كحق الحياة، وهي من الضروريات، وبعضها من المقاصد الحاجية كحرية الرأي، وهي أصل مقضوع به في الشرع لا يجوز الغاؤه أو مصادرته، كما يذكر أن الحريات العامة أو حقوق الانسان، قد وردت في القرآن الكريم في صوره تكاليف بنصوص آمرة، وذلك

(١) المرجع السابق/ ص٤٠٤/ ٤٠٦. الدكتور فتحي الدريني/ خصائص التشريع الاسلامي في اللسياسة والحكم

ضمانا لقوة الالزام بها وتنفيذها كما وردت في السنّة.

وانه لمن التناقض التعميم والتقرير بأن هذه الحقوق والحريات تدخل في دائـرة المباح، ثم يعود فيذكر صاحب هذا الرأي أنها من المقاصد الضرورية والحاجية، ثم يؤكد انها وردت بصورة تكاليف ونصوص آمرة، فكيف تستقيم النصوص الآمرة مع مفهوم المباح؟؟ وكيف يستقيم المقصد الضروري مع تخيير الفعل أو الترك الوارد عرضه في مفهوم المباح؟

الحقيقة أن هذا التناقض سببه واضح، فالرأي الأول هو رأي منقول، ولكن رأيه الثاني كان أكثر قربا من الحقائق الشرعية لو لم يقم أيضا بالتعميم بدلا من تخصيص كل حق وحرية على انفراد واعطائها حقها من البحث والتدقيق.

النتيجـــــة:

نخلص من العرض المتقدم لأقسام الحكم التكليفي الى القول بأن معظم ما ورد في المؤلفات الحديثة التي بحثت موضوع الحقوق والحريات من ادخالها لهذه الحقوق والحريات في دائرة المباح نقلا عن بعض كتب الفقهاء الاوائل الذين لم يطرقوا هذه الحقوق والحريات بمعناها الدستوري وانما باعتبارها حقوقا مالية، على ما سبق وأوضحناه، لا يستقيم لا مع طبيعة هذه الحقوق والحريات ولا مع المفاهيم الشرعية لأربعة أسباب:-

السبب الأول:

ان اعتبار هذه الحقائق والحريات ببساطة داخلة ضمن دائرة المباح، يعني بالنتيجـة انه لا توجد أية قاعدة شرعية يمكن الارتكاز عليها لايجاد ضمانات حقيقية للمـطالبـة بتقـرير وجـود هذه الحقـوق والحـريات اذا لم يتم تقريرها للمواطنين بادىء ذي بدء، اعتمادا على مفهوم المباح من حيث تساوي الفعل والتـرك، فالمبـاح من حيث هو مبـاح لا يكـون مطلوب الفعـل، ولا مطلوب الاجتناب، الا اذا كان المقصود من ادخالها في دائرة المباح، هو استعمال هذه الحقـوق والحـريات، أي ترك الخيار الكـامـل للفـرد في استعمـالها أو عدم استعمالها، وهذا أيضا ليس صحيحا على اطلاقه كما سنرى بعد قليل، أما اذا

كان المقصـود هو أن نفس هذه الحقوق والحريات مباحة للشخص نفسه من ناحية الأصل، فالموضوع يختلف شرعا، لأن بعض هذه الحقوق والحريات تتصل اتصالا وثيقا بالمصلحة العامة وهي فردية وجماعية في نفس الوقت، مثل حرية الرأي والتعبير، فهذه حرية لا يمكن أن تقوم بيعة أو انتخاب بدونها، كما لا يمكن أن تكون هنالك شورى حقيقية منتجة اذا لم تكن حرية التعبير والرأي في مكانها الصحيح، فاذا استوى الفعل مع الترك لدى الشخص نفسه صاحب هذا الحق أو الحـرية، لأدى ذلك الى نتائج ضارة ترفضها القواعد العامة في الشريعة الاسلامية، كل ذلك وبغض النظر عن موضوع استعمال هذا الحق من عدمه، فالأصل أن تكون هذه الحرية مقررة وموجودة بشكل ايجابي وليس غير مطلوبة الفعل ولا مطلوبة الاجتناب كما هو مفهوم المباح.

السبب الثاني:

إن هنـالك من الحقوق والحريات اذا ما دخلت في دائرة المباح فسوف تكون النتيجة متناقضة مع نصوص وقواعد شرعية اساسية، سواء بالنسبة لأصل الحق أو استعمال هذا الحق، مثل الحق في الحياة، فالفرد والسلطة لم يقررا هذا الحق، بل قرره الله تعـالى بخلقه للناس فلا يملك الفرد شرعا ترك هذه الحياة وتقرير الموت لنفسه من خلال الانتحار مثلا، ولا يملك شرعا تقرير وجود أو عدم وجود هذه الحياة لنفسه، كما لا يملك الخيار في استعمال حق الحياة لنفسه أو عدم استعمالها، ولا زلنا نتكلم عن الفرد صاحب الحق في دائرة المباح حيث يتساوى الفعل مع الترك، فالفعل المطلوب هنا شرعا هو استمرار الحياة ولا يمكن مساواته بقيام الفرد بانهاء حياته بنفسه لأن هذا الفعل يدخل في دائرة الحرام.

السبب الثالث:

إن مفهـوم القيام بالفعل أو الترك، ووضعهما على قدم المساواة بالنسبة الى الشارع في معنى المباح، يؤثر باطلاقه وتعميمه على ما هو عليه الوضع الآن،

تأثيرا جوهريا سلبيا على **بعض الحقوق والحريات الأساسية**، ويؤثر نفس هذا التأثير على مقاصد الشريعة الرئيسة.

فمن مقاصد هذه الشريعة الكلية، حفظ نظام الأمة واستدامة صلاح هذا النظام بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الانسان، ويشمل صلاح عقله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه[1].

وانـه اذا كان صلاح حال الافـراد وانتـظام أمورهم مقصد للشريعة، فان صلاح احوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم، وهل يقصد اصلاح البعض الا لأجل اصلاح الكل، لذلك فان مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قوية، مرهوبة الجانب، مطمئنة البال.

ومن الناحية الواقعية، هل يمكن الوصول الى هذا المقصد الا اذا كانت الحقوق والحريات مقررة بشكل مفصل وواضح لدى كافة المواطنين، بحيث يمكن بعد ذلك استعمالها وتقرير الضمانات القضائية لها؟ فالفرد الذي لا يعرف لنفسه حقا أساسيا في الحياة لا يعرفه لغيره، والذي لا يعرف أن له حقا في قوله الحق وابداء الرأي وأن للغير حقوقا مماثلة باعتبارهم بشرا مسلمين لا يمكن أن يصل الى نتيجة ذهنية متقدمة، لانعدام الحوار وطرح الأفكار، ولا يمكن ايضا تقويم أي انحراف تقوم به أجهزة الخدمة العامة، وحيث لا اعتراض، ولا ممارسة للحقوق الأساسية لا يمكن للسلطات على تعددها أن تصل الى أعلى درجات المسؤولية وحفظ الأمانات المتعددة التي عليها واجب حفظها، فترك تقرير أصل هذه الحقـوق والحريات، وترك تقرير استعمالاتها، لا يمكن أن يتساوى من حيث النتيجة العامة مع تقرير وجودها وتوضيحها وتفهيمها، وتقرير استعمالها، ولمزيد من الوضوح نكرر في هذا المقام وصف الامام الشاطبي للمباح بمعناه الشرعي بأنه لا يقصد به احجام أو اقدام، فلا يترتب عليه أمر ضروري في الفعل أو الترك، ولا حاجي، ولا تكميلي، فالأمر والنهي على ما ذكرنا راجعان الى حفظ ما هو ضروري أو حاجي أو تكميلي، وكل واحد منها قد فهم من الشارع

---

(١) الاستاذ محمد الطاهر بن عاشور/ مقاصد الشريعة الاسلامية / ص ٦٣ ـ ١٣٩.

قصده اليه، فما خرج عن ذلك فهو مجرد نيل حظ وقضاء وطر.

السبب الرابع :

اغفال الربط بين معاني الاحكام الشرعية، وبين القواعد الأصولية التشريعية، فالمباح من أقسام الحكم التكليفي الشرعي كما سبق وأوضحنا، ولكن ينبغي ألا نهدر الجوانب المترابطة عند البحث في الشريعة الاسلامية والا وصلنا الى نتائج خاطئة، فمن القواعد الأصولية التشريعية التي ينبغي اعتمادها في هذا المجال تقسيم الحقوق، أي حق الله، وحق الفرد، واجتماع حق الله وحق الفرد معا، فأفعال المكلفين التي تعلقت بها الأحكام الشرعية، إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة، فحكمها خالص لله، وليس للمكلف فيه خيار، وتنفيذه لولي الأمر، وإن كان المقصود بها مصلحة خاصة فحكمها خالص للمكلف وله في تنفيذه الخيار. وإن كان المقصود بها مصلحة المجتمع، والمكلف معا، ومصلحة المجتمع فيها أظهر، فحق الله فيها غالب وحكمها كحكم ما هو خالص للمكلف، أي المقصود من هذه القاعدة أن المصلحة التي يقصد بتشريع الحكم تحقيقها قد تكون مصلحة عامة للمجتمع، وقد تكون مصلحة خاصة للفرد، وقد تكون مصلحة لهما معا[1].

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

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

١- ومن أمثلة حق الله تعالى : العبادات المحضة، مثل الصلاة والزكاة والحج والصيام، فالمقصود بها اقامة الدين، وهو ضروري لنظام المجتمع، وحكمه تشريع كل عبادة منها على أنها لمصلحة عامة لا لمصلحة المكلف وحده، فكل منها مقصود بها اقامة الدين وهو مسألة عامة تهم المجتمع بأسره، كما أن كل

---

(١) الاستاذ عبد الوهاب خلاف/ علم أصول الفقه/ صفحة ٢١٠/٢١١/٢١٤.

عبادة من هذه العبادات ذات تأثير اجتماعي واسع النطاق، كذلك العبادات التي فيها معنى المؤونة أي الضريبة على النفس مثل صدقة الفطر فهي لا تجب على الفرد نفسه فقط بل تجب عليه وعمّن يعيلهم شرعا، وكذلك ضريبة الأراضي الزراعية سواء كانت عشرية أم خراجية، وأنواع العقوبات مثل الحدود فهي لمصلحة المجتمع كله. فهذه الحقوق ليس للمكلف الخيار فيها، ولا يملك اسقاطها.

٢ـ ومن أمثلة ما هو خالص للمكلف: تضمين من أتلف المال بمثله، فهو حق خالص لصاحب المال ان شاء ضمن، وان شاء ترك، وحبس العين المرهونة حق خالص للمرتهن، فالشارع اثبت هذه الحقوق لأربابها، وهم لهم الخيار، ان شاءوا استوفوا حقوقهم، وان شاءوا أسقطوها.

٣ـ ومن أمثلة ما اجتمع فيه الحقّان، وحق الله فيه غالب، فهو حد القذف لأنه صيانة لأعراض الناس ويحقق مصلحة عامة فيكون من حق الله، وإن كان يحمي مصلحة خاصة وهي سمعة المحصنة أو المحصن وشرفه.

٤ـ ومن أمثلة ما اجتمع فيه الحقّان، وحق المكلف فيه غالب، فهو القصاص من القاتل العامد، فالقصاص يحقق مصلحة عامة بائتمان الناس على حياتهم، ومن جهة أخرى، فيه اطفاء لغضب ذوي المقتول وحقدهم، وهذا يحقق مصلحة خاصة، ولما كانت المصلحة الخاصة أظهر، فقد جاز لولي المقتول (ذويه) أن يعفو فلا يقتص منه.

هذا التقسيم درج عليه الفقهاء الأوائل وأغلبية الباحثين في هذا العصر نقلا عنهم، مع أن هنالك من يرى أن هذا التقسيم لا بد من حمله على محمل التجوز والتغليب فقط، اذ ان الأحكام كلها ـ من حيث ضرورة استسلام العباد لها وارتباطها بالجزاء الأخروي ـ قائمة فقط على أساس حق الله تعالى في أن يلزم الناس موقف العبودية له بوصفه مالكهم وخالقهم، غير أن جميع هذه الأحكام تحمل في الوقت نفسه الى الناس مصالحهم التي جعلها الله لهم بمحض فضله حقوقا، اذن فكل حكم من احكام الشريعة قائم على أساس حق الله، وكل حكم متضمن في الوقت نفسه حقا للعباد، على تفاوت في مدى

ظهور هذه الحقوق واختلاف في تعلقها بالدنيا أو الآخرة[1].

والحديث الصحيح يثبت هذه المعاني فيما جاء عن رسول الله ﷺ: «حق الله على العباد أن يُعبد ولا يشرك به شيء، وحق العباد على الله اذا عبدوه ولم يشركوا به شيئا أن لا يعذبهم»، فقد اناط الحديث حق العباد في وقوفهم موقف العبودية، بكل ما يصدرون عنه من تصرفات وأعمال، وأناط حق العباد في اثابتهم واكرامهم بالتزامهم هذا الموقف من عبوديتهم لله تعالى، وعليه لا يبقى مجال تقسيم حقوق الأحكام بين الله وعباده، وان اعتماد امكانية اسقاط العبد لحقه، وعدم امكانية العبد اسقاط حق الله تعالى، أساسا لتقسيم الحقوق هو في الحقيقة استعمالات للحكم الشرعي بكافة وجوهه المشروعة.

وعلى أي الأحوال، وسواء اتخذنا هذا التقسيم أو اعتمدنا ذلك الرأي، فانه يمكن استخلاص نفس النتيجة من كليهما أو من كل واحد منهما على حدة، وهي أن هنالك تفاوتا واضحا في قوة هذه الحقوق أدت الى هذه التقسيمات، كما أن هذا التفاوت ملحوظ بشكل بارز لدى أصحاب الرأي الثاني الذين يقولون بأن اساس هذا التقسيم انما هو في حقيقته استعمالا للحكم الشرعي بكافة وجوهه المشروعة، فالوجوه المشروعة متعددة، والتعدد فيه معنى المساواة وفيه أيضاً معنى التفاوت.

هذا التفاوت بين الحقوق وقوتها ومدى حيويتها، اما للمصلحة الخاصة واما للمصلحة العامة، على الوجه المتقدم إيجازه، لا يمكن معه التسليم بإدخالها فقد ضمن دائرة المباح حيث يتساوى ترك الفعل مع عمله، لا من ناحية تقرير الأصل ولا من ناحية استعماله، لأن هذه الحقوق تتردد أهميتها بحسب الموضوع الذي تحكمه، ولما كانت هذه الحقوق والحريات في أغلبيتها حقوق وحريات دستورية بمفهوم الفقه الوضعي، أي تجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع بمفهوم الشريعة الاسلامية، فانه يكون الأنسب من الناحية الشرعية إفرادها وبحث كل منها على حدة لتقييم وضعها الحقيقي الشرعي من ناحية

(١) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي / ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية / ص٥٠، ٥١، ٥٢.

دخولها في أقسام الحكم التكليفي، على أن يراعى في افرادها وتقييمها استعمال كل حق أو حرية والأثر الاجتماعي المترتب على هذا الاستعمال، ذلك أن تقرير أصول الحقوق والحريات غير مقصود لذاته، بل من أجل العمل به وتنفيذه لمصلحة اقتضاها الشارع، لذلك فاننا لا نرى جمع هذه الحقوق والحريات جملة واحدة وادخالها في دائرة المصالح الحاجية فقط[1]، لأن في منعها ايقاع الناس في مشقة وحرج بالغين وهذا معنى مقصد الشريعة الحاجي، فالتعميم في هذا المجال يفيد الخطأ كما يفيد الصواب، ما دام لا يوجد تحليلا كافيا لكل حق على حدة، لذلك لا بد لنا من مثال توضيحي لعرض وجهة النظر هذه في ازالة التداخل بين قوة بعض الحقوق وبين قوة استعمالاتها.

ازالة التداخل بين بعض الحقوق والحريات، وبينها وبين بعض استعمالاتها:

فقد لاحظنا أن هنالك من يبدأ بشرح وتوضيح استعمال الحق أو الحرية، بدون تفرقة بين هذا الأصل وبين استعمال الحق أو الحرية، أي التفرقة بين الحقوق والحريات بذاتها وبين استعمالاتها أو الآثار المترتبة على تقريرها، وهذا الوضع دقيق بالنسبة للشريعة الاسلامية، على ما سبق وأوضحنا من ضرورة توضيح كل قاعدة شرعية أو كل حكم شرعي وتأصيله سنداً للدليل المتوفر، وان كان هذا الوضع لا يعني الكثير نظريا بالنسبة للتشريعات الدستورية الوضعية، لأن عملية التقرير والتقنين هي بيد المشرعين أنفسهم، ويلاحظ كذلك عملية الخلط بين استعمال الحق، والعقوبة التي ترتبت على التعدي على حق الغير المشابه، الأمر الذي يؤدي الى خلط العقوبات الجنائية بمفاهيم السياسة الشرعية بدون ضوابط واضحة وتقسيمات مميزة ومثال ذلك الحق في الحياة.

فالحق في الحياة هو منحة من الله تعالى، أي أن الحياة قررها وخلقها الله تعالى، فالانسان وجد نفسه حيا ولم يُعط نفسه هذا الحق، بل ان هذا الحق موجود معه ما شاء الله له الحياة، هذا الحق للفرد، وهو أيضا حق لله تعالى، وهذا الحق من أنواع الحقوق التي لا يصح للفرد تركها أو عدم العمل بها، لأن ذلك يعني الانتحار، وهو محرم شرعا، فالاختيار هنا بالنسبة لأصل الحق

---

(١) الدكتور فتحي الدريني/ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده / صفحة ٢٠٣.

معدوم، وهنا نرى مقصد الشريعة (الضروري) في ضرورة حفظ النفس شخصيا ينسجم مع هذا المعنى، فتقرير أصل الحق من قبل الله تعالى بهذه الصورة لا يترك فيه مجالا لا للمقصد الحاجي ولا للمقصد التحسيني، لكن استعمال هذا الحق موضـوع آخـر، فحق الحياة يعني عيش هذه الحياة باستمـرار، لكن استعمال هذا الحق، أي العيش باستمرار يعني المحافظة على الحياة من قبل الفرد صاحب هذه الحياة، واذا لم يقم باستعمال هذا الحق، أي المحافظة على حياتـه مثـل الانتحـار، ترتبت عقـوبة عليه، ولو عقوبة أخروية، هذا بالنسبة لاستعمـال الحق من قبل الفرد نفسه، لكن اذا اعتدى الفرد على حياة غيره، اختلف الوضع تماما، فيكون قد اعتدى على حق الفرد في الحياة، وعلى حق الله، وهذا الحق حق المكلف فيه غالب فتكون العقوبة هي القصاص في القتل العمد بناء على ذلك، ولكن لولي المقتول ان يعفو فلا يقتص منه لأن حق الفرد هو الغالب، فهنالك اذن الأصل وهو حق الحياة، وهنالك استعمال هذا الحق من قبـل صاحبـه، وهنـالك اعتداء على الحق يرتب عقوبة شرعية، وهذا هو موضوع العقوبة في الفقه الاسلامي وليس هذا هو مجال بحثه.

فهنالك اذن ثلاثة نقاط جوهرية:

الأولى: هي حق الحياة، وهذا الحق أنشأه الله سبحانه وتعالى.

الثانية: وهي استعمال هذا الحق بدون وجود مجال للاختيار ووجوب ذلك.

الثالثة: تنظيم حماية هذا الحق ضد أي اعتداء من الغير.

لكن يتفرع عن عملية تنظيم حماية هذا الحق ضد أي اعتداء من الغير، حقوقا أخرى أيضا تحميها عقوبات أخرى، مثل حرية الانسان أو حقه في حماية جسده أو كيانه البشري، فالاعتداء هنا لا يأخذ حده الأقصى بازهاق الروح، ولكن قد يقع بصورة ايذاء بليغ، مثل التعذيب اثناء التحقيق، أي الاعتداء على السلامة البدنية أو الذهنية للانسان، وبالتالي تختلف العقوبة تبعا لاختلاف شدة الفعل أو قلته، لكن الصلة الاساسية موجودة، فالحق في الحياة يعني حياة عادية طبيعية، لكن عند تجاوز الفرد في استعماله لهذه الحياة، او اعتداء الغير على هذه الحياة، تبـدأ الأمـور باتخاذ تسلسل مختلف وتأصيل مختلف لأنواع من

الجرائم والعقوبات تحمي حقوقا فرعية متفرعة عن الاصل.

دقة التفرقة بين المبادىء العامة في الشريعة وبين الحقوق والحريات:

سبق وأن أوضحنا في عدة مواضع أن البحث في الشريعة الاسلامية في العصر الحديث حتى يكون مُنتجا وفاعلا في حياة المسلمين لا بُد له بحكم الضرورة العملية أن ينتقل من التعميم الى التخصيص. فاذا انتشرت الابحاث المتخصصة في موضوع ما، اصبحت عملية التدقيق والتمحيص عملية تلقائية، يسهل معها الانتقال الى مرحلة التقنين التي لا زالت بعيدة عن متناول ايدي المسلمين، وفي موضوعنا هذا نلاحظ أن بعض المبادىء العامة التي وردت في الشريعة الاسلامية، أو وردت في بعض المواثيق الاساسية لحقوق الانسان، قد انتقلت واصبحت تُبحث كأنها حقوق أو حريات على عموميتها، ومن هذه المبادىء العامة التي جاءت بها الشريعة الاسلامية، ووردت في المواثيق الرئيسة للحقوق، مبدأ المساواة.

ويبدو ان الذي أدى لهذه النتيجة التي جانبت الدقة العلمية، هي بعض المؤلفات المقارنة في الشريعة الاسلامية، وما نصت عليه المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان الصادر عن هيئة الامم المتحدة عام ١٩٤٨، والتي نصت على: «ان جميع الناس يولدون أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق». والمادة الثانية من نفس الاعلان التي نصت على المساواة المطلقة في التمتع بالحقوق والحريات دون تمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي، والمادة السادسة التي نصت على الشخصية القانونية لكل انسان.

فقد أثارت هذه المواد الرغبة السريعة في المقارنة مع الشريعة، ودخل بعض المؤلفين في عملية مقارنة بالنصوص الشرعية لاثبات ان هنالك حق مساواة مماثل، بل وأسبق مما قرره الاعلان العالمي لحقوق الانسان[1]، والحقيقة

---

(١) الدكتور سعيد محمد احمد باناجه/ دراسة حول الاعلان العالمي لحقوق الانسان وموقف التشريع الاسلامي منها/ صفحة ٣٧، ٣٨.

ان المساواة مبدأ عريض من مبادىء الشريعة الاسلامية، كما ان تطور الفقه الغربي وصل الى نتيجة مماثلة باعتبار المساواة حجر اساس للكثير من المبادىء والنظريات القانونية بما فيها الحقوق والحريات، فالمساواة مثلها مثل العدل، مبدأ عام يمكن البناء عليه، ولا يمكن من الناحية العملية تقليصه ليصبح حقاً مثله مثل بقية الحقوق، لأن كافة الحقوق والحريات تستند اليه في النهاية، اما مواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان فهي مواد ذات قيمة معنوية وفي احسن حالاتها تخضع للقانون الدولي وقواعده، اضافة لما هو مقصود منها من تنبيه دول العالم بضرورة الاخذ بعين الاعتبار لهذه الحقوق والحريات، فلا يمكن مقارنة قواعد عامة دولية، بقواعد دستورية محلية من ناحية، كما لا يمكن وضعها والتفتيش على ما يقابلها في الشريعة الاسلامية من ناحية أخرى، متجاهلين الوضع التشريعي لهذه المواد، ومتجاهلين القواعد الرئيسة التي تحكم هذا الموضوع في الشريعة الاسلامية، وقد أدى هذا التجاهل لاعتبار مبدأ المساواة ببساطة احد حقوق الانسان في الشريعة[1].

وهذا تأصيل لا نرى موافقته للصواب، لأنه من أول الأمور التي تنشأ عن عموم الشريعة، ويتوقف النظر فيها على تحقيق معرفة هذا العموم، ومواقع هذا العموم، هو كيفية المساواة بين الامة في تناول الشريعة، وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة، ومقدار الغائها، وذلك ان المسلمين مستوون في الانتساب الى الجامعة الاسلاممية بحكم قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون اخوة**﴾ فمعنى الاخوّة يشمل التساوي على الاجمال بدون تفاوت[2]. فالمساواة في التشريع أصل لا يختلف الا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الافراد او الاصناف الى البحث عن موجب لهذه المساواة، لذلك صرح علماء الامة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، فلا تحتاج عبارات الكتاب والسنة في اجراء الاحكام الشرعية على النساء الى تغيير الخطاب من التذكير الى

---

(١) الدكتور فتحي الدريني/خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم/ صفحة ٤٠٧.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور/ مقاصد الشريعة الاسلامية/ صفحة ٩٥، ص ٦.

التأنيث، فالمساواة اذن مقصد رئيسي من مقاصد الشريعة الاسلامية، وقاعدة عريضة للكثير من الحقوق على اختلاف انواعها، فهي فكر اساسي وأصل راسخ، يتم بناء الحقوق والحريات عليه.

وبالاضافة الى مواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان المشار اليها فقد ساعد في عملية الخلط، قضية المساواة امام القانون بالنسبة للمواطنين من خلال تطبيق القوانين المختلفة عليهم في الحياة العملية، ويمكن القول اجمالا ان الصفات التي تتمتع بها القاعدة القانونية عادة مثل العموم والتجريد تتضمن في طياتها تطبيقا لمبدأ المساواة ومراعاة لهذا المبدأ ولكنها لا تتضمن النص على المساواة، والا اصبح من الضروري النص في كل قانون على أنه يطبق بالتساوي على كافة الناس، وهو أمر غير مقبول لا تشريعا ولا فقها.

فقد تكون هنالك نصوصا دستورية عامة تحكم موضوع المساواة مثل المساواة امام القانون، والمساواة امام القضاء، والمساواة في موضوع الوظائف العامة، لكن حق التقاضي، وحق العمل، وحق الدفاع، موضوعات يتم بناؤها على القاعدة الجوهرية وهي المساواة.

لذلك يجب الأخذ بالاعتبار دائماً التفرقة بين المبادىء العامة والرئيسية، وبين كيفية التعامل معها عملياً وتطبيقها من خلال تقنينها في مواد في مختلف التشريعات والقوانين، وهذه التفرقة في الحقيقة تفرقة فنية، تتعلق بكيفية تحويل المبادىء العامة إلى قوانين عملية.

obeikandl.com

الفصل الثاني

تطور مفاهيم الحق والحرية في الفقه الوضعي

تمهيـــد: استـــدل البعض من التـــطور التـــاريخي للانـــظمـة السياسية ان المجتمعات السياسية في العصور القديمة، كانت منذ نشأة نظام الأسر حتى عهـد الامبـرطـوريات الواسعة، تتبع جميعها قاعدة سياسية رئيسة هي قاعدة السلطان الكلي والشمولي، الذي لا يعترف للانسان بأية حقوق أو حريات[1]، فالجماعة هي التي تملك في يدها أمور الدين والدنيا معا، وتتحكم في الرعايا في كافة أمورهم الشخصية. والحقيقة أن هذا الرأي بهذا التعميم موضع نظر بلا شك، فالديمقراطية في أثينا، ومناقشات مجلس الشيوخ في رومة، بل واستقراء ما ورد في القوانين القديمة في نصوص تحمي الحقوق، يدل دلالة جازمة على وجـود الحقـوق والحـريات بل واحساس الناس بها على درجات متفاوتة عبر العصور القديمة، ومن الموضوعية ان نذكر ان هذا الوجود والاحساس لم يتخذ الشكل الحالي المعمول به في الكثير من الدول المتقدمة، ولم يتبلور بشكل يمكن معه القول أنه كان دائما عاملا جوهريا لتشكيل نقطة التوازن الضرورية بين الافراد والسلطة. إن مجرد وجود عقوبات في التشريعات القديمة، يعني وجود حقوق تحميها هذه العقوبات، فقانون حمورابي مثلا وردت به أمثلة كثيرة على كيفية حماية حق الانسان في سلامته الجسدية، وحقه في الحياة، بالاضافة

---

(١) الدكتور طعيمة الجرف/ نظرية الدولة والمبادىء العامة للانظمة السياسية ـ نظم الحكم ص ٣٣٢.

الى حماية الحقوق المالية، فمبدأ القصاص النفس بالنفس، والعين بالعين، واذا كسر انسان لانسان آخر سنا، أو هشّم له طرفاً، حلّ به نفس نوع الاذى الذي سببه لغيره، إن هو في الحقيقة الا تقرير لحماية بعض حقوق الانسان، ومما يلفت النظر أن جريمة سوء استعمال الوظيفة العامة كان عقابها الموت في قانون حمورابي، وتعادل بذلك الاعتداء على الحق في الحياة والسلامة الجسدية، وما في شك ان هذا القانون كان من جملة القوانين التي أصبحت فيما بعد جزءا من الأسس التي قامت عليها حضارة الانسان[1]. كذلك حفلت القوانين الرومانية بأنواع الحماية للحقوق المالية والتجارية، وكان اهتمامها أقل بحقوق الانسان وحرياته لسببين: **الاول**: ازدهار التجارة بشكل واسع النطاق شمل معظم شعوب العالم القديم الذي حكمته روما، **والثاني**: بسبب تبلور الوضع الاجتماعي داخل روما، بين مجتمع الاحرار ومجتمع العبيد، الامر الذي أدى لازدهار موضوع الحقوق المدنية والتجارية على حساب الحقوق العامة الدستورية بشكل بارز والتي كانت قاصرة على مجتمع الاحرار، ولكنها على أي حال كانت موجودة بشكل لا يمكننا معه القول بأنه لا يوجد للانسان أية حقوق أو حريات في العصور القديمة، بدون أن نميز وجود هذه الحقوق والحريات ولمن كانت تمنح على الاقل.

نستخلص مما تقدم أن الحقوق والحريات نشأت بنشأة الانسان، وتطورت بتطوره، وتأثرت بالمفاهيم الاجتماعية السائدة في كل زمن، وترددت بين الاعتراف بها بشكل واضح وبين الضغط عليها وتقليصها لأقل درجة، ولكنها كانت موجودة بنسب متفاوتة في العصور القديمة، الأمر الذي يدلنا على مدى ملائمتها للفطرة الانسانية والطبيعة البشرية.

ان ما يهمنا في الحقيقة هو الاطلاع على كيفية نضوج الفكر الغربي الحديث في مجال الحقوق والحريات، وجذور هذا النضوج، والافكار الاساسية التي

---

(١) ول ديورانت/ قصة الحضارة/ الجزء الثاني من المجلد الاول/ ص٢٠٨-٢٠٩ ترجمة محمد بدران.

ساعدت على الوعي العام بهذا الموضوع لدى الشعوب الاوربية بحيث استقر على ضوئها مفهوم الحقوق والحريات في الاذهان والدساتير على السواء وأصبح موضع احترام من قبل المواطنين والدول على السواء.

ونستعرض فيما يلي المراحل التي مر بها الفكر الاوربي حتى وصوله الى مرحلة النضوج والحريات.

obeikandl.com

تطور ونضوج الفكر الغربي تجاه الحقوق والحريات العامة

مهد لانتشار أفكار الحق والحرية عدد من المفكرين الفرنسيين قبيل الثورة الفرنسية بحيث ساعدت أفكارهم وآراءهم على عملية التغيير الاجتماعي والسياسي التي نادت بها الثورة الفرنسية. وكانت آراء هؤلاء المفكرين من الوضوح والتأثير بحيث أثرت تأثيرا مباشرا وعلى نطاق واسع في مفاهيم العلاقة بين الافراد والسلطة. ونستعرض فيما يلي بعض هذه الافكار الرئيسة:

أولا: جذور التفكير الاوربي الحديث في الحقوق والحريات:

يعتقد الكثيرون أن الثورة الفرنسية والمفكرين الذين مهدوا لها عن طريق ايقاظ شعور الناس بحقوقهم وحرياتهم قد ابتدعوا فكرا جديدا للانسانية، وأن هؤلاء المفكرين الذين وضعوا النظريات المختلفة قد استحدثوا أساسا متينا من الناحية الفكرية لم تعرفه الانسانية من قبل من أجل احترام الانسان وحقوقه وحرياته. وفي الحقيقة، فان نصيب الخلق والابداع كان أقل مما يتوقعه الباحثين، لأن جزءا رئيسيا من أفكار هؤلاء المفكرين كان يستند الى الفلسفة الاغريقية، وما جاء في شروحات القوانين الرومانية، من قواعد عامة جوهرية أخذها هؤلاء المفكرين وقاموا بتطويرها لاستخراج المبررات المنطقية التي تدعم وجهة نظرهم ضد الظلم والافتئات المستمر على حقوق وحريات وانسانية الانسان في عهدهم. لذلك نود أن نلفت أنظار الباحثين المسلمين المعجبين بالفكر الاوربي وبفكر ما قبل وما بعد الثورة الفرنسية الى حقيقة الحال، والى الاصول العلمية الصحيحة لهذه الموضوعات الحساسة، لأن معظم الفكر الذي يهاجم الاسلام في هذه الايام انما ترجع ثقافته وجذوره الى القناعة والاعجاب بفكر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر في أوربا الغربية وفي فرنسه وبريطانيا بالذات، حيث كثرت وتكاثرت التيارات الفكرية والفلسفية بعد استقرار

حريات وحقوق الناس على الاقل من حيث حرية التعبير عن وجهة نظرهم.

إن أول فكرتين برزتا في القرن الثامن عشر، وتمّ بناء الحقوق والحريات عليهما، هما: فكرة القانون الطبيعي، وفكرة الفصل بين السلطات، والفكرة الأخيرة كان الفقيه الفرنسي مونتسكيو هو الذي ابرزها بشكل واضح في كتابه روح الشرائع وسنوضح هذا الموضوع عند المرور بتأثير أفكار مونتسكيو، واستعراضها في الصفحات القادمة.

أما فكرة القانون الطبيعي فهي في الحقيقة نشأت في أحضان الفلسفة الاغريقية، فقد كان الفيلسوف الاغريقي ـ هرقليطس ـ من اوائل رواد هذه الفكرة، فقد حاول كشف أساس الكون ووجوده، في التكرار المنظم للحوادث، والذي أسنده الى الطبيعة ذاتها، فالقانون الطبيعي يعني أن كل الظواهر والعلاقات تخضع لنظم طبيعية ثابتة ويجب أن يعمل الانسان على كشفها بعقله، ويلاحظ أن الشاعر اليوناني سوفوكليس قد أشار في مسرحيته أنتيجونا، على لسان بطلتها الى القانون الطبيعي بقولها: «لا، لا، ما كان يجب أن أعتقد أن تكون لأوامرك القوة الكافية ضد قوانين الآلهة غير المكتوبة»[1]. وأوضح أرسطو الفارق بين العدالة القانونية التي تنتج من القانون الوضعي الذي يضعه الناس، وبين العدالة التي يرتبها القانون الطبيعي، فالعدالة القانونية تستمد قوتها من كونها غرضا لقانون، اما العدالة الطبيعية فتستمد قوتها من كونها تنبع من الطبيعة البشرية وتنسجم مع شتى الظروف والازمنة، فلا يتعلق وجودها بتفكير الشعب، ويكون لها نفس التأثير في كل مكان يوجد فيه الانسان.

ثم تسربت فكرة القانون الطبيعي الى الرومان، لدرجة أن فقهاء الرومان ميّزوا بشكل جازم في ـ موسوعة جستنيان ـ بين ثلاثة قوانين: القانون المدني، وقانون الشعوب، والقانون الطبيعي. إن النص المنقول من كتاب الجمهورية لشيشرون يوضح فكرة القانون الطبيعي عند الرومان، ويدل انها استمدت من الفلسفة الاغريقية ومضمون تعريف القانون الطبيعي في هذا النص هو:

---

(١) الدكتور محمد شريف احمد/ فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين/ دراسة مقارنة/ ص ١٠٣، ١٠٨.

«القانون المثالي الذي يتكون من مجموعة قواعد عامة أبدية ثابتة موجودة في الطبيعة، يدركها الانسان بعقله، ولا يتغير بتغير الزمان والمكان»، أي أن الرومان أثبتوا وجود قواعدلا تعتمد على الارادة البشرية، ولكنها في خلق الطبيعة ذاتها، وآمنوا بوجود قانون طبيعي يتصف بالعمومية من حيث انه لا يخص شعبا دون آخر، ويستسقي أحكامه من الطبيعة ذاتها، أي أن كل ما هو عدل وخير يأمر به القانون الطبيعي، وقوة هذا القانون لا تستند الى جزاء مادي يوقع على من يخالف أحكامه، وانما ترجع الى سمو مبادئه، فهو المثل الأعلى الذي تحتذيه القوانين الوضعية[1].

ثم شرع الفقيه جروسيوس (١٥٨٣-١٦٤٥م) بتطوير فكرة القانون الطبيعي، وفصلها عن الدين، واعتمد أساسا جديدا للقانون الطبيعي هو الفهم السليم للطبيعة البشرية، وان الصفة المميزة للانسان هي رغبته الاجتماعية، ورغبته في حياة هادئة وفقا لغريزته الاجتماعية وما يتميز به عقله، أي أن الطبيعة نفسها هي تحملنا وتدفعنا الى اقامة العلاقة مع غيرنا من البشر، وان العقل هو الذي يحدد القواعد التي تتمشى مع الطبيعة الانسانية، وان هنالك قواعد ومبادىء تفرضها الطبيعة الاجتماعية للانسان ويحدد العقل السليم معالمها، وان هذه المبادىء منفصلة عن الوحي الديني، فالقانون الطبيعي عنده هو القاعدة التي يوحي بها العقل السليم، والتي تحكم بمقتضاها حتما ان هذا العمل حسن أو رديء طبقا لاتفاقه مع المعقول، لذلك فالقانون الطبيعي يتضمن مجموعة مبادىء يدركها العقل، وتكون مُلزمة للمواطنين والحكام على السواء، ومجموعة المبادىء هذه قواعد عقلية للعدل مستخرجة من طبيعة الاشياء.

هذه المفاهيم للقانون الطبيعي في القرنين السادس عشر والسابع عشر شكلت الخميرة الحديثة لدعاة الحقوق والحريات في عصر ما قبل وما بعد الثورة الفرنسية لكي يجدوا المبرر الفكري لنظرياتهم، ولكي يستبدلوا سلطان رجال الدين بسلطان العقل نهائيا في المجتمعات الاوربية، كما شكلت هذه المفاهيم

---

(١) المرجع السابق: ص ١١٣، ١١٤، ١١٦.

الاساس الضروري للاقتصاديين الطبيعيين ـ الفيزيوقراط ـ لبناء المذهب الحر الاقتصادي.

ثانيا: فولتير: اشتهر الاديب الفرنسي فولتير في دعوته الصريحة الى كل مواطن فرنسي لكي يحس ويشعر بحقوقه، فقد كتب في قاموسه الفلسفي حول موضوع التسامح ما يلي:

(من الواضح ان الفرد الذي يضطهد فردا آخر هو أخوه في الانسانية لأن له رأيا يخالف رأيه، هو وحش، وهذا لا صعوبة في ادراكه، فما بالك بالحكومة وبالقضاة وبالامراء الذين يُنكّلون بمن لا يدينون بدينهم).

(وان حق التعصب هو حق همجي ومناف للعقل، انه حق النمر في الغابة، بل هو افظع من ذلك بكثير، فالنمور تفترس لتأكل، اما نحن البشر فيمزق بعضنا بعضا من اجل فقرات).

ومثله مثل بعض المفكرين في ذلك العهد، رد فولتير موضوع الحقوق والحريات في تأصيله الى القانون الطبيعي الذي عرّفه ببساطة: انه القانون الذي تُعلمه الطبيعة للانسان، وانه الفطرة التي تجعلنا نحس بالعدالة.

ومما يلفت النظر في كتابات فولتير مهاجمته لرجال الدين بشكل حاد، وانتقاد دورهم في إخفاء الحقائق عن أعين الناس، ونشرهم للجهل والخرافات بين الناس، والتأثير على العامة حتى يمكن في النهاية السيطرة عليهم، ومن أجل ذلك وضع الايمان بقدرة عقل الانسان مكان دور رجال الدين، لذلك تراه يتساءل في كتاباته بوضوح قائلا: انه كلما رسم لنفسه صورة الانسان يخيل اليه انه شيطان وعبثا يحاول ان يفتش عن فكرة العدل وفكرة الظلم، فكلما تذكر ان القديس (ليو) كان يتمسح ويتذلل الى (أتيلا) الهمجي، وكلما تذكر أن القديس جريجوري كان يتملق الطاغية (فوكاس) في خِسة لا نظير لها، وكلما تذكر ان لويس الثاني عشر يتحالف بنذالة مع البابا اسكندر السادس الذي كان يدس السم لضحاياه، وكلما تذكر الكاردينال مازاران الذي كان يتزلف الى كروميل، كلما تذكر كل هذه التصرفات، يتشوش تفكيره، ولم يعد يميز الخير من الشر[1].

---

(١) الدكتور لويس عوض/دراسات في النظم والمذاهب/ ص ٣٢، ٣٣، ٣٦.

ولقـد كان طبيعيا امام هذه الامثلة التي عرضها فولتير لكبار رجال الدين وتصـرفـاتهم، أن يلغي دورهم نهـائيا ليحـل محلهم المنطق السليم والتفكير الموضوعي لتأخذ الناس حقوقها وتتمتع بحرياتها، بعيدا عن قدسية رجال الدين المصـطنعـة وتحالفهم المصلحي مع رجال السلطة. وفي الحقيقة كان فولتير يواجه مدرسة الفيلسوف (لايبنتز)، وكانت مدرسة فكرية رجعية تبشر بالمذهب القائل: ليس بالامكان أحسن مما كان ـ وخلاصة فكر هذه المدرسة يتلخص في أن كل شيء في الكون والحياة والمجتمع مرتب ومنظم تنظيما طبيعيا وعاقلا ومعقولا بحيث نستطيع القول بأن العالم الموجود هو أفضل عالم ممكن، فاذا كان به قصورا أو شرا، فذلك لأن القصور أو الشر من طبيعة الاشياء من ناحية، ولأن ما يبدو قصورا أو شراً انما هو كذلك في جزيئيات الحياة لا في كلياتها، بل ان القصور والشر الجزئي انما تمّ تركيبهما في الاشياء من اجل غاية سامية هي تحقيق الكمـال الكلي والخير الكلي، فنحن اذن نعيش في افضل عالم ممكن، وقد نفى بعض أتباع هذه المدرسة وجود الشر بتاتا وذهب الى أن ما نتوهمه شرا في الحياة انما هو شر في الظاهر فقط، اما الحقيقة فهي ان كل شر ظاهر مسخر لتحقيق خير اكبر قد لا ندركه لبعده عنا او لسموه عن ادراكنا.

فهذا المذهب كان يتم استخدامه في مجتمع فاسد لاشاعة التفاؤل الزائف بين الناس ليرتضوا أوضاع الحياة على علاتها، كما كان يُستخدم لتسفيه ومقاومة كل نقد لنقائص الحياة ولشرور المجتمع ليتم سد الطريق أمام كل دعوة لاصلاح المجتمع وتقويمه.

ورفض فولتير هذا الفكر رفضا مطلقا وبأسلوب ساخر لاذع، حتى أنه ألف قصة أسماها «كانديد» ليسخر من أنصار هذه المدرسة ويظهر تعارض رأيهم مع أبسط حقائق الحياة وأبسط قواعد المنطق، هزت أفكار فولتير ضمير الفرنسيين وأيقـظت فكرهم فقد كان في طليعة من نادوا بمختلف الاساليب الادبية الى الحرية الشخصية والحريات العامة وتحقيق المساواة، حتى ان مؤلفاته وأعماله طبعت في فرنسه (٣٤) مرة خلال أربعين عاما، فقد حركت أفكاره وآراؤه حول

الحقـوق والحـريات الفـطرة الانسانية، وتركت العقول تعمل وتعيد النظر في أفكارها وواقعها.

ثالثا: جان جاك روسو:

أشرنا في الفقرة السابقة الى تبني فولتير لمبدأ القانون الطبيعي الذي اتخذه قاعدة ووسيلة ومبرر فكري يذود به عن حقوق الافراد وحرياتهم، وقد كانت فكرة القـانون الطبيعي قد تبلورت بشكلها النهائي على يد الفقيه الهولندي جروسيوس كمـا سبق وأشرنا، والذي اعتبر القانون الطبيعي مجموعة قواعد عقلية للعدل مستنبـطة من طبيعة الاشياء، أي أنه هو ذلك القانون الذي يفرضه ويستخلصه العقل السليم من طبيعة الانسان ومميزا في ذلك العدل من الظلم، وهو باعتباره وليد العقل ووليد طبيعة الاشياء، فانه يكسب منهما صفة الوحدة والخلود، فهو بذلك يسبق القوانين الوضعية التي يضعها الناس لتطبيقها في مجتمعاتهم ويعلو عليها، لذلك فلا محيص من التسليم بأن العقل يفرض وجود حقوق وحريات لصيقة بالانسان تولد معه لأن طبيعته تحتمها لتمكينه من القيام بما يشاء من نشاط مشـــروع. تلك هي الحقـوق الـطبيعية أو الفـردية أو حقـوق الانسان، فهذه الحقوق مبدأ أساسي من مبادىء القانون الطبيعي، ومهمة القوانين الوضعية هي تأمين التمتع بهذه الحقوق وكفالتها لكل الافراد. هذه الفكرة شاعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأخذ بها فولتير كما رأينا، وقد عاصرت هذه الفكرة وزاحمتهـا طوال هذين القـرنين فكـرة أخـرى هي فكـرة العقـد الاجتماعي، ومضمونها القول بوجود اتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب من أجل الخروج من عهد الفطرة الى عهـدالمجتمع المنظم. هذه الفكرة الاساسية أي العقد الاجتماعي اختلفت النظرة اليه باختلاف تصور أطرافه ومضمونه لدى الكتاب اختلافا بالغ الأثر في تحديد مدى صاحب السلطان في المجتمع[1].

لقـد سبق الكـاتبـان الانجليزيان هوبـز، ولـوك في تصـور فكـرة العقـد

---

(١) الدكتور حسن كيرة/ المدخل الى القانون/ ص ١٠٨، ص١٠٩، ص ١١٠، ص١١١.

الاجتماعي، جان جاك روسو، ولكن كانت هنالك فوارق جوهرية بين هؤلاء الثلاثة.

فهوبز يرى في تحديد مدى سيادة صاحب السلطان في المجتمع، ان هذه السيادة مطلقة لاتحدها حدود أو قيود، اذ ان الافراد نزلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عن كل ما كان لهم من حريات وحقوق في عهد الفطرة ووضعوها بين يدي صاحب السلطان، لأن عهد الفطرة كان هو عهد الفوضى الذي تحكمه الانانية ويسود فيه منطق القوة، ودفعت ضرورة التخلص من هذا العهد التعس الناس أن ينزل الافراد عن طريق العقد عن حرياتهم الى صاحب السلطان، وهو نزول لا رجعة فيه، ولا يمكن للافراد أن يستردوا ما أعطوه لصاحب السلطان لأنه لم يكن طرفا في العقد، فبقيت الحريات لصاحب السلطان وحده يفعل ما يشاء. وواضح أن نظرية هوبز هذه تبرر الاستبداد المطلق، فجاء بعده جون لوك وتصور أن عهد الفطرة الاولى كان على العكس عهد يحكمه العقد لا الاهواء، لذلك فان الافراد ينزلون في العقد الاجتماعي عن كل ما لهم في ذلك العهد من حقوق طبيعية، بل ينزلون منها بالقدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقي من هذه الحقوق الطبيعية قائما في عهد المجتمع المنظم كقيد يرد على حرية السلطان، وصاحب السلطان هذا هو طرف في العقد وعليه التزام بتسخير سلطته في تحقيق الصالح العام واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد، واخلاله بهذا الالتزام يخول الافراد حق فسخ العقد والثورة عليه. فالقانون الوضعي في الحقيقة انما يعمل على احترام الحقوق الطبيعية للافراد، وكفالة الالتزامات التي تفرضها الطبيعة والعقل.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر استخدم جان جاك روسو فكرة العقد الاجتماعي كأداة لانكار حق الملوك في فرنسة في السيادة، وأداة لانكار حكم الفرد بصفة عامة، ووسيلة لحصر السيادة في الشعب. العقد الاجتماعي أنهى عهد الفطرة حيث كان لكل فرد حق فعل ما يشاء، وانشاء عهد المجتمع حيث أصبحت السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد، فالقوانين تستمد شرعيتها اذن وقوتها الملزمة للافراد من كونها ليست الا تعبيرا عن

الارادة العامة أي ارادة المجموع، وهذه الارادة العامة مطلقة لأنه لا يتصور أن تبتغي مصلحة مخالفة لمصالح الافراد[1].

وهذه النظرة المادية الى القانون حيث يصير عدلا ما يريده المجموع أو ـ ما تريده الاغلبية ـ هي على عكس ما سبق وأوضحناه من فكرة القانون الطبيعي، فهو لا يعترف بأن القانون الوضعي أو الارادة العامة تخضع لجملة قواعد عقلية أو لنماذج تفصيلية من قواعد العدل، فالارادة العامة أو ارادة المجموع هي وحدها التي تتصرف في تحديد الحقوق الطبيعية التي يحتفظ بها الأفراد، ولقد اهتم روسو بالتمكين من خلال فكرة العقد الاجتماعي لسلطان الشعب أو الاغلبية على حساب سلطان الفرد أو سلطان الملوك، وبذلك اتخذت نظريته هدفا واضحا في إحلال الديمقراطية مكان السلطان المطلق. لكن الملاحظ أن فكرة العقد الاجتماعي لم تتطور على حساب فكرة القانون الطبيعي ولم تلغها، بل سارت هاتان الفكرتان جنبا الى جنب في القرن الثامن عشر حتى قامت الثورة الفرنسية فتبنت مذهب روسو في حصر السيادة في الشعب وحده، أي كوحدة واحدة حيث يكون كتلة أو وحدة متميزة ذات شخصية منفصلة مستقلة عن شخصيات الافراد المكونين لهذه الوحدة أو الكتلة، واعلنت الثورة الفرنسية بالتالي حقوق الانسان الطبيعية التي تلتزم القوانين الوضعية بالاعتراف بها وكفالة احترامها وضمان التمتع بها للافراد، وخلافا لمذهب روسو تعتبر هذه الحقوق قيدا على هذه القوانين التي تحمل مشيئة الشعب أو الاغلبية، وصدر من خلال الثورة الفرنسية اعلان حقوق الانسان والمواطن بعد أن كان مجرد أفكار للمفكرين والكتاب.

رابعا: كانت: كان اعلان حقوق الانسان والمواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية أثره البالغ فكريا وسياسيا، وكان تمهيدا لصدور سلسلة من اعلانات رسمية مماثلة تضمنتها عدة دساتير مختلفة جعلت من حقوق الافراد الطبيعية التزامات وقيود على سلطان المشرعين، واعتنق الفيلسوف الشهير ـ كانت ـ هذه الآراء،

---

(١) المرجع السابق/ ص ١١٣، ص ١١٤.

وبعد أن أكد التفرقة بين القانون الطبيعي، والقانون، أوضح بجلاء أن للانسان كفرد قيمة ذاتية مطلقة، لأن هذا الانسان غاية في ذاته، وليس وسيلة لكي تحكمه فقط ارادة الدولة أو ارادة المشرع، فالانسان هو الذي يضع قانونه بنفسه أي بواسطة عقله، وهذا العقل بوصفه مشتركا بين افراد النوع الانساني، يستخلص قواعد عالمية ثابتة لحكم سلوك الانسان في المجتمع، وتستمد هذه القواعد العالمية الثابتة من وحدة العقل الانساني قيمة سامية مطلقة تفرضها على مختلف الارادات، فتتقيد بها ارادة المشرع عندما يضع القوانين الوضعية، أي أن «كانت» أعطى القانون الطبيعي صفة عقلية بحته من خلال تركيزه وتحليله لقيمة الانسان وعلى أحسن سبيل لتمتعه بحقوقه الطبيعية وفي طليعتها الحرية.

خامسا: مونتسكيو: شهدت بداية القرن التاسع عشر اتجاه فكري جديد يناقض ما سبق عرضه من تصورات عن القانون الطبيعي المثالي الذي يُستخلص منه القانون الوضعي، وبدأ هذا الاتجاه يأخذ الصبغة الواقعية على أساس أن كل معرفة لا تقوم على الواقع المحسوس ولا تؤكدها المشاهدة أو التجربة هي معرفة لا يمكن التيقن منها، وبدأ هذا الاتجاه الواقعي يتبلور في اتجاه ما يسمى بالمذهب التاريخي الذي وضع أسسه مونتسكيو، الذي أظهر أثر البيئة في اختلاف القوانين في كتابه روح الشرائع وذكر انه ينبغي ان تكون القوانين خاصة بالشعب الذي تخلق له حتى انه ليكون محض مصادفة أن توافق قوانين أمةٍ أمةً أخرى. فالقوانين ينبغي أن تناسب طبيعة البلاد ومركزها واتساعها ونوع الحياة التي تحياها الشعوب ودين السكان وميولهم وأخلاقهم وعاداتهم.

أي أن الاساس السابق من حيث وجود حقوق وحريات ثابتة وسابقة على نشأة الجماعة، وأن الدولة لا تخلق الحقوق الفردية لأنها حقوق طبيعية لصيقة بالفرد بحكم آدميته وما قامت الجماعة السياسية الا للمحافظة عليها، هذا الأساس بدأ بالإهتزاز لاتجاه أكثر واقعية.

شرح مونتسكيو المعاني المتعددة لكلمة الحرية التي يفهمها الناس، فذكر أن بعض الناس يرى أنها تنطوي على سهولة عزل من عهدوا إليه بسلطان، ورأى آخرون أنها تعني حق انتخاب من يجب عليهم أن يطيعوه، ورأى أناس سواهم

أنها تنطوي على امتياز عدم الحكم في الشعب من قبل من لم يكن رجلا منهم أو بغير قوانينهم الخاصة، وأخيرا تم اطلاق كلمة الحرية على الحكومة التي تلائم عادات الاشخاص وهواهم، وبما أن الحكومات الديمقراطية يظهر الشعب فيها فاعلا وذو دور لما يريد، فان الحرية تظهر بشكل واضح، ونتج عن ذلك خلط بين سلطان الشعب وحريته.

والحقيقة أن الشعب في الديمقراطيات يصنع ما يريد كما يظهر، غير ان الحرية السياسية لا تقوم على صنع ما يُراد فقط، ولا يمكن للحرية في الدولة أي في المجتمع ذي القوانين، أن تقوم على غير القدرة على صنع ما يجب أن يُراد وعلى عدم الاكراه على صنع ما لا يجب ان يراد، ويجب أن يرسخ في الذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية، فالحرية هي حق صنع جميع ما تبيحه القوانين، فاذا ما استطاع أحد الأهلين أن يصنع ما تحرّمه القوانين، فقد الحرية، وذلك لامكان قيام الآخرين بمثل ما صنع. فالحرية السياسية لا توجد في غير الحكومات المعتدلة، ولكن الحرية لا تكون في الدول المعتدلة دائما، وهي لا تكون فيها الا عند عدم وجود سوء استعمال السلطة، بيد أن التجارب الطويلة والازلية دلت على أن كل انسان ذي سلطان يميل الى اساءة استعمال السلطة، وهو يسترسل في ذلك حتى يلاقي حدودا، فالحرية ايضا بحاجة الى حدود. ولا بد أن تحدّ السلطة من السلطة حتى لا يساء استعمال السلطان، وقد يكون النظام من الحال ما لا يُكره معه شخص على فعل الامور التي لا يوجبها القانون عليه، وعلى عدم فعل الامور التي يبيحها القانون له[1].

وموضوع الحرية لا تكفي معالجته من حيث صلته بالنظام، بل يجب أن يبحث من حيث صلته بالمواطن ايضا، فمن حيث صلتها بالنظام فهي توجد من خلال عملية التوزيع للسلطات الثلاث، اما من حيث صلتها بالمواطن فيجب النظر اليها من حيث هدفها وهي تحقيق سلامة المواطن، أو الرأي الذي يدور حول سلامة المواطن، فقد يكون النظام حراً ولا يكون ابن الوطن كذلك مطلقاً،

---

(١) مونتسكيو / روح الشرائع / ترجمة عادل زعيتر / القاهرة ١٩٥٣ ـ ص ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٧١، ٢٧٢.

وبالعكس قد يكون هذا المواطن حراً ولا يكون النظام حراً، وفي مثل هذا الوضع يكون النظام حرا من ناحية حقوقه النظرية لا الفعلية، ويكون المواطن حرا حرية فعلية وليس من ناحية وجود حقوق مقررة له نظريا. والذي يربط الحرية بالنظام هو النص في القوانين الاساسية نفسها، بيد انه يمكن توليد وخلق الحرية بالعادات والاساليب والمعاملات الجارية من حيث صلتها بالمواطن، ويمكن تعزيز هذه العملية بالقوانين المدنية.

وأوضح مونتسكيو الفارق بين الحرية الفلسفية وبين الحرية السياسية، فالاولى تقوم على ممارسة الانسان ارادته أو على الرأي الذي يكون الانسان عليه حين ممارسة ارادته على الأقل، بينما تقوم الحرية السياسية على السلامة أو على الرأي الذي يكون لدى الانسان حول سلامته الخاصة على الاقل. وأكثر ما تتعرض له هذه السلامة من مخاطر في توجيه التهم العامة أو الخاصة له، لذلك تتوقف حرية المواطن على صلاح القوانين الجزائية ايضا.

وأوضح مونتسكيو في الفصل السادس من كتابه روح الشرائع وهو يتحدث عن النظام في انكلترا مبدأ فصل السلطات كضرورة لازمة للحرية بقوله:

«تقوم حرية المواطن السياسية على راحة النفس التي تنشأ عن رأي كل مواطن حول سلامته، ويجب لنيل هذه الحرية ان تكون الحكومة في وضع معين بحيث يتمكن معه المواطن ان لا يخشى مواطنا آخرا، ولا تكون هناك حرية اذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو في يد هيئة حاكمة واحدة، وذلك لأنه يخشى أن يضع رئيس الدولة نفسه قوانين جائرة لينفذها تنفيذا جائرا، وكذلك لا تقوم قائمة للحرية اذا لم يتم فصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، واذا كانت متحدة بالسلطة التشريعية كان السلطان على الحياة وحرية الناس مزاجيا، وذلك لأن القاضي يصبح مشرعا، واذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية امكن القاضي ان يصبح صاحبا لقدرة الشخص الظالم.

وكل شيء يضيع اذا مارس نفس الرجل، أو هيئة الاعيان او الاشراف او الشعب هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين، وسلطة تنفيذها، وسلطة

القضاء في الجرائم أو في خصومات الافراد[1].

وفي هذا المقام يعتقد الكثيرون ان مونتسكيو هو أول من نادى بفصل السلطات الثلاث بعضها عن بعض، لكن من الدقة العلمية أن نقول أن أرسطو هو أول من وضع هذه الفكرة ثم نقلها عنه مونتسكيو، فالسلطة عند ارسطو تنبع من الجماعة، كما أن القانون يُعد تعبيرا عن ارادة هذه الجماعة، وبذلك تكون السيادة في حقيقة الامر لهذه الجماعة أو للشعب، غير أن ممارسة السلطة، وإن كان من الواجب أن تظل في يد الجماعة الا أن تعدد مهام الدولة، وتنوعها، وتشعبها، جعل من العسير على هذه الجماعة أن تقوم بها كلها، ولذلك قسّم أرسطو مهام الدولة الى وظائف ثلاث هي: وظيفة التشريع، وتتمثل في المبادىء والقواعد العامة التي تنظم شؤون الجماعة، والثانية وظيفة التنفيذ، وتتحصل في تنفيذ تلك المبادىء والقواعد العامة، والثالثة وظيفة القضاء، أي الفصل في المنازعات والخصومات[2]، وبذلك أوضح أرسطو لأول مرة وبجلاء أن كل نظام سياسي، أيا كان نوعه، يقوم بوظائف ثلاث، ويسند الى سلطات ثلاث: تشريعية، وتنفيذيه، وقضائية، كما أوضح أرسطو أنه لكي يكون الحكم صالحا يجب أن توكل هذه الوظائف الى سلطات مختلفة، أي أنه لا يجوز أن توضع في يد واحدة، والا عُدّ الحكم فاسدا. فأصل فكرة الفصل بين السلطات هي لأرسطو، وعاد مونتسكيو بعد (٢١) قرنا لابرازها مجددا والمناداة بها.

سادسا: تبلور المذهب الفردي:

نتج عن الافكار المتقدمة نشوء وتبلور المذهب الفردي أي تمجيد الفرد واعتباره محورا للنظام السياسي، وبالتالي جعل السلطة في خدمة الافراد وتحديد نشاطها في أضيق الحدود الممكنة وبالقدر الضروري للمحافظة على حقوق وحريات الافراد وتفضيلها على حقوق الجماعة، ووجد هذا المذهب جذوره الفكرية في نظريات العقد الاجتماعي وفي فكرة القانون الطبيعي،

---

(١) المرجع السابق: ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) الدكتور فؤاد العطار: النظم السياسية والقانون الدستوري/ ص٩٠، ٩١.

وكانت سماحة تعاليم المسيحية من حيث مراعاتها لانسانية الانسان تُشجع هذا التطور بطريق غير مباشر في نفوس المواطنين الاوروبيين.

وبدأت تنتج عن المذهب الفردي مدلولات اكثر تطورا من المدلول السياسي الذي كان يعني أن المهم في تنظيم المجتمع هو تحديد وتوضيح حقوق الافراد، وأن السلطة السياسية بالتالي يجب أن تقتصر على أضيق نطاق ممكن، فالمجتمع يفسر فقط عن طريق الانسجام بين مختلف الحريات الفردية في ظل القانون[1].

هذا المفهوم السياسي نشأ عنه مفهوم اقتصادي يتعلق بدور الحكومة في النشاط الاقتصادي ويقوم على أساس الحرية الاقتصادية، وظهرت في منتصف القرن الثامن عشر مدرسة الطبيعيين أو الفيزيوقراط، والذين تزعمهم ـ كينيه في فرنسا، وآدم سميث في انجلترا، ونادوا بوجوب ان تترك الحكومة للافراد أكبر قدر من الحرية لممارسة نشاطهم الاقتصادي، والا تتدخل الحكومة في الحياة الاقتصادية لأن النظام الاقتصادي يخضع لقوانين طبيعية لا يد للانسان في خلقها، وهي التي تحقق المصلحة العامة، لأنها تترك للافراد حرية ممارسة نشاطهم الاقتصادي، لذلك فانهم سيبذلون غاية جهودهم في خدمة مصالحهم الشخصية، وينتج عن ذلك تحقيق الصالح العام.

فقد اتخذت عملية المطالبة بالحقوق والحريات تجاه السلطات المختلفة، وجهة اقتصادية على يد مدرسة الفيزيوقراط[2]، القصد منها تحقيق حرية اقتصادية كاملة تشمل حرية التملك وحرية العمل وحرية المبادلات وتطبيق الشعار المعروف: دعه يعمل، دعه يمر، وأن دور الدولة يجب حصره في نطاق المحافظة على البلاد ضد الهجمات التي تأتي من الخارج، والسهر على الامن والنظام العام في الداخل، واقامة القضاء، اما غير ذلك من هذه المجالات، فهي محظورة على الدولة، لأنها مجال حرية الافراد، فللافراد حرية الانتاج، وحرية التوزيع وحرية تحديد الاسعار والاجور، وعليه فان الحقوق والحريات

(١) أندريه هوريد / القانون الدستوري والمؤسسات السياسية / الجزء الاول / ص٥٦.
(٢) ثروت بدوي / النظم السياسية/ ص ٣١٣، ٣١٥.

الفردية هي حقوق ثابتة ولصيقة بالأفراد ولا يمكن النزول عنها أو التعرض لها، فهي تابعة للفرد بوصفه انسانا، والسلطة لا تمارس بشأنها الا اختصاصات سلبية، لأن السلطة انما أُنشأت أصلا من أجل الفرد وخدمة مصالحه وحماية حقوقه وحرياته، فدور السلطة الحقيقي هو تنظيم وسائل استعمال هذه الحقوق والحريات من أجل المحافظة عليها وحمايتها، وأمام هذه الأفكار الاقتصادية أصبح الفرد محور النظام، وحقوقه وحرياته هي هدف الجماعة، فالفرد لا يمكن ان يقبل افناء شخصيته في الدولة التي لا يحدد نشاطها الا هوى الحكام.

ان ظهور هذا الفكر الذي سمي بالفكر الفردي لم يكن صدفة، فالملاحظ أن أواخر القرن الثامن عشر كان عصر الانجازات العلمية والتقنية الكبرى، فتم اكتشاف الكثير من القوانين الفيزيائية والكيماوية، وانشاء المصانع، فكانت الثقة بالفرد تُمنح لكل انسان لكي يحقق ذاته بفضل الحريات السياسية، ومن ثم الحريات الاقتصادية، فليس من المبالغ فيه القول بأن الركيزة الايدولوجيه الأولى للانظمة السياسية الغربية كانت هي الثقة بالفرد في مطلق الأحوال[1].

إن دخول الآلة والانقلاب الصناعي والتطور العلمي صاحب النظرة الاستعمارية الاوربية التي كانت قد بدأت ببسط نفوذها على الدول الأخرى، فنابليون الذي أعقب الثورة الفرنسية هاجم مصر واحتلها كما حاول احتلال فلسطين، أي أن تطور النظرة السياسية لدى الدول الاوربية وخاصة بريطانيا وفرنسة صاحب التطور الاقتصادي الذي نشأ عن الانقلاب الصناعي، وهذا التزامن بين التوسع الاستعماري باتجاه الشعوب الاخرى وبين نمو المذهب الفردي يغفله الكثيرون من الكتاب والباحثين المسلمين، لأن الأفكار والمعتقدات التي اعتنقتها الشعوب الأوربية تجاه نفسها لم تكن تعني شيئا في نظرهم للشعوب الأخرى، فالحقوق والحريات انتزعوها هم في بلادهم، أما في بلاد غيرهم وخاصة البلاد العربية والاسلامية التي أصبحت تعاني في القرن التاسع عشر من وطأة الاستعمار الغربي فلم يدر بذهن أي مواطن فرنسي أو بريطاني أو هولندي أن المواطن في هذه الدول له حقوق أو حريات، فالنزعة

(١) أندريه هوريد / القانون الدستوري والانظمة السياسية / ص ٥٦، ٥٨.

الفردية الاقتصادية كانت أقوى بكثير من أي قيم أو معتقدات خاصة خارج حدود أوطانهم. إن الفهم المترابط للأحداث التاريخية يجب أن يصاحب الفهم لتطور المفاهيم الغربية للحقوق والحريات، فعندما تأكدت هذه الحقوق والحريات، بدأت بالتوسع والمطالبة بالحرية الاقتصادية، ولما تحققت الحرية الاقتصادية كان لا بد من فتح أسواق بالعنف لجلب المواد الخام، ولتصريف المنتجات، وللمحافظة على خطوط التجارة الخارجية، ويبدو أنه مع ضخامة هذه العمليات المترابطة لم تبق هنالك أية قيم لحقوق الانسان خارج حدود الدول المعنية نهائيا. هذا الوضع بالنسبة لدول العالم الثالث اجمالا لا زال على حاله لم يتغير اللهم الا اذا تغيرت وجوه الدول المستعمرة وأساليبها، فالتوسع في مفهوم الحقوق والحريات داخليا أدى للتوسع في مفهوم الحرية الاقتصادية التي قادت للاستعمار وهضم حقوق وحريات الشعوب الأخرى.

واذا ما رجعنا الى المذهب الفردي نرى أن بعض الأصوات بدأت ترتفع منتقدة الاوضاع الجديدة التي أهدرت بعضا من الحقوق والحريات حتى داخل البلدان المعنية، وتطالب بتصحيح المسار الفكري الذي نجم عن التوجه الاقتصادي الجديد. وكان من أبلغ الانتقادات التي تم توجيهها للمذهب الفردي ما يلي :-

١- ان المذهب الفردي يفتقد الأساس العلمي المقبول، حيث يستمد أسسه التاريخية والفكرية من خيال، لأنه ليس صحيحا أن الفرد سابق على الجماعة وأنه كان يعيش في عزلة قبل دخوله في الجماعة السياسية، وأنه ليس ثابتا علميا انه كان للفرد حقوق طبيعية ثابتة قبل دخوله لهذه الجماعة، وأن الفرد يستمد هذه الحقوق من ذاته البشرية بحكم كونه انسانا، فالحق لا يتصور وجوده في حياة العزلة، لأنه يفترض علاقة بين اشخاص يسعى أحدهم الى أن يُجبر الآخرين لإحترام شخصه أو ماله، فالحق ظاهرة اجتماعية في المقام الاول، لا توجد الا بوجود الجماعة وقيام العلاقات بين افرادها، وتدّخل الجماعة انما يكون من أجل سلامة تلك العلاقات وحماية تلك المعاملات، ومن ثم يكون الادعاء بحقوق

لصيقة بالانسان ثبتت له قبل أن يعرف حياة الجماعة منهار الاساس، ومحض افتراض[1].

٢ـ والمذهب الفردي عاجز عن تحقيق الحماية الجادة لحريات الافراد، بسبب ما يقوم عليه من تصور لفكرة العدالة التي ترتبط بفكرة المساواة القانونية بين الافراد لا اكثر، فكأنه باسم الحرية يمنح فرصة للاقوياء لكي يزدادوا قوة، وللضعفاء لكي يزدادوا ضعفا، وان الحرية الفردية من المظالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأنها تُقدّس للفرد وتجعله محورا للنظام الاجتماعي، لذلك فانه يرخص بالتالي للافراد باسم حق الحرية والمساواة ان تشتعل فيهم الغرائز الفردية، وأن تتصارع فيهم الدوافع الانانية وحب الذات[2].

سابعا: التمهيد للفكر الاشتراكي:

بدأ المفكرون في النظر الى الحقوق والحريات من وجهة نظر الواقع الذي ألمّ بمجتمعاتهم بعد طغيان المذهب الفردي، فبدأ سان سيمون في فرنسا يحلل الواقع ويصل الى العلة وهي باعتقاده ان الفلسفة العقلية التي حطمت سلطان الكنيسة وخلخلت التماسك بين الطبقات وعلاقات الاقطاع القديمة لم تطرح البديل للناس مكان سلطان الدين الذي يُجلّه الناس باختيارهم من داخل نفوسهم، فالخطأ الذي ارتكبته الفلسفة العقلية انها فصلت الانسان عن الطبيعة، فهي من ناحية تعتقد في كون تحكمه قوانين رياضية وطبيعية وميكانيكية وعضوية أزلية أبدية ثابتة لا تتغير ولا يمكن ان تتغير، وهي القوانين التي وضع اساسها ديكارت ونيوتن ولابلاس، وهي من ناحية أخرى تؤمن بأن الانسان وحده مختار يقرر مصيره ويصرّف كل شيء يتصل به بمحض اختياره من خلال حقوقه وحرياته، فالعالم المادي في الفلسفة العقلية قائم على الجبر والضرورة، بينما الحياة الانسانية قائمة على الحرية والاختيار، وفي هذا فصل

(١) الدكتور ثروت بدوي: النظم السياسية/ ص٣١٩، ٣٢٠.

(٢) الدكتور طعيمة الجرف: نظرية الدولة والمبادىء العامة للانظمة السياسية ونظم الحكم/ ص ٣٤٨، ٣٤٩.

للانسان عن الطبيعة، بينما حقيقة الامر عند سان سيمون ان الانسان ليس الا جزءا من الطبيعة. والحل عند سان سيمون ان يسعى المجتمع من جديد لاقامة التوازن المفقود، فما دام التاريخ علماً والاجتماع علماً ففي الامكان اعادة تنظيم المجتمع على اساس علمي راسخ وعلى قوانين علمية بدلا من الاساس الفلسفي الذي ارسته الثورة الفرنسية وبدلا من الافكار المجردة التي نشرها الفلاسفة العقليون[1].

هاجم سان سيمون ومدرسته الملكية الفردية، ونظام الميراث، واستغلال العمال، ونادوا بقيام دولة الانتاج وتنظيمها، وتوزيع العمل، وأن تتولى الدول عمليات الائتمان وأن حل المشكلات الاجتماعية إن هو الا التوفيق بين المصالح المتعرضة وتنسيقها، أي ضرورة التخطيط، وفي النهاية يرى سان سيمون ان الغاية من كل نظام حكم انما هو الأخذ بيد أفقر الطبقات وأكثرها عددا وتنميتها عقليا واخلاقيا وجسميا، وانه لا مكان في هذا العالم الا لاربع حكومات هي: الفرنسية، والانجليزية، والالمانية، والايطالية، يجب ان تتوزع بينها مسؤولية حكم العالم، لأن كل ما عداها متخلف عنها.

واتجه المفكر الفرنسي شارل فورييه الى ان علة الانسان الاوروبي هي في اطلاق الحرية، وخاصة الحرية الاقتصادية، فالآلة حلت محل الانسان، وان ابشع الجرائم الانسانية انما ترتكب باسم المنافسة الحرة التي يقوم عليها الاقتصاد الحر والمذهب الفردي، فهنالك استرقاق لليد العاملة بحجة تنمية الصناعة، والبطر لدى أصحاب المصانع تصاحبه المرارة لدى العمال، وأوضح أزمات الصناعة والانتاج، وما يتعرض له العمال من مظالم بسببها، وشرح تلميذه ـ كونسيديران ـ ان الحرية السياسية، وسيادة الشعب ليست الا كلمات جوفاء لا قيمة لها بالنسبة لافراد يموتون جوعا.

اما في انجلترا فقد تقدم روبرت أوين، وطرح فكرة اقامة المجتمع على التعاون العلمي بين اصحاب الاعمال والعمال، وبين المنتج والمستهلك، وعن

(١) الدكتور لويس عوض: دراسات في النظم والمذاهب/ ص١٠٤، ١٠٥.

طريق اقـامة هذا المجتمع التعاوني يمكن الغاء العنف من قاموس السياسة، فروبرت أوين لا يريد مجتمعا قائما على الشعور الديني، وبر الاغنياء بالفقراء، فهـذه اشياء غير محـددة، ومعـانيها فضفاضة وذات مفهوم واسع وهي بالتالي غامضـة المعـالم وقابلة للتأويل والتضليل معا. فقد كان روبرت أوين يلاحظ التوسع الصناعي الهائل في بريطانيا، ويلاحظ تأثير التوسع الآلي ونتائجه في ظل توسع الحريات الاقتصادية بلا ضوابط، وقد تأثر بعربدة رأس المال المنفلت من القيود والذي كان يقدم المكاسب المادية على المنفعة العامة، ويقدم الآلة والتطور التكنولوجي على الانسان وحقوقه، وكتب ذات مرة عن هذا الوضع فقال:

«ان نظام الـرق الامريكي نظام فاسد وسوف يظل فاسدا ما بقي، ولكن استرقاق الرجل الابيض للرجل الابيض في مصانع انجلترا كان في هذه الفترة التي لم تعـرف القيود أفظع بكثير من عبودية العبيد في المنازل، تلك العبودية الموجودة في جزر الهند الغربية، وفي الولايات المتحدة، وقد كان هؤلاء العبيد من وجوه كثيرة، ولا سيما فيما يختص بالصحة والغذاء والكساء أحسن حالا بمـراحـل من اولئـك الاطفال والعمال المضطهدين في مصانع بريطانيا» وان الاوضـاع البـائسة لم تكن قاصرة على العمال، بل ان اصحاب الاعمال قد اصابهم الانحطاط، فقد سيطر عليهم الجشع وجردهم من كل الدوافع الانسانية.

وكان فكر روبرت أوين الاصلاحي يدفعه الى التقرير بأن التعليم والمؤثرات الاولى هي مفاتيح كل اصلاح حقيقي، فالمؤثرات الأولى هي التي تصوغ خلق الاطفـال وعقلهم واحسـاسهم بمـا يعجـزون عن تغييره أو التحكم فيه عندما يكبرون ومن هذه المؤثرات التعليم. وقد قضى أوين حياته يبشر بضرورة تغيير مقومات التربية والتعليم في سن التكوين، واحلال المبادىء السامية والمعارف الصحيحـة، فبهـذا وحده يمكن للانسانية أن تدرك أن تعارض المصالح بين الناس هو تعارض زائف.

وقـد طبق أوين عمليا هذه الافكار في احد مصانع النسيج في نيولانارك

باسكتلندا حيث كان معظم عمالها من المضطهدين والجهلة والبائسين والمستوردين من ملاجىء الايتام، فظل لمدة ربع قرن يعلمهم ويخفض ساعات عملهم ويخصص فائض ارباحه لتحسين احوالهم ونجحت تجربته حيث أكد أفكاره بأن قيام الانتاج على المبدأ التعاوني أمر سليم وممكن. وعندما عاد لتطبيق هذه التجربة في ولاية انديانا بالولايات المتحدة فشلت فشلا ذريعا.

هذه الافكار كانت ردود الفعل الاولية لهضم الحقوق والحريات الذي تم نتيجة التوسع في الحرية الاقتصادية وحقوق العمل، وكانت وليدة مشاعر انسانية حقيقية من قبل سان سيمون، وفورييه، وروبرت أوين، وكانت هذه الافكار تثق بفطرة الانسان الخيرة وناتجة عن عواطف نبيلة، لذلك فان المفكرين يصفون هذه المرحلة بالاشتراكية المثالية أو الخيالية، لأن هذه الافكار وإن أوردت مفاسد النظم السياسية والاقتصادية والافتئات على حقوق وحريات العمال، بيد ان علاجها لهذه الاوضاع الفاسدة كان مثاليا وغير واقعي، ذلك انها اعتمدت لتحقيق مجتمع السعادة والرفاهية على مبادىء العدالة، كما انها اعتمدت للوصول الى هذا المجتمع المثالي على الطبقة المستغِلة، والطبقة المساعدة لها وهي طبقة الحكام.

ثامنا: الاشتراكية الماركسية:

استقر مطاف الافكار الاشتراكية عند ماركس وانجلز في النهاية، وبدأ البحث في الاشتراكية يأخذ طابعا مختلفا حين ربط ماركس بين النظم الاجتماعية والسياسية القائمة في فترة زمنية معنية وبين أسلوب الانتاج في الفترة ذاتها، وانتهى الى نتيجة مؤداها أن فساد النظام الاجتماعي والسياسي في زمن معين لا يمكن علاجه بالافكار المثالية أو البحث النظري المجرد كما ذهبت المذاهب الاشتراكية الخيالية، وانما بتحليل هذه النظم والوقوف على تطور مقوماتها الاقتصادية.

لذلك اتجه ماركس لوضع فلسفة شاملة، أي مذهب شمولي يهدف الى

تفسير أحداث العالم تفسيرا عاما، بحيث يمكن فهم التطورات التي يجب ان تحدث وبشكل حتمي في كافة مجالات الحياة مثل السياسة والاخلاق والدين والمجال الاقتصادي والاجتماعي.

وقد تم انشاء قواعد هذا الفكر الشمولي على المادية، والمادية مذهب قديم سبق وأن فكّر فيه الفيلسوف اليوناني هرقليطس، ثم بعثه الفيلسوف الالماني هيجل في بداية القرن التاسع عشر، وان مؤدى المادية المباشر هو ان المادة هي الحقيقة الاساسية الرئيسة، والفكر والروح ليسا سوى حصيلة الظواهر الناشئة عن المادة لذلك فهما متفرعين عن المادة. وطبعا هذا الموقف الأولي الاساسي يؤدي تلقائيا الى انكار أن الروح شيء منفصل عن الجسد، كما يؤدي الى انكار وجود الله، هذا هو الارتباط بين الماركسية وبين اصول المذهب المادي العريق في تاريخ الفكر حتى أيام الاغريق[1]، هذه الصلة الفكرية ابتداء من هرقليطس ووصولا الى ماركس، يحب الكثيرون اغفالها من حقائق التطور الفكري للمذهب المادي، وإن كانت الصلة بين ماركس وهيجل لحداثتها لم يتمكن أنصاف المثقفين في العالم العربي من تجاهلها جريا على عادتهم في أخذ ما يتناسب وأهدافهم المعلنة وغير المعلنة.

قام ماركس بمزج المذهب المادي التقليدي بالاسلوب الديالكتيكي الذي سبق وإن فكر به هيرقليطس وطوره هيجل الذي درس الاحداث على انها سلسلة متطورة وحقائق متحركة تتبدل بصورة دائمة عبر تناقضات يمكن التغلب عليها، فوجود قضية أو فكرة يؤدي تلقائيا الى وجود نقيضها، ومن النزاع بين القضية أو الفكرة ونقيضها يخرج نقيض النقيض. العالم الحقيقي ليس الا نتيجة مطردة للفكر البحت المطلق، فالديالكتيك ينطوي على اندماج متلازم لفكرة الحركة والمتناقضات معا، فالامتداد الجدلي من مضمونه تظهر الحقيقة بدافع المتناقضات التي تولدها هذه الحقيقة ثم تحل محلها. لقد وجدت فلسفات مادية تكرارا، وبأشكال مختلفة قبل ماركس وانجلز، ولكن هذين الأخيرين

---

(١) أندريه هوريد / القانون الدستوري والمؤسسات السياسية / ج٢/ص٢٢.

اعتمـدا على العلوم الحـديثـة والتطور الصناعي الهائل ليقوما بتجديد مفهوم المادية، فالمادية لم تخرج من دماغ ماركس لوحده بل هي تتمة وتطوير للمادية القديمة والتي كانت قد تطورت ونضجت عند المفكر الفرنسي ـ ديدرو[1] ـ .

كان اتجاه هيجل هو تطبيق الطريقة الجدلية أو الديالكتيكية على الفكرة ذاتهـا كمـا أشـرنا، أي الفكرة تنتج نقيضها، ومن النزاع بينهما يخرج نقيض النقيض وهكذا، ولكن ماركس اعتمد على اسلوب هيجل الجدلي فقط، اما من ناحية المضمون فقد قلب الامور بالشكل التالي :

ان الفكرة التي يراها هيجل ليست في الحقيقة الا انعكاسا للمادة، أي أن الطريقة الجدلية كلها ليست سوى علم القوانين العامة لحركة العالم الخارجي، كما أن حركة الفكر هي صدى لحركة المادة.

وطبق ماركس جدلية هيجـل على الفلسفـة المادية وابرز بذلك ـ المادية الجـدلية ـ التي يتمثل اساسها بأنه لا يتصور أن تفهم كل ظاهرة طبيعية على حدة، بل لا بد لتفهمها من ربطها بغيرها من الظواهر الاخرى، لأن الظواهر الطبيعية متشابكة ومتساندة، والطبيعة في حركة دائمة ارتقائية، يتم فيها الارتقاء والسير الى الامام تصاعديا، تبدأ من الامور البسيطة الى الامور المركبة، ومن الادنى الى الارقى، وبدافع الصراع بين المتناقضات، وعن طريق الانتقال من التغييرات الكمية التدريجية الى التغييرات النوعية الفجائية[2].

فالتقدم الجدلي صفة للمادة، وتدل ظواهر العالم الطبيعي بكل تأكيد على التطور الجدلي المتسلسل، كما تدل عليها الظواهر الانسانية والاجتماعية والتي تنطلق بدورها من الظواهر المادية. فماركس وانجلز يعتقدان ان هيجل كان على حق في القول ان الفكر والكون هما في تغير دائم، لكن هيجل اخطأ بتأكيده ان التغييرات في الافكار هي التي تحدد التغييرات في الاشياء، فالصحيح هو العكس، اي ان الاشياء والمادة هي التي تعطينا الافكار، وانما تتعدل الافكار

---

(١) جورج بوليستزر/ مبادىء أولية في الفلسفة/ترجمة فهمية شرف الدين ص ٢٥.

(٢) الدكتور فؤاد العطار/ النظم السياسية والقانون الدستوري/ ص٤٦٣، ٤٦٤.

باستمرار، لأن الاشياء تتعدل باستمرار.

ثم انتقل ماركس الى تطبيق الجدلية المادية على التاريخ، بمعنى انه فسر تطور المجتمعات الانسانية عن طريق اعطاء الافضلية للعناصر المادية، وقد لخص ماركس هذه المادية الجدلية التاريخية بقوله في كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» ما يلي:

«وفي الانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة يعقد الافراد فيما بينهم روابط معينة ولازمة مستقلة عن ارادتهم، وهي روابط انتاجية تتصل بمرحلة معينة من مراحل تطور قواهم الانتاجية، ويتكون من مجموع هذه الروابط الانتاجية البنيان الاقتصادي للمجتمع، وبذلك يعتبر هذا البنيان الاقتصادي الاساس الحقيقي الذي ترتكز عليه النظم القانونية والسياسية والفكرية».

وعليه فان اسلوب الانتاج في الحياة المادية هو الذي يحدد بوجه عام تطور الحياة من الجوانب الاجتماعية والسياسية والفكرية، فليس ضمير الانسان هو الذي يحدد طريقة وجوده، بل على العكس فطريقة وجوده هي التي تحدد شعوره، لذلك فان تغير أسلوب الانتاج في الحياة الفردية يؤدي حتما الى تغير النظم الاجتماعية والسياسية والفكرية، فلكل نمط من المعيشة يقابله ويصاحبه نمط من التفكير، فالتطور في أسلوب الانتاج يتبعه تطور في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يتخذ شكل صراع بين الطبقات، فالتاريخ يتحلل الى سلسلة من المنازعات بين الطبقات تتخللها الثورات، وأحيانا تتأخر طبقة حاكمة في الحكم بالرغم من أن وضعها الاقتصادي لا يستدعي وجودها في الحكم، عندئذ تقوم الطبقة المستغَلة الصاعدة بثورة لتحطيم الحواجز التي تقف بوجهها من أجل فرض هياكل فوقية جديدة للسلطة تعكس النماذج التقنية والاقتصادية لسيطرتها، وفي هذا المجال يقول انجلز: «كل ما يعنينا هو أن نقرر أن الوظيفة الاجتماعية هي دائما أساس السيطرة السياسية، وان السيطرة السياسية لا تبقى طويلا ما لم تؤد هذه الوظيفة الاجتماعية المطلوبة منها»، لذلك فان السلطة ومعناها له مفهوم مختلف على ضوء هذه الافكار، فهي قدرة طبقة اجتماعية

معينة على تحقيق مصالحها الموضوعية الخاصة[1]، فلا بد من وجود علاقة تبعية وسيطرة بين هذه الطبقة وبقية الطبقات.

فتاريخ المجتمع البشري حتى وقتنا الحاضر إن هو الا تاريخ استغلال الانسان للانسان، وتاريخ الاضطهاد الناتج عن الصراع بين الطبقات.

لذلك تكون الاجهزة القمعية هي الحارس النهائي للنظام الاجتماعي القائم، وهي القبضة التي تضرب في النهاية اذا ما انهارت عملية اعادة الانتاج أو تمرد المحكومون، مع انه في مثل هذه الحالات لا توجد ضمانة يمكن الاعتماد عليها تماما. ان شدة الاجهزة القمعية وممارساتها قد تتسبب في قيام أعمال التمرد أو تحرك الطبقة العاملة في سبيل مطالب ديمقراطية أو اجتماعية[2]، ويتدخل عادة جهاز الدولة القمعي في صورة رقابة روتينية على الطبقات المحكومه، وفي ظل الممارسة العادية للحكم الطبقي يعمل الارهاب الداخلي عبر عدة اساليب مثل منع المعارضة وتقييد المعارضة ضمن النظام، والملاحقة والمراقبة.

هذه المفاهيم الاساسية التي بنيت عليها النظرية الماركسية هي التي يتم على ضوئها تقييم الحقوق والحريات في الدول ذات النظام الرأسمالي الحر المرتكز على الديمقراطية السياسية، لذلك فان دعاة الماركسية يقررون ضرورة وجود الحقوق الاجتماعية للفرد، أي تلك الحقوق التي تكفل للفرد تحريره من الضغوط الاقتصادية، لذلك فالحقوق والحريات في المجتمعات الغربية الرأسمالية ليست سوى مجرد أوهام وسراب لخداع الطبقات العاملة[3]، فما هي قيمة أن يرشح الفرد نفسه للانتخابات النيابية ذاذا لم تكن لديه الامكانيات

---

(١) نيكوس بولانتزاس/ السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية/ترجمة عادل غنيم/ ص١١٨، ١٢٠.

(٢) يوران ثربورن/سلطة الدولة حول الديالكتيك الحكم الطبقي/ترجمة عبدالله خالد/ ص١٢٩، ١٣٠.

(٣) الدكتور ثروت بدوي/ النظم السياسية/ ص ٣٢٢، ٣٢٣.

المادية أو الثقافية اللازمة التي تمكنه من منافسة المرشحين من أصحاب رؤوس الاموال ومن الوصول الى المقاعد النيابية بصورة جدية، وما قيمة حرية الصحافة اذا كانت كبريات الصحف في أيدي أصحاب رؤوس الاموال، وما هو مدى جدية وجود حق التنقل لمن لا يملك نقودا للتنقل، وماذا يعني حق العمل للافراد، مع وجود بطالة بحجم كبير.

بهذه المفاهيم ذات الاصول الاقتصادية والاجتماعية هدمت الاشتراكية العلمية الحقوق والحريات في المذهب الفردي وبنفس منطق هذا المذهب وهو الديمقراطية، فالمذهب الفردي اذ يمجد الفرد ويقدس حقوقه ويجعلها غاية الجماعة العليا، يؤدي الى تناقض غريب في نفس فكرة الديمقراطية، فمن مقتضى الأخذ بالمبدأ الديمقراطي الخضوع لارادة الاغلبية، لكن المذهب الفردي وهو يؤكد الحقوق والحريات ويعتبرها قيدا على سلطان الدولة يتناقض مع المنطق الديمقراطي الذي يجعل السلطة خاضعة لارادة الاغلبية، اذ ماذا يكون الحل اذا تبين ان اغلبية الشعب أرادت المساس بحق من تلك الحقوق الفردية المقدسة فقررت الغاءه أو تقييده؟ فلو أخذنا بالمذهب الفردي الذي يعتبر الحقوق الفردية لصيقة بالطبيعة الانسانية ويغلّبها على ارادة الاغلبية لقلنا بعدم إمكان التعرض لتلك الحقوق وبنفس الوقت إهدار الارادة التي عبرت عنها الاغلبية، فكيف يمكن ان يبقى النظام ديمقراطيا مع اهدار ارادة الاغلبية؟ أما المذهب الاشتراكي فانه يقدم ارادة الاغلبية على حقوق الانسان، على عكس المذهب الفردي، فالحرية الاقتصادية اصبحت سلاحا في يد الاقوياء استخدموه في مضاعفة قواهم وبسط نفوذهم حتى تكشفت الحقيقة وهي ان الافراد ليسوا متساوين فعلا، بل انهم ولدوا مختلفين من حيث الكفاءة والمواهب والملكات، فالمساواة القانونية التي تجعل القانون واحدا بالنسبة للجميع، انما تؤدي الى تعميق عدم المساواة الفعلية تحت رعاية الدولة.

فالمذهب الاشتراكي يهدف الى اعتبار الحقوق والحريات مجرد قدرات عارضة تتطور مع تطور الجماعة ويتحدد مضمونها وفقا للنظام الاجتماعي الذي

تستهدفه السلطة، وبالتالي لم تعد هذه الحقوق والحريات قيدا على سلطان الدولة وانما الدولة وهدفها لهما الاعتبار الاول. فالفرد ليست له حقوق طبيعية وثابتة، وليس له وجود مستقل عن المجتمع، وحقوقه تقررها له أو تسحبها منه الجماعة كيفما تشاء، فالجماعة هي غاية الحياة السياسية وحقوقها اعلى من حقوق الافراد وتسمو عليها.

نقد الاشتراكية العلمية:

مع وضوح ما نقله ماركس من فكر انساني ليبني نظريته الشمولية ابتداء من فلاسفة الاغريق والرومان حول المادية، ومرورا بهيجل الذي قلب وعكس فلسفته، حيث كان هيجل يرى أن الواقع المادي ليس الا انعكاس مادي للفكر المجرد، فجعل ماركس التطور الديالكتيكي يسير طبقا لتأثير المادة، وانتهاء بأخذه نظرية قيمة العمل من الاقتصادي الانجليزي «ريكاردو» الذي سبق وقال ان قيمة اية سلعة تحدد بحسب ما تمّ بذله في انتاجها من عمل واضافاته لهذه النظرية، فان ماركس كان يعبّر عن رد فعل شديد تجاه القوة والظلم والمساوىء الاجتماعية التي سببتها انفلات الحرية الاقتصادية في زمنه، ومع أن هنالك الكثير من الردود التفصيلية على كل ما أتى به ماركس وانجلز مما يجعل نظريتهما في النهاية قائمة على جملة أوهام، فان ما يعنينا في هذا المقام هو الحقوق والحريات ليست الا، فواضح تماما ان الفرد وحقوقه وحرياته أصبح بإمرة الجماعة وتصرفها، تعطيه ما تشاء وتمنع عنه ما تشاء وفقا للهدف الاقتصادي للدولة، فالغذاء والكساء أولا، والقضاء على الطبقات وسحقها ثانيا، وتطوير قدرات المجتمع الاشتراكي ثالثا، والمحافظة على أمن هذا المجتمع رابعا، كلها مبررات للقضاء المبرم على الحقوق والحريات، ولعل الواقع العملي في بلدان المنظومة الاشتراكية اكثر اقناعا من محاولات التنظير التي لا طائل منها خاصة في هذا المجال بالذات، فصحيح أن بعض الحريات في العالم الرأسمالي هي حريات مزيفة مثل حرية الصحافة وحرية الانتخاب، حيث تلعب رؤوس الاموال دورا حقيقيا وكبيرا في هذا المجال، لكن وضع الحقوق

والحريات الشخصية في الدول الاشتراكية ليس بأقل وهما وتزييفا منه في البلدان الـرأسمـالية، ولا ينتقص من هذه الحقائق الواقعية الملموسة انتشار المذهب الاشتراكي في عدة دول، فهذا المذهب انتشر بعد الحرب العالمية الثانية بقوة سلاح الجيش الروسي في دول اوروبا الشرقية، اما الدول التي انتشرت فيها الاشتراكية من الداخل فكانت جماهير العمال والفلاحين فيها تعيش على الأمل الـذي تبعثـه الاشتراكية في نفوسهم من ناحية العيش الكريم الذي افتقدوه، ولكنهم في النهاية وجدوا قوت يومهم، وافتقدوا كرامتهم وحقوقهم وحرياتهم واستقلالهم.

تاسعا: التأثيرات التي طرأت على الحقوق والحريات:

أدى انتشار الفكر الاشتراكي في الدول الغربية الى ظهور مفاهيم جديدة للحقوق وانواعها، مثل الحق في التأمين ضد المرض أو التأمين الصحي، كما أدى نجاح الثورة الشيوعية في روسيا، ثم غزوها لدول اوروبا الشرقية وبعض الـدول الاسيوية الى القضـاء على الحقوق والحريات التقليدية ليحل محلها المفهوم الاشتراكي للحقوق والحريات على النحو الذي سبق واوضحناه، ولم تقتصر هذه التأثيرات على روسيا والدول الدائرة في فلكها، بل كانت لها آثار بعيدة المدى في الدول الغربية التي تناهض الشيوعية وتأخذ بالمذهب الفردي، حيث تعرضت الحريات الاقتصادية بالذات لقيود شديدة بغية تحقيق مستوى افضل من المعيشة للعمال، وتخفيفا لحدة الفوارق بين الطبقات حتى لا تجد تعـاليم ماركس امـامهـا أرضاً خصبة للغزو، وعلى الرغم من تعاليم المذهب الفردي فقد اتجهت الكثير من الدول الى تقييد الحريات الاقتصادية عن طريق التدخل المتزايد للدولة في النشاط الاقتصادي[1]، وساعد أيضا على التمهيد لتـدخل الدولة الاقتصادي، الأزمات التي تعرض لها النظام الرأسمالي طوال القرن التاسع عشر، حيث بدأ ـ لودرديل ـ ينادي بأن سياسة الحرية الاقتصادية هي المسؤولـة عن سوء توزيع الـدخول والثروات بشكل يتعارض مع العدالة

(١) الدكتور ثروت بدوي/ النظم السياسية/ ص٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١.

الاجتماعية، ثم تزّعم كل من لودرديل، وبعده ـ هابسن ـ الدعوة الى تدخل الدولة الاقتصادي لتسوية توزيع الدخول بين الافراد، كما نبه الاقتصادي الالماني «فردريك ليست» الى خطورة حرية التجارة الدولية على الدول المتأخرة صناعيا، هذه الافكار والتيارات بدأت تقوى حيث بدأت تتجه الدول الى التدخل وخاصة لحماية الطبقات الفقيرة، وصيانة الانتاج القومي، واستقرار الاسعار، حيث ثبت ان بعض المشروعات الخاصة عاجزة نهائيا عن تحقيق الصالح العام.

وطرحت مفاهيم جديدة للحرية فلم تعد تعني مجرد الاعتراف بقدرة كل فرد في التصرف الحر في نطاق القانون، بل تحرير الانسان من عوامل الضغط الاقتصادية، كذلك طُرح مفهوم جديد للمساواة، فلم تعد المساواة تعني مجرد الاعتراف النظري بأن الافراد متساوون أمام القانون، بل تعني تحقيق العدالة الكاملة في الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بين الافراد، هذه المفاهيم معناها تدخل الدولة الضروري في النشاط الاقتصادي والحد من الحرية الاقتصادية بوجه عام وبقية الحريات الفردية بقدر ما يلزم لحماية المجتمع من أضرار الانفلات في الحريات والحقوق الفردية[1].

وقد ساعد التقدم التكنولوجي على المساس بمبدأ الحريات والحقوق الفردية من حيث وجود وسائل نشر واسعة النطاق تؤثر على الفكر بحيث أصبحت الأفكار تصل الى الملايين من الناس بسهولة، وساعد على ذلك الاذاعة، والصحافة ثم السينما، فكل هذه الاساليب الفنية، أدت لتوجيه الفكر والرأي العام، بحيث أصبح احتكار وجود هذه التقنيات في يد فئة قليلة يعني سهولة السيطرة على أفكارهم وسهولة الايحاء لهم، الأمر الذي يعني فقدان الافراد لحقوقهم وحرياتهم بسهولة، لا يستطيعون معها معرفة الصحيح من الخطأ، ولا يستطيعون تكوين رأي مستقل عن عوامل التأثير المقصودة.

---

(١) الدكتور طعيمة الجرف/ نظرية الدولة/ المبادىء العامة للانظمة السياسية ونظم الحكم ص ٣٥٤.

خلق هذا الواقع تأثيرا في الحقوق والحريات، فبرزت النقابات والجمعيات وحق تكـوينها، وبرزت الشخصية القانونية لهذه النقابات، بجانب الشخصية القانونية للافراد، وبدأت الدول تضع التعليم موضع التطبيق العملي، وبدأت الدول تتخذ من الاجراءات ما يكفل توزيعا عادلا لكل من الاعباء والامتيازات الاجتمـاعية، بجـانب كفـالـة حق العمل، وكفالة حد أدنى من الاجور وحق السكن، وبدأت هذه الحقوق تأخذ طريقها الى دساتير الدول المختلفة تبعا لنمو الوعي والظروف في كل دولة، وبدأت الدول باحترامها وتطبيقها فعلا تبعا لما واجهته الانظمة المختلفة من خطورة الازمات التي واجهتها، وجدية المطالبة بها وضرورتها لحياة الشعوب، فنادراً ما تم إعطاء هذه الحقوق والحريات من قبل السلطات في مختلف الدول بشكل تلقائي بدون مطالبة شعبية جدية.

وجـرت محاولات فقهية لتقسيم الحقوق والحريات الى حقوق وحريات فردية، وأخرى اجتماعية، على أساس أن صاحب الحق الفردي هو فرد معين، بينما يكون صاحب الحق الاجتماعي جماعة أو فئة معينة من الناس أو هيئة، وهذا التقسيم على هذا الاساس موضع نظر، لأن من الحقوق الفردية التقليدية ما يكـون أحيانـا صاحبـه فئـة أو هيئـة، مثل حرية الاجتماع، وحرية تكوين الجمعيات، وعلى العكس نجـد بعض الحقـوق الاجتماعية مثل حق العمل يمكن أن تتم ممـارسته بطريقة فردية. واستمرت محاولات هذا التقسيم على أساس آخر مثل القول بأن الحقوق والحريات الفردية لها صفة سلبية، لأنها لا تفرض على الدولة التزامات ايجابية، وانما مجرد الامتناع عن التدخل فيها او اتخـاذ الاجـراءات التي تتنـافس معهـا، بينما الحقوق والحريات الاجتماعية تفرض على الدولة التزامات وخدمات ايجابية تقدمها للافراد، لكن أساس هذا التقسيم ايضـا غير صحيح لأنـه ليست كافـة الحقـوق والحريات الاجتماعية تتضمن خدمات ايجابية من قبل الدولة، فحق الاضراب من الحقوق الاجتماعية والتي لا تعدو أن تمثل حريات سلبية، لأن الدولة تلتزم في شأنها مجرد الامتناع عن الاخلال بها أو الاعتداء عليها. ويلاحظ في هذا المجال أن بعض الحقوق

والحريات التي تم تصنيفها كحقوق اجتماعية جديدة مثل حق العمل، وتقديم المعونة للعجزة والفقراء ليست وليدة الفكر الاشتراكي، فدستور فرنسه عام ١٧٩١ الذي صدر عقب الثورة الفرنسية قد تضمنها ونص عليها.

عاشرا: الموقف الفكري الحديث للحقوق والحريات العامة:

لم يخلُ القرن العشرين وبعد قيام الثورة الروسية من تحليلات ومطالبات للحقوق والحريات، بل انتشرت مع استقرار حرية الرأي الكثير من الأفكار والتيارات، لكنها ظلت قاصرة عن الشمولية ووضع النظريات الكلية لحياة الانسان بأكملها، بل ظلت تبحث الحقوق والحريات ضمن دائرتها العلمية المحددة لها ومدى علاقتها بالسلطة سلبا وايجابا. هذا بالنسبة للتفكير العملي الواقعي، وأحيانا ضمن تيارات فلسفية تعود بأصولها الى القرون الماضية، كما أن المقارنات بين مُنظّري الشرق والغرب حول الحقوق والحريات لم تنته، كما أثّر الصراع السياسي بين الشرق والغرب على نشوء مزايدات واسعة النطاق في هذا الموضوع يمكن ملاحظته من خلال وسائل الاعلام العالمية حتى هذا اليوم. فالمحاولات تتكرر باستمرار وخاصة في المجتمعات الغربية للتعبير عن القيم الاساسية في هذه المجتمعات ومن خلال النظر الى حقوق الانسان الاساسية أما نظرة هذه المجتمعات للحقوق والحريات في الدول الاخرى وخاصة دول العالم الثالث فهي نظرة إلى هذه الحقوق والحريات باعتبارها سلطة سياسية لا أكثر ولا أقل.

وقد عرض ـ هارولد لاسكي ـ في كتابه «الدولة نظريا وعمليا» للتغيرات التي تمر بها الدولة ونظامها بشكل عام، وعاد ببساطة كاملة ليرجع السبب الى الفطرة الانسانية، فهنالك في رأيه اتجاه الدافع الانساني الدائم نحو اقرار المزيد من المساواة في المجتمع، وهذا الرأي سبق أن لاحظه أرسطو في كتابه ـ السياسة

ويرى لاسكي ان كل اختلاف أو تمايز داخل الدولة يحتاج الى تبرير في رأي الناس، فحرمان بعض الناس من بعض الامتيازات يؤدي دائما الى المطالبة اما بالغاء هذه الامتيازات، أو بتعميمها عليهم.

والناس يحتملون عدم المساواة ما داموا مقتنعين بأن المجتمع يعطيهم خير ما يمكن الحصول عليه من نفاذ المساواة، لكن ما ان يبدأوا يعتقدون ان هنالك فرقا واضحا بين ما لديهم، وما هم أهل لتوقعه والحصول عليه، حتى ينصرف انتباهم على الفور الى وجود وجه من وجوه عدم المساواة تقوم الدولة بحمايته بفضل ما لديها من سلطات السيادة. فالحرية هي انتفاء القيود التي تعرقل وجود الظروف الاجتماعية التي تُشكل في الحضارة الحديثة الضمانات اللازمة لسعادة الفرد، فسعادة الفرد هي الغاية من وراء الحرية، والحرية تصبح كلمة جوفاء اذا لم يُهيأ عقل الانسان لاستعمالها والانتفاع منها، والجاهل قد يكون حرا، ولكن حريته بلا مضمون لأنه لم يتدرب ولم يعرف كيف يمارسها وكيف ينتفع بها، فتاريخ الحرية الحقيقي انما هو كفاح الانسانية لازالة القيود التي تحول دون تمتعهم بالسعادة، وطالب لاسكي بالجمع بين الديمقراطية بمفهومها الغربي وبين الاشتراكية لحل قضايا العصر عن طريق توفير الأمن الاقتصادي والعدالة الاجتماعية مع الرجوع الحقيقي الى رأي الافراد[1].

كذلك أوضح المفكر الانجليزي ـ ألفرد هوايتهد ـ رأيه في الحرية، فذكر أن المجتمع لا توجّهه المذاهب بقدر ما يوجه هو مذاهبه، وان أعظم تقدم حققته الانسانية هو التقدم من التحرير بالقوة الى التحرير بالاقناع، وهذا هو جوهر الحضارة، والحرية عنده تتخذ طابعا عمليا أي منهج يتم سلوكه بالفكر والفعل، ولما كانت الدول الحديثة في القرن العشرين قد اصبحت دولا صناعية ودول ذات مؤسسات متعددة ومتشعبه، وأصبح لكل هذه المؤسسات والشركات والنقابات والجامعات شخصيات معنوية قانونية مستقلة عن شخصيات الافراد القانونية، فالحرية في المجتمعات الحديثة أساسها هو التنسيق بين وظائف هؤلاء الاشخاص المعنويين بما يحقق الانسجام الاجتماعي، وهذا التنسيق يستلزم فرض بعض القيود على اجزاء المجتمع ليتحقق اكبر قسط من الحرية للمجتمع كله، فحرية الفكر لا تكفي ولا بد معها من حرية الفعل.

لكن عاد الصراع فاشتد في منتصف هذا القرن بين أنصار الماركسيين وبين

---

(١) الدكتور لويس عوض / دراسات في النظم والمذاهب / ص ١٧٩ ـ ١٩٤.

الفلاسفة المحدثين في الغرب حول مفاهيم الحريات والحقوق، أي أن الخلافات الفكرية العميقة السابقة بين الاشتراكيين والليبراليين انتقلت الى القرن العشرين وما زالت.

وبدأت الاحزاب السياسية في الدول الاوروبية تأخذ جانب الاعتدال حتى في أخذها للاشتراكية، فهي تريد الأخذ من الاشتراكية ما تراه يحقق الصالح العام في بلادها أو خدمة المجموع من ناحية وضع بعض القيود على الحرية الاقتصادية، واعطاء ضمانات لبعض حقوق الافراد، ولكن بلا ماركسية وبلا عنف وبدون التناقضات والجدليات والحتميات التي يزخر بها المذهب الماركسي، لذلك فهي جمعت كلمة المسيحية الى جانب الاشتراكية والى جانب الديمقراطية في تسميتها، فنرى في أكثر من بلد أوربي اسماء مثل الحزب الديمقراطي المسيحي، أو الديمقراطي الاشتراكي، أو الاشتراكي المسيحي. فبدأت التسميات تجمع المتناقضات حتى يمكن التوفيق الشكلي على الأقل بين مطالب الناس الواقعية وتراثهم الروحي، أي لا مانع من الأخذ بالفكر المادي البحت الى جانب المسيحية الرومانية، والى جانب المفاهيم الغربية للديمقراطية، فهذا الخليط العجيب من المبادىء الذي ظهر في التسميات للاحزاب خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، انما يدل بشكل جازم على ارادة التعايش بين كل هذه المذاهب وبين الأمر الواقع، لعل هذا الوضع يحقق اكبر قدر من الاستقرار لحقوق وحريات الافراد، وللتطور الاجتماعي والاقتصادي للدولة، أي بدأ المزج بين الاعتراف بالحقوق والحريات الفردية واستقرارها مع اتجاه واضح لتقييدها للصالح العام، مع الأخذ بمفهوم الحقوق الاجتماعية التي تمس حقوق قطاعات واسعة من الشعب على نحو ما أسلفنا.

لكن هذا الوضع ظل غير مريحا للماركسيين بعد أن توسع نفوذهم في دول أوربا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية، فوجهوا انتقادات شديدة لأنظمة الدول الغربية ردا على الانتقادات الغربية المستمرة لوضع الحقوق والحريات في دول المعسكر الشرقي، ويلاحظ الباحثون انه على الرغم من أخذ الدول الغربية

بالنظام الرأسمالي القائم أيضا على مفاهيم مادية، فان وضع حقوق وحريات المواطن فيها أحسن من الناحية العملية والقانونية من مثيلاتها في الدول الاشتراكية، رغم وجود حريات وحقوق في العالم الغربي قائمة على النصوص والاجراءات الشكلية ومفرّغه من المضمون الفعلي مثل حق الانتخا ب، والتعبير عن حرية لرأي بشكل مؤثر وفعال، فهذا النوع من الحقوق والحريات في يد الاحزاب الكبيرة التي تدعمها الصناعات الكبيرة، وكبار الرأسماليين الذين يسيطرون في الواقع على جزء كبير من وسائل الدعاية والاعلان، ويمارسون التأثير الفعلي على اتجاهات الرأي العام، وفيما يلي بعض الامثلة لهذا الوضع في الولايات المتحدة الذي يؤثر فيه رأس المال مباشرة في الوضع السياسي والقانوني على مستوى الدولة كلها:

فقد كان رئيس مجلس ادارة بنك تشيز مانهاتن، وهو احد البنوك التابعة لاسرة روكفلر المحامي جون ماكلوي، وهو الذي قام برسم سياسة المانيا الغربية بعد هزيمة هتلر، كما ان المحامي هارولد ايكس وكيل شركة ستاندرد أويل هو صاحب الفضل في رسم سياسة أمريكا البترولية بعد الحرب العالمية الثانية، أما النظام النقدي الحديث في العالم الغربي فقد وضعه الاستاذ مورجنتاو وكانت فكرة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي من بنات أفكاره، وقد كان ماك جورج باندي مستشار الرئيس كيندي لشؤون الأمن القومي يعمل في مؤسسة روكفلر، وكان وزير الدفاع الامريكي السابق روبرت ماكنمارا رئيسا لمجلس ادارة شركة فورد، وكان وزير الدفاع السابق ويلسون الذي عمل مع ايزنهاور رئيسا لمجلس ادارة شركة جنرال موتورز، اما وزير الخارجية الاسبق شولتز فكان نائبا لرئيس مجلس ادارة شركة بكتل للمقاولات، وبالنسبة لدونالد ريجان الذي عمل رئيسا لهيئة مستشاري البيت الابيض زمن الرئيس ريغان، فقد شغل منصب رئيس مجلس ادارة شركة ميرل لينش المشهورة في الاسواق المالية.

نخلص من العرض المتقدم للقول ان الفلسفة المادية القديمة الجذور في التاريخ

لا زالت هي المحور الفكري الحقيقي في العالم اليوم، سواء بالنسبة للدول

الاشتراكية أو للدول الغربية، وان الافكار والفلسفات الاخرى متراجعة في الوقت الحاضر لصالح الفكر المادي وبغض النظر عن التعديلات والانتقادات التي توجه للماركسية أو للرأسمالية، حتى وجودية جان بول سارتر في فرنسا بناها على المادية والايمان المطلق بالانسان والكفر بالله.

من هنا تظهر اهمية القواعد المستقرة في الشريعة الاسلامية والتي سبق وان عرضناها في الفصل السابق من حيث مراعاتها التامة للتوازن بين الفرد والمجتمع وهو نقطة الصراع بين الفكر الليبرالي الرأسمالي وبين الفكر الاشتراكي، كما تبرز بوضوح مدى أهمية التكامل في الشريعة الاسلامية حين يؤخذ في الحسبان الاحكام المتعلقة بالاقتصاد مع الاحكام المتعلقة بالتكافل الاجتماعي مع جانب العبادات وتأثيره على الافراد والجماعات، لتنتج كلها مفهوما موحدا للمجتمع الاسلامي المنسجم بلا مغالاة، وبلا تطرف، وبلا اعطاء جانب اهمية على حساب جانب آخر، ما دام التطبيق متوازنا وسليما، ومع ما لاحظنا من الصراع الواقعي بين الفكر الرأسمالي والفكر الاشتراكي الذي يتحول الى مآس كل يوم على أرض الواقع، تبرز أهمية النصوص القرآنية الآمرة بالنسبة لحماية بعض الحقوق والحريات وعدم جواز المساس بها، وتركها للمزايدة الفكرية والسياسية. فالله سبحانه وتعالى لم يخلق الانسان ليتركه بعد ذلك يعاني ويحارب ويتألم من أجل الحصول على حقوق اساسية له تارة يفتش عنها هذا الانسان ليجد أصولها في المادة، وتارة في الافكار المثالية والخيالية، بل قررها الله سبحانه وتعالى رأسا للحاجة اليها وضرورتها للانسان ليعيش حريته وكرامته وانسانيته، وليجد ذاته بسرعة وبصورة طبيعية، وبدون فلسفات أولها معروف وآخرها غير واضح، ونقاط الابهام فيها اكثر من نقاط الوضوح من أجل أن يقوم بتبرير وجود هذه الحقوق، فلا يدرك عمق الاسلام ثم بساطته في تقرير الحقائق الا من درس التيه الفكري الغربي والشرقي الذي اهدر وقتا طويلا في الجدل الفكري ثم في المآسي الدموية والاجتماعية والاقتصادية والانسانية، ليصل بعد ذلك الى الحقوق والحريات بشكل مباشر، لكن هذا الحال لم يقنع بعض

مفكري العالم العربي والاسلامي، لأنهم تعودوا على المتعة الذهنية الناشئة عن الجدل الفلسفي، فهم لا يريدون الحقائق بسيطة وجاهزة، لأنها تلغي أدوارهم الثقافية المزعومة، وهم لا يريدون البحث في عمق الشريعة والاستنباط منها، لأنهم لا يعرفون منها الا ما يسمعونه بصورة عرضية، وتراثهم العائلي وأيام طفولتهم هي المرجع الاكبر لمعارفهم الشرعية، ولأن ثقافتهم وكل مقومات حياتهم الشخصية ترتكز على التربية الغربية أو الشرقية، فهم يريدون للمسلمين الابتداء من نقطة الصفر فكريا، ليجتاز المسلمون كافة المراحل الفكرية، والواقعية المأساوية التي مرت بها دول الشرق والغرب حتى يصلوا إلى حقوقهم وحرياتهم.

ومن هذه النقطة تبرز أهمية تخصيص المبادىء العامة التي تزخر بها المؤلفات الإسلامية الحديثة على ما سبق وأوضحنا، فلم يعد يكفي ذكر كلمات: العدل، المساواة، التكافل الاجتماعي، ولم يعد يكفي شرح هذه المبادىء العامة، بل لا بد للفكر الاسلامي الحديث من أن يبني أحكاماً واضحة على هذه المبادىء العامة يمكن تحويلها بالتالي لواقع قانوني يحكم حياة الشعوب الاسلامية المتشعبة، فالقاعدة ان عملية الأخذ بالمبادىء العامة فقط تعني ترك الباب مفتوحاً للإبهام ولكثرة التأويل والغموض، بينما البناء العلمي المتخصص يعني إثباتاً علمياً واقعياً لتطبيق الشريعة الإسلامية في مناحي الحياة اليومية للناس.