الباب الثاني

في

الحقوق والحريات العامة

obeikandl.com

obeikandl.com

في
الحقوق و الحريات العامة

تمهيـــد: أوضحنا فيما سبق أن الحقوق والحريات كانت موجودة منذ أقدم العصور، حتى أن قانون حمورابي أضفى حماية حقيقية على الكثير من الحقوق والحريات، ففطرة الانسان تتطلب وجود هذه الحقوق والحريات، ولئن كانت المجتمعات القديمة تكرس السلطان المطلق للحاكم الفرد بشكل عام، فلم تتبلور مفاهيم عامة محددة للحقوق والحريات كجزء لا يتجزأ من مفهوم السلطة الا من خلال الشريعة الاسلامية، ونظرا لكون الاسلام عقيدة وشريعة يعطي مفهوما كليا وشموليا يستغرق كافة نواحي الحياة الانسانية ويتدخل فيها وينظمها وله نظرته في كل موضوع في هذه الحياة، كان من الطبيعي أن يكون سباقا في ميدان الحقوق والحريات، بالنص عليها واحترامها، وباعتبارها جزءا لا يتجزأ من المفهوم الاسلامي الحقيقي للعلاقة بين السلطة والفرد.

وينبغي لنا أن نعود لنلفت النظر الى ان كافة القواعد الأساسية الدستورية أو المتعلقة بالسياسة الشرعية ومن ضمنها تلك المتعلقة بالحقوق والحريات، لم تطبق ولم توضع موضع التطبيق العملي بشكلها الوافي سوى في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين، حيث كانت عملية التكامل في مختلف نواحي المجتمع الاسلامي واضحة بشكل بارز، وبعد ذلك ساد السلطان المطلق تحت مبررات مختلفة، وكان باستمرار من مصلحة اصحاب السلطة عدم توضيح هذه الحقوق والحريات لمساسها المباشر بهيبة السلطان الفرد، على نحو ما تجري عليه حسابات اصحاب السلطان المطلق. لذلك فان التجارب العملية توقفت منذ وقت طويل، الأمر الذي أثر تأثيرا مباشرا على اثراء الاجتهادات في هذا

الموضوع على نحو ما أوضحناه في مقدمة هذا الكتاب. لذلك فان التوجه الفكري الحالي يجب ألا ينتظر الكثير من بطون كتب الفقه، وعليه أن يحاول وضمن اطار الشريعة اعادة تقييم هذا الموضوع وبحثه بصورة تتلاءم من أهميته الحقيقية.

ان الكثيرين يتصورون أن سلطات رئيس الدولة والخليفة هي سلطات مطلقة، أو شبه مطلقة، حيث تعتبر المعارضة نوعا من الجدل الذي يحرمه الدين، كما تعتبر الشورى غير ملزمه لاصحاب السلطة، وانه ما دامت الشروط العامة التي وضعها المجتهدون الاوائل متوفرة في شخص الخليفة أو رئيس الدولة، فهو باق في منصبه الى الابد، لقد فقد المسلمون ميزة المقارنة بين المجتمعات البسيطة زمن صحابة رسول الله ﷺ، وبين ما تتطلبه المجتمعات المبنية على تعدد المؤسسات ، وتعقّدها في هذا القرن، الى درجة جعلتهم يعتقدون ان البساطة التي كانت تتم بها الشورى زمن أبي بكر الصديق وعمر ابن الخطاب هي نفسها التي يجب تطبيقها اليوم بنفس الاسلوب الفردي حيث لا توجد مؤسسة رسمية للشورى تعطي أحكامها صفة الالزام، كما ان الشروط التي كانت موضوعة بصفة عامة لإنتقاء الخليفة يجب أن تتوفر هي نفسها في هذا العصر، وهي البلوغ، والعقل، والذكورة، وسلامة الحواس، والحرية، والشجاعة، وسلامة الدين وصحة العقيدة، فهذه الشروط اذا نظرنا اليها اليوم لرأينا ان معظمها يجب أن تتوفر في أي موظف عام سواء أكان رئيس دولة أم لا، هذه البساطة في النقد يجب ان تكون موضع مساءلة وتفكير جدي في مسائل السياسة الشرعية. ان عملية النقد الذاتي لا زالت مؤلمة للكثيرين، ومع ذلك لا بد منها في هذه الموضوعات بالذات.

ان التكامل في الشريعة الاسلامية بين الحل الاقتصادي والحل الاجتماعي والعقيدة الدينية يعطي الكثير لتأخذ الحقوق والحريات محلها الصحيح واقعا ونصا، لتؤدي دورها في خلق المواطن وتكوين الانسان الذي يتمتع بقدراته الذهنية والجسدية بشكل سليم خال من العقد وبعيدا عن التأثير الفكري

والنفسي والعاطفي المضاد.

ان من أهم النقاط التي نود توضيحها، هي كثيرة التعريفات غير المستقرة للحق والحرية، سواء في الفقه الوضعي، او في الفقه الاسلامي، ويرجع ذلك الى كثرة الخلط بين مفهوم الحقوق المالية حيث ان كل حق يقابله التزام، مع الحقـوق والحـريات العامة، فالسعي لايجاد تعريف جامع مانع موحد لنفس الكلمة التي تحكم موضوعات متباعدة لا رابط بينها أوقع الكثيرين في تعريفات ناقصـة وغير كاملة، ولا نود في هذا المقـام اعـادة نقـل كافة هذه التعريفات وانتقـاداتهـا، فمعـظم المؤلفات التي طرقت هذا الموضوع توسعت فيها وبلا جدوى. لكن تجدر الاشارة الى أن تسمية الحقوق والحريات العامة وهي من مصطلحات الفقه الدستوري في القانون العام قد درجت معظم الدساتير على الاخـذ بهـا، ووضـع كلمة ـ عامة ـ بعد الحقوق والحريات كان المقصود به باستمرار، تمييزها عن أن هذه الحريات ليست مجرد حقوق في مواجهة الافراد بعضهم بعضا، وانما هي امتيازات للافراد في مواجهة السلطة، لذلك فلا يقوم تمييز حقيقي وتصنيفي أيضـا بين كلمة حقوق عامة، وكلمة حريات عامة بل تستعمل كمترادفات. ولم يُعْنَ الفقهاء في الشريعة الاسلامية بدورهم بصياغة تعريف محدد للحق، ولعلهم على رأي الشيخ علي الخفيف رأوا أن الحق من الوضوح بحيث لا يحتاج الى تعريف.

ولكن كثرة التعريفات القانونية للحق خاصة في نطاق البحث في القانون المدني أدت الى تبلور مسلك قانوني تحليلي لمفهوم الحق، بحيث تتضمن خصائص الحق الجوهرية خاصة بالنسبة ـ للحق الشخصي ـ أي حق الدائنية، والحق العيني، وهما من موضوعات الحقوق في القانون المدني، ولا علاقة لها بموضوعات القانون العام أو السياسة الشرعية، هذا المسلك التحليلي تبلور على يد عدة فقهاء فرنسيين مثل بلانيول، وبودان، وبولانجييه، وكابيتان، حيث تم رد الروابط القانونية التي يفترضها هذا النوع من الحقوق الى روابط اقتضاء: وهي التي لا تكون الا بين شخص وشخص لأنها تفترض الزاما باداء معين،

وروابط تسلط: أي الروابط التي لا يمكن تصورها الا من الاشخاص على الاشياء، والاستئثار بما تخوله الرابطة القانونية من اقتضاء أو تسلط، أي استئثار الشخص أو انفراده دون سائر الناس بما تخوله الرابطة القانونية من تسلط أو اقتضاء[1]. وعليه عرف الفقيه ـ دابان ـ الحق بمفهوم القانون الخاص أي الحق العيني والحق الشخصي أي حق الدائنية بما يلي:

«تلك الرابطة القانونية التي بمقتضاها يخول القانون شخصا من الاشخاص على سبيل الانفراد والاستئثار التسلط على شيء، أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر».

والغريب هو قيام أحد الباحثين المسلمين بنقل هذا التعريف وبعناصره الرئيسة، وتعريفه للحق في الشريعة الاسلامية على هذا الاساس، ومدعيا انه تعريفه هو للحق في مفهومه الشرعي[2]، حيث جاء تعريفه كما يلي:

«الحق اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة». فبدلا من كلمة روابط قانونية حل محلها كلمة يقر به الشرع، وبقيت العناصر الجوهرية هي نفسها مثل الانفراد، والتسلط، والاقتضاء، مع اضافة جملة تحقيقا لمصلحة معينة، وهي اضافة في غير محلها ايضا، لأن المصلحة في الحقيقة هي الدعوى، وهي أثر من آثار الحق وليست عنصرا فيه، ومع ذلك فقد أخذ بها أيضا بعض فقهاء القانون الوضعي ورفضها البعض الآخر.

ولعل الأشد غرابة من هذاالوضع المنقول والمعدل، هو تأكيد الباحث بأن هذا التعريف للحق هو تعريف جامع يشمل كافة حقوق الله تعالى، وحقوق الاشخاص الطبيعية، والاعتبارية، وبنوعيها العينية والشخصية، مع ان الذين

---

(١) الدكتور حسن كيرة/المدخل الى القانون/ ص٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، الطبعة الخامسة.

(٢) الدكتور فتحي الدريني/الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده/ ص١٩٣، ١٩٥.

طوروا هذه المفاهيم هم فقهاء القانون الخاص في مجال الحقوق العينية والشخصية فقط على ما أسلفنا، بل وعلى العكس اعتبروا هم أنفسهم ان الحقوق والحريات العامة لا تفترض وجود روابط قانونية مثل روابط الانفراد والاقتضاء، لأن هذه الروابط تفترض وجود الاشخاص في مراكز متفاوتة. بينما الحقوق والحريات العامة تفترض العكس تماما وهي وجود الاشخاص في نفس المركز من حيث التمتع بما تخوله من سلطات بدون فكرة الانفراد والاستئثار، حيث يتمتع الجميع بالحريات والحقوق العامة على قدم المساواة. ولو ظل الباحث عند القاعدة البدهية والتي سبق أن أوردها في كتابه والتي تقول ان الشريعة هي أساس الحق، وليس الحق هو أساس الشريعة، لظل في جانب الصواب، لأن الله سبحانه وتعالى أورد كلمة الحق في عدة معان مختلفة في القرآن الكريم، ولم يحدد معنى منفرد لكلمة الحق، وهذا ببساطة يدل على ان إتجاه المشرع الحكيم في القرآن الكريم لم يتجه لتحديد تعريف جامع شامل موحد للحق.

ونستعرض في هذا الباب أهم الحقوق والحريات العامة بدون تمييز في التقسيم الذي يميز بين الحقوق والحريات الفردية، وتلك الاجتماعية، لأنه تقسيم على ما سبق وأوضحناه لا يقوم على أساس سليم.

أولاً : الحق في الحياة

يعتقد الكثيرون لأول وهلة أن هذا الحق أصبح من المسلمات والبدهيات في معظم دول العالم الحديث، لكن النظرة الفاحصة لحقائق الامور تدل على غير ذلك، فاهدار حياة الافراد بشكل فردي أو ـ جماعي، خاصة في دول العالم الثالث، تحت ستار الضرورات السياسية، او تلفيق التهم للخصوم، او بحجة المحافظة على الامن والنظام، أصبح موضوعا يطالعنا بين الفينة والفينة، حيث أن مصادرة الحق في الحياة أصبح أقصر طريق لاستتباب الأوضاع العامة في نظر أصحاب القرار. ومع ان معظم قوانين العقوبات تحمي هذا الحق بنصوص مشددة تصل في غالبيتها الى عقوبة الاعدام عندما يتعرض هذا الحق للاعتداء عليه، الا ان التجاوزات على هذا الحق لا تتم غالبا في القضايا الجنائية، انما من ناحية علاقة السلطة كسلطة بالافراد.

وفي الشريعة الاسلامية فان الله هو الذي يهب الحياة، وهو الذي ينهي هذه الحياة للفرد، فالفرد لا يكون فردا الا اذا خلقه الله سبحانه وتعالى واعطاه الروح والحياة، فحتى يكون الفرد فردا حيا فالله سبحانه وتعالى يكون قد خلقه ووهبه هذه الحياة، وبعد ذلك يأتي دور هذا الفرد في أن يعيش حياته كاملة غير منقوصة المدة، الا بأمر الله واذنه حين ينهي هذه الحياة بالموت.

فحق الفرد في الحياة إن هو في حقيقة الامر الا امتثال كامل لأمر الله من ناحيتين، من ناحية البدء حيث ان الله سبحانه وتعالى هو الذي أعطاه الحياة وجعله فردا حيا، ومن ناحية الاستمرار حيث طلب اليه أن يحافظ على هذا الحق حتى يسترده سبحانه وتعالى بالممات، هذا هو الأصل والوضع الطبيعي في

الشريعة الاسلامية، مع استثناءات عقوبات الجرائم التي تنص على القتل كعقوبة.

وعليه وكما سبق أن أوضحنا لا يستقيم تصنيف الحق في الحياة في دائرة المباح من بين أقسام الحكم التكليفي، لأن الفرد لا يستطيع الا أن يحافظ على حقه في الحياة ولا خيار له في ذلك، بينما يفترض المباح حرية الخيار بين الفعل والترك، هذا بالنسبة لحق الحياة الذي يعود للفرد نفسه، فالانتحار وهو في حقيقة الأمر تخلي الفرد عن حقه في حياته يدخل في دائرة الحرام، أي ما طلب الشرع الكف عن فعله حتما، فاعتداء الفرد على حقه هو في الحياة محرّم، لأن لله حقا خالصا في هذا المجال فلا يملك اسقاط هذه الحياة بارادته، وذلك بعكس الاعتداء على حق الغير في الحياة حيث يجتمع الحقان حق الله وحق العبد في القصاص من القاتل العامد.

وواضح ان حق الفرد في الحياة، وحق غيره من الافراد في الحياة، يدخل تحت باب حفظ النفس أي من المقاصد العامة الضرورية في الشريعة الاسلامية، لأن الشريعة قصدها الضروري هو بقاء النوع البشري الذي خلقه الله بمشيئته المطلقة وأراد له الاستمرار.

أما بالنسبة لموقع الحق في الحياة بين أقسام الحكم التكليفي فيتضح عندما ننظر الى هذا الحق من ثلاثة زوايا بشكل متكامل:

١ـ ربط الله سبحانه وتعالى المحافظة على النفس البشرية حية بالمصلحة العامة الكلية ليس للمجتمع الاسلامي فقط، بل بالمصلحة العامة الشمولية للبشرية كلها، قال سبحانه وتعالى: ﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا**﴾[1].

---

(١) سورة المائدة / آية ٣٢.

فلم يربط القتـــل بالمسلمين، ولا بالمؤمنين، انمـا جاء الخـطاب للجنس البشري ولأي نفس انسانية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اعتبـر أن اهدار أي نفس بشرية يعادل في قيمته الفعلية اهدار ارواح الناس جميعا، ويؤكد الأمر الواقع هذا التقرير، فمن يجرؤ على الاعتداء على حياة فرد بلا مسـوغ، يمكنـه الاعتداء على أرواح الناس بالجملة، لأن الوازع لديه معدوم أصلا، والأمثلة التاريخية كثيرة في هذا المجال.

فمصلحة الجنس البشري وحقه في الحياة، مرتبطة بحق الله في هذا المجال وتقريره المباشر من خلال النص.

٢ـ التشدد في نوع الحماية التي يقررها الله سبحانه وتعالى لهذا الحق، فالقتل يوجب القتـل. قال سبحـانـه وتعـالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى**﴾[1] فالحق في الحياة تمت حمايته بالعقوبة الرادعة التي تمنع الغير من الاعتداء على حق الفـرد في الحياة، فالأمـر واضـح من كلمة ـ كتب عليكم ـ كذلك التحريم واضح في ممارسة الاعتداء على الحق في الحياة من نص الآية الكريمة: ﴿**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ**﴾[2]، فالتحريم يرتب واجب حماية هذا الحق، فالحديث الشريف يؤكد هذا المعنى بقوله ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وعرضه وماله».

٣ـ تحريم قيام الفرد بالاعتداء على حياته، يدل على وجود واجب المحافظة على استمـرار هذه الحياة، فالحديث الشريف بأن من قتل نفسه عامدا متعمدا فليتبوأ مكانه في النار يعني التحريم في اعتداء الفرد على حقه هو في الحياة.

فالبنـد الثاني والبند الثالث يفيدان التحريم في الاعتداء على الحياة أي

---

(١) سورة البقرة / آية ١٧٨.
(٢) سورة النساء / آية ٩٢.

طلب الشارع الكف عن فعل الاعتداء طلبا حتما، ورتب عقوبة من نفس نوع الاعتداء في البند الثاني، ورتب عقوبة أخروية في البند الثالث. بالاضافة الى ارتباط مصلحة الناس والجنس البشري وتقرير الله سبحانه وتعالى لذلك في البند الاول. معنى ذلك أن الحق في الحياة هو واجب من ناحيتين، من ناحية طلب الشارع المحافظة عليه طلبا يدل على تحتيم القيام بالمحافظة عليه، بتحريمه الاعتداء عليه من الغير، وهو واجب بدلالة تحريم قيام الفرد بالاعتداء على نفسه من خلال الانتحار، فعليه واجب الاستمرار في الحياة ولا خيار له في ذلك. وهذا الواجب هو من النوع العيني حيث لا يكفي قيام بعض المكلفين به دون البعض الآخر، فطلب الاستمرار بالحياة اذن هو طلب جازم، وطلب عدم الاعتداء على حياة الغير هو طلب جازم، فالتحريم مرتين مرة على الفرد ومرة على الغير تجاه حياة الفرد الآخر، يقابله الواجب الايجابي، واجب محافظة الفرد على حياته، وواجبه في المحافظة على حياة غيره، بالاضافة الى الواجب العام في المحافظة على بقاء الناس جميعا والجنس البشري.

كذلك قرر الامام الشافعي ان عملية استمرار الحياة وادامتها تعتبر واجبا، فاذا وجد في الطريق لقيط يكون التقاطه واجبا كفائيا على كل من يعلم به، واذا رآه جماعة ملقى في طريق عام أو خاص وجب عليهم جميعا أن يلتقطوه ويؤووه بحيث اذا تركوه جميعا من غير أخذه أثموا جميعا، وكانت عليهم تبعة هلاكه اذا هلك[1]، فهذه الحماية للروح الانسانية تكشف أن الحق في الحياة واستمرارها يعتبر واجبا، فالمطلوب على وجه الحسم الابقاء على الحياة البشرية، لأن بقاءها من بقاء البشرية جمعاء، واهدارها فيه اهدار واهلاك لبني البشر كما ورد في الآية الكريمة في البند الأول، فالحق في الحياة واستمرارها واجب، والحماية المقررة لهذا الحق ايضا واجب. ولا يفرق الاسلام في حماية حق الحياة بين ان يكون المعتدى عليه رجلا او امرأة، بالغا أو صبيا، عاقلا أو مجنونا، شريفا أو وضيعا، مسلما أو ذميا، وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿وكتبنا

(١) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي/الحريات العامة في النظام السياسي في الاسلام/ص ٣٥٦.

عليهم فيها ان النفس بالنفس﴾ ولما روي عن محمد ابن الحسن باسناده عن رسول الله ﷺ انه قتل مسلما في ذمي وقال: «أنا أحق من وفى بذمته». ويضيف الفقهاء دليلا آخر وهو ان تحقيق الحياة في قتل المسلم بالذمي أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم، لأن العداوة الدينية قد تحمل على القتل، فكانت الحاجة الى الردع أشد، وكان أمر تحقيق الحياة في شرع القصاص من المسلم اذا قتل ذميا أبلغ من تحقيقها في شرع القصاص من المسلم اذا قتل مسلما[1].

هذه الدقة في تقرير حق الحياة بادىء ذي بدء ثم في تقرير استمرارية هذا الحق، ثم في وضع القواعد الرادعة لحمايته، تتصل اتصالا وثيقا بعملية الايمان والعقيدة، فكلما زادت القناعة واشتد ساعد الايمان الواعي في النفوس، كلما زاد الحرص في احترام حق الحياة واستمراره من قبل الافراد، ومن قبل السلطة، والعكس بالعكس، لقد كان من وصايا الرسول ﷺ لأمته قوله: «لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»، فالكفر من جملة ما يعنيه سهولة اهدار النفس البشرية، وسهولة القتل بلا ضوابط ولا أسباب تبلغ في حجمها ووزنها حجم اهدار الروح الانسانية.

واذا كانت قد مرت على المسلمين فترات تاريخية كان القتل فيها سهلا سواء من قبل السلطان الحاكم لمعارضيه في الرأي أو في الحكم، أو كان اقتتالا بين جماعات اسلامية تحت مبررات مختلفة، فلأن الايمان لم يأخذ حده الكافي لدى هؤلاء من ناحية، ولأن الحاكم الفرد كان يعتمد على سيطرته وقوته المادية سواء أكانت عسكرية أو عشائرية من أجل الوصول الى السلطة ثم ممارسة السلطة، ومن ناحية أخرى، فهذا الوضع أدى الى اهمال طريقة تنظيم الوصول الى السلطة من خلال الرضا الشعبي والبيعة، وتم تجاوز قواعد الشورى الملزمة، وتم اهدار القيم الاسلامية الحقيقية من خلال الرشاوي وتوزيع الاموال والاراضي، هذه الاساليب التي يطالعها المرء في فترات مختلفة من التاريخ كان من الاستحالة معها احترام رأي الشريعة الاسلامية فى حق الحياة وبقائها بصورة

---

(١) الدكتور علي عبد الواحد وافي / حقوق الانسان في الاسلام/ ص ٢٥٦.

صحيحـــة وكـــاملة، حيث أصبحت السلطة سلطة مطلقـــة لا تُقيم وزنـــا إلا لاستمرارية بقائها في الدرجة الاولى خاصة بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين.

لقد آن الأوان للمسلمين أن يميزوا وهم يقرأون التاريخ العربي الاسلامي بين عدة أمور، أهمها الفرق بين تصرفات رجال السلطة، وبين احكام الشريعة نفسها، فسلوك السلاطين والامراء فيما خلا عصر الخلفاء الراشدين، لم يكن دائمـا ذلك السلوك الاسلامي النقي، فحب السلطة وطريقة الوصول اليها تم على حساب أرواح الناس واهدارها قلّت هذه الارواح أم كثرت، ثم المحافظة على هذه السلطة كان يتطلب ايضا قتل المعارضين واضطهادهم، كذلك فانه من الصحيح ان هذه الانظمة سواء أكانت أموية أم عباسية أم فاطمية كانت تتمتع باستقلال سياسي واقتصادي في مفهومنا اليوم، وكانت صبغتها العامة اسلامية، الا أن وضع السلطة التنفيذية فيها كان بالغ الحساسية، وكان من اكبر هموم هذه الدول كيفية المحافظة على استمرارية أنظمتها بوجه المعارضة، لأنها لم تصل الى السلطة بالطريق الشرعي الصحيح، فكانت الفتن الداخلية والمؤامرات، وما يقابلها من سحق لم يترك معه مجالا للتقيد بحقوق الافراد في الحياة من الناحية الشـرعية، وان عملية تجيير الامـر الـواقـع التـاريخي على حسـاب الشريعة الاسلامية عملية مرفوضة شرعا، لأن احكام الشريعة كانت وما زالت من الوضوح والدقة في هذا الموضوع بحيث تشكل هي الحجة على الناس، وليس العكس، فرفـع الشعارات الاسلامية شيء قد يطابق وقد لا يطابق الشريعة الاسلامية، والفيصـل في هذا المـوضوع الحساس هو الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وليس الاندفاعات العاطفية، فالحق في الحياة هو الاساس، ولا فائدة من بقية الحقوق الأخرى اذا فقد هذا الحق، او كانت وسائل حمايته لا تتناسب مع أهميته.

لقد بلغت الدول الاوربية الغربية والولايات المتحدة درجة متقدمة في تقرير حق الانسان في الحياة، واتخاذ الاجراءات التنفيذية الكفيلة بحماية حق الافراد في الحياة، فقد تضمن الاعلان العالمي لحقوق الانسان في مادته الثالثه: «بأن

لكل انسان الحق في الحياة». ويلاحظ المراقب ان هذه الدول تكفل هذا الحق لمواطنيها بشكل فعال لدرجة أنها تحرك الاساطيل والقوات العسكرية لحماية أو اجلاء او انقاذ عدة مواطنين لها في بلد اجنبي تتعرض حياتهم للخطر، مع أنها لا تقيم وزنا كبيرا لحقوق أفراد من غير جنسيتها في الحياة بعكس الشريعة الاسلامية والتي حملت تفكيرا شموليا بالنسبة لحياة الانسان مهما كانات عقيدته أو جنسيته على النحو الذي سبق وأوضحناه.

ويلحق بحق الانسان في الحياة حريته في كيانه البشري.

حرية الانسان في كيانه البشري:

المقصود بالكيان البشري هو جسد الانسان، وحرية الانسان في جسده تعني منع كل تدخل من الغير غير مرغوب فيه في حياة وسلامة هذا الجسد أو أثناء ادائه لوظائفه التي حلقه الخالق لها. هذا التدخل في حرية الانسان في جسده غالبا ما يأخذ أحد شكلين رئيسين، فمن ناحية شكل الاعتداء على هذا الجسد بالقوة أو العنف مثل الجرح والضرب، أو القطع، ومن ناحية ثانية الالتزامات أو الموانع التي تفرضها السلطة على ممارسة حرية الجسد[1].

وبالنسبة للشريعة فقد أوجبت على السلطة حماية الفرد من الاعتداء أو الأذى، ونصت الشريعة على عقوبات رادعة لحماية هذا الحق، فالنصوص الرادعة لحماية هذا الحق توضح مدى رعاية الشريعة لحق الانسان في سلامته الجسدية وحريته في كيانه البشري، قال سبحانه وتعالى, **﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون﴾**[2].

---

(١) الدكتور عبد المنعم محفوظ/علاقة الفرد بالسلطة/المجلد الاول والثاني ص ٨٤.

(٢) سورة المائدة / آية ٤٥.

فالحماية في هذه الآية مفصلة تفصيلا غير موجود في التشريعات الوضعية التي تحمي جسد الانسان من الاعتداء، والعقوبة كما هو ملاحظ أقسى منها في التشريعات الوضعية وأبلغ أثرا، فالتشريعات الوضعية في هذا المجال تتردد عقوباتها بين السجن والحبس والغرامة على تفاوت فيما بينها، بينما الشريعة الاسلامية قررت عقوبة من نفس نوع الفعل، فهي اكثر عدالة واكثر ردعا، لأن المطلوب في النهاية مجتمع نظيف من الجريمة بكل معنى الكلمة، وهذا لا يتأتى الا من خلال التناسب الحقيقي بين الجريمة والعقوبة.

وكما حرّم القرآن الكريم اعتداء الشخص على حقه في الحياة بالنهي الصريح بقوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما**﴾، فقد حرم الاعتداء الواقع من الشخص نفسه على جسده وكيانه البشري فليس له ان يجرح نفسه او يقطع طرفه، فإن فعل ذلك عوقب بعقوبة تعزيرية[1]، واذا كان من المحرّم ان يصيب الانسان نفسه، فانا من المحرم على غيره ان يشترك معه في تلك الجريمة، فهنالك نهي صريح عن الاعتداء بقوله تعالى: ﴿**ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين**﴾.

وهنالك فارق جوهري بين الشريعة الاسلامية وبعض التشريعات الوضعية في مدى استعمال حرية الانسان لكيانه البشري، ففي حين تسمح بعض التشريعات صراحة بممارسة الدعارة او البغاء، تعتبر الشريعة الاسلامية هذا الموضوع حدا من الحدود سواء بالنسبة للرجل أو المرأة سواء أكانا متزوجين أم لا، مع فارق العقوبة.

وعلى سبيل المثال نظم القرار الصادر في فرنسا في الخامس من نوفمبر ١٩٤٧ نظام الدعارة وعرّفه بشكل رسمي بانه نشاط الشخص الذي يعتاد على علاقات جنسية مع مجموعة غير محددة من الاشخاص بهدف الحصول على مقابل مالي. وقد تأكدت حرية استعمال الجسد في معظم الدول الاوروبية

---

(١) عبد القادر عودة/التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي/ ص٤٤٨.

وعلى اساس عام وحتى بدون مقابل مالي، والقيد الوحيد لديهم هو ضرورة احترام حرية الآخرين.

ونرى الفقه يؤيد هذه النظرة، فالفقيه الفرنسي ريفيرو يذكر «بأن الدعارة ليست في ذاتها مخالفة تستوجب العقاب، ولكنها منظمة بقيود دقيقة بالقانون الصادر في ١٣ ابريل عام ١٩٤٦، وهذه القيود لا تتأسس فقط على احترام حرية شعور الآخرين ولكن أيضا على أساس الاهتمام بالصحة العامة، وكذلك الاهتمام بسير وانضباط حركة المرور، خاصة اذا كان نشاط من يمارسون هذا النوع من الحرية يتمركز في الطريق العام[1]. فاستعمال الفرد لحقه في كيانه البشري وجسده في الشريعة الاسلامية يوفر الكرامة الحقيقية لهذا الجسد، بينما تنطلق الحرية من عقالها في بعض التشريعات الغربية لتوفر الابتذال لهذا الجسد باسم التوسع في الحق والحرية وممارستهما. لذلك نرى الشريعة الاسلامية تكرم جسد الانسان حتى وهو ميت حيث نهى رسول الله ﷺ عن تشويه جسد الميت، فقال: «اياكم والمثلة»، لأن التمثيل بجسد أي فرد يعتبر اهانة للجنس الانساني كله، بينما نرى بعض التشريعات الوضعية لا تستطيع المحافظة على كرامة هذا الجسد وهو حي أو على الاقل لا ترغب في ذلك.

---

(١) الدكتور عبد المنعم محفوظ/ علاقة الفرد بالسلطة/ المجلد الاول والثاني/ ص ٩١.

ثانياً: الحقوق والحريات الفكرية

من البـدهي أن التفكير والعملية الـذهنية صفـة مميزة للانسان عن سائر المخلوقات، وهذه الصفة المميزة من المفروض ان تلعب دورا جوهريا في حياة الانسان لأنها جزء منه، فالتفكير هو الذي يحدد للفرد اهدافه في حياته، وهو الذي يختار الوسائل، وهو الذي يقوم بالتمييز والتحديد لما يلائم الانسان وما لا يلائمه، والتفكير هو الذي يضفي على الانسان الادراك، وحرية الاختيار، والحـرية الفكـرية تعني حق كل فرد في ان يقـوم بالتفكير بحرية وبمنأى عن المؤثرات، وان يقول بعد ذلك رأيه بصراحة، وان يقوم باعتناق المبدأ أو المعتقد الذي يهديه تفكيره اليه باعتباره عين الحقيقة.

وتلتقي وجهة نظر القانون والشريعة الاسلامية في كيفية النظرة الى الحرية الفكرية، فهذه النظرة نظرة عملية واقعية أي أنها تنظر الى هذه الحرية وهي بحالة حركـة، أي الاقـدام على ممـارستها فعلا، بعكس الفلسفات المختلفة التي انصب جهـدهـا على تحليل وتعـريف الفكـر والحريات الفكرية وهي بحالة السكون، وبتنظير لا نهاية له.

والحـريات الفكـرية متعـددة وتشمـل حرية الفكـر، وحرية الرأي وحرية العقيدة، واحيانا كثيرة يكون منشأ هذه الحريات واحد، نتيجة اقتناع بمبدأ معين أو فكـرة شمـولية واحدة، وأحيانا يكون منشأ كل حرية من الحريات الفكرية منفصلا في تكوينه وأساسه عن الحرية الاخرى. ان المهم هو وجود التفكير ثم وجود الحريات الفكرية، ولم تعرف الانسانية شريعة طلبت من الانسان استعمال عقله مثـل الشـريعـة الاسلامية، وقد تعددت اساليب القرآن الكريم في هذا المجال لتغطي القواعد الاساسية التي تقوم عليها هذه الحريات وبصور متنوعة

ولا مثيل لها في أي تشريع وضعي قديما أو حديثا، فاستعمل القرآن الكريم كافة الاساليب التي تحرك البشر باتجاه استعمال عقولهم وتحريرها:

أولا: فقد طلب الله سبحانه وتعالى بادىء ذي بدء من الناس ان يستعملوا عقولهم ويفكروا، أي طلب أولا القيام بالعملية الفكرية بحد ذاتها، أي ضرورة وجود الاساس الحقيقي اللازم وهو التفكير، قال سبحانه وتعالى: ﴿**قل انما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا**﴾[1]، ﴿**أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى**﴾[2]، ﴿**وما يذّكر الا أولوا الالباب**﴾[3]، ﴿**فاقصص القصص عليهم لعلهم يتفكرون**﴾[4].

ثانيا: ثم طلب الله سبحانه وتعالى من البشر أن يستعملوا عقولهم فيما تراه اعينهم ببساطة من ظواهر يومية، ويفكروا فيها وفي سبب وكيفية وجودها، وألا يعتبروا هذا الوجود وهذه الظواهر الطبيعية أمرا عاديا مسلما به، بل أمرا يجب التفكير فيه، فلا يكفي ان تكون الجبال والارض والامطار سابقة على وجود الانسان ووعيه ومتعودا منذ نشأته على وجودها حتى يعتبرها بدهية، بل انه ربط التفكير بها حتى يعرف من خلال عقله وتفكيره ان هنالك سببا، وان هناك علاقة بين كل ما يتضمنه هذا الكون الذي تمّ ترتيبه باحكام ودقة، فطلب التفكير بما تدركه الحواس يوميا هو أقرب لتشغيل العقل الانساني من طلب التفكير في قضايا معقدة ذهنيا تتطلب فكرا قد تم نضوجه تماما.

قال تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السموات والارض**﴾[5] ﴿**فلينظر الانسان**

---

(١) سورة سبأ آية ٤٣.

(٢) سورة الروم/ آية ٨.

(٣) سورة آل عمران / آية ٧.

(٤) سورة الاعراف / آية ١٧٦.

(٥) سورة يونس آية ١٠١.

مم خُلق، خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾[1]، **﴿أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت، والى السماء كيف رفعت، والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سُطحت﴾**[2]، **﴿إن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون﴾**[3]، **﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى﴾**[4]

ثالثا: وحتى يحفز الله سبحانه وتعالى العقل الانساني للتفكير بادىء ذي بدء أولا، وللتفكير في نفسه وما حوله من وجود وظواهر طبيعية ثانيا، فقد هاجم القرآن الكريم الناس الذين يلغون عقولهم وتفكيرهم، ونعى عليهم هذه الطريقة في الحياة التي تجعلهم كالدواب، لأن العقل الانساني وملكة التفكير هي التي تميز الانسان من الحيوان.

قال سبحانه وتعالى في محكم كتابه **﴿ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾**[5]، **﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالانعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾**[6]، فايآت القرآن الكريم تدفع الناس دفعا ألا يعطلوا تفكيرهم وعقولهم ويصبحوا كالانعام، وفي هذا تقريع لدفع الناس لاستعمال عقولهم والتفكير بها.

---

(١) سورة الطارق آية ٦.

(٢) سورة الغاشية آية ١٧.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٤.

(٤) سورة الروم آية ٨.

(٥) سورة الانفال آية ٢٢.

(٦) سورة الاعراف آية ١٧٩.

رابعا: ثم نبه القرآن الكريم الى العوائق الواقعية التي تعطل التفكير وتعتبر من الأمور الدارجة والعادات المألوفة مسألة مسلما بها، وطلب ازالة هذه العوائق حتى لا تقف بوجه العقل الانساني والتفكير الصحيح، فرفض التبعية الفكرية والايحاء الفكري المتوارث عائليا واجتماعيا، وأكد بذلك شخصية كل فرد واستقلاليته الفكرية، قال سبحانه وتعالى: ﴿**واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا: بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون**﴾[1].

وفي هذه الآية دعوى للتحرير حتى من فكر الآباء والاجداد، واعادة النظر في هذا الفكر حتى يسمى فكرا، فهذه الآية دعوة للفرد المسلم للتفكير بمعزل عن فكر عائلته وعشيرته لأن المسؤولية في النهاية فردية وليست عائلية أو عشائرية.

قال تعالى: ﴿**بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**﴾[2].

فالمترفون عادة لا يريدون التفكير في الأسس الاجتماعية والاقتصادية والعقائدية لأنهم طبقة مستفيدة من الوضع القائم فهي لا تريد حتى مجرد التفكير في وضع جديد: وقال تعالى: ﴿**إنهم ألفوا آباءهم ضالين فهم على آثارهم يهرعون**﴾[3]

هذه العوائق التي تتمثل في تقليد فكر الآباء والاجداد والطبقة المترفة نبهت اليها الشريعة ليتم تجاوزها وعدم اعتبارها قيدا على التفكير، ونبهت الى عائق آخر ذو تأثير عملي فعال وهو الطاعة العمياء بلا فكر لأصحاب الجاه والسلطه،

---

(١) سورة البقرة / آية ١٧٠.

(٢) سورة الزخرف / آية ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة الصافات/ آية ٦٩.

قال تعالى: ﴿وقالوا ربنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل﴾[1]، فالانسان الإمعة الذي لا تفكير لديه ولا رأي له في حياته الخاصة والعامة ولا يتبنى الا رأي من يعتقد أن له نفوذ ووجاهة، هذا الانسان كان عليه واجب استعمال عقله وتجاوز آراء هؤلاء لأنه لا تبعية في الفكر نهائيا، لأن القاعدة النهائية ان كل شخص مسؤول عن فكره وعمله.

خامسا: واستعمل القرآن الكريم أسلوب المقارنة الفكرية بين الشيء وضده لينشط العملية الفكرية، وليخلق ملكة المقارنة ويطور المقدرة على التفكير بشكل صحيح، قال تعالى: ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير، أفلا تتفكرون﴾[2]، ﴿ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾[3]، ﴿أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون﴾[4]، ﴿مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا؟ أفلا تذكرون﴾[5]، ﴿قل هل يستوي الاعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور﴾[6]، ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، ويضرب الله الامثال لناس لعلهم يتذكرون، ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار﴾[7].

﴿ضرب الله مثل عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون، الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون، وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط

---

(١) سورة الاحزاب/ آية ٦٧.

(٢) سورة الانعام/ آية ٥٠.

(٣) سورة يونس / آية ٣١.

(٤) سورة يونس / آية ٤٢.

(٥) سورة هود / آية ٢٤.

(٦) سورة الرعد / آية ١٦.

(٧) سورة ابراهيم الآيات من ٢٣-٢٦.

مستقيم﴾[1]، **﴿وترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾**[2]، **﴿وما يستوي الأعمى والبصير، ولا الظلمات ولا النور، ولا الظل ولا الحرور، وما يستوي الاحياء ولا الاموات، ان الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور﴾**[3]، **﴿أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أم من يمشي سويا على صراط مستقيم؟﴾**[4].

سادسا: ثم أفرد القرآن الكريم مكانة خاصة للذين يفكرن ويتعمقون في التفكير ويصبح تفكيرهم علما نافعا للانسان في هذه الحياة، وميزهم عن غيرهم، وما ذلك الا مرحلة أخرى متقدمة من كيفية طلب التفكير وضرورته واحترام العقل الانساني ودفعه نحو أرقى مراحل العلم نتيجة استعمال عقله وتفكيره.

قال سبحانه وتعالى في محكم كتابه: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**[5].

﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[6]، **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**[7].

حتى أن الله سبحانه وتعالى أخبرنا في القرآن أن بعض من اختارهم من بين البشر واصطفاهم لمهمات معينة أو ليكونوا رسلا، فان الله سبحانه وتعالى جعل لهم علما متميزا:

قال سبحانه وتعالى في محكم كتابه: **﴿وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا، قالوا أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت**

---

(١) سورة النحل الآيات من ٧٤-٧٦.

(٢) سورة الحج / آية ٥.

(٣) سورة فاطر الآيات من ١٨-٢٢.

(٤) سورة الملك / آية ٢٢.

(٥) سورة المجادلة / آية ١١.

(٦) سورة الزمر / آية ٩.

(٧) سورة فاطر / آية ٢٧.

سعة من المال، قال ان الله اصطفهُ عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم، والله يؤتي ملكه من يشاء، والله واسع عليم﴾[1]، ﴿فوجدوا عبدا من عبادنا آتينهُ رحمة من عندنا وعلمنهُ من لدنّا علما﴾[2]، ﴿وكذلك مكنّا ليوسف في الارض ولنعلمه تأويل الاحاديث والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[3].

نخلص من العرض المتقدم للقول بأن القرآن الكريم لم يترك أسلوبا نفسيا أو واقعيا الا واتبعه من أجل حث الفرد على التفكير واستعمال عقله بصورة واضحة جلية، فما هي أهمية الحقوق والحريات الفكرية لدى شعب جاهل لا يفكر، فالقضية ليست قضية نصوص نظرية في الشريعة الاسلامية بل قضية واقع لا بد من تحريكه بالاتجاه السليم، اتجاه التفكير والتدبر، لذلك تعددت أساليب القرآن لتخاطب كافة أنواع العقول والاستعدادات الذهنية حتى يفكروا، ليشمل التفكير أوسع نطاق ممكن من بني البشر على اختلاف ملكاتهم الذهنية وامكاناتهم الفكرية، فهذا التركيز على طلب التفكير والتدبر في القرآن الكريم هو القاعدة الاساسية المتميزة لهذه الحقوق والحريات الفكرية، لا يجد لها الباحث مثيلاً لا في النظرية الماركسية ولا في الشرائع العربية، وإن كان المواطن المسلم اليوم لا زال جاهلا ولا يعرف كيف يفكر ويلبي نداء عقله، فعلى عاتقه وحده تقع المسؤولية، فهي مسؤولية مزدوجة حيث يظل كفرد في أدنى درجات سلم الانسانية، ومسؤولية أخرى أمام ربه الذي حثه بكل الوسائل على استعمال عقله وطلب العلم والمعرفة، وقصّر في حق نفسه، فالشريعة تريد الغاء المسافات الشاسعة بين النص والتطبيق، وبين القول والعمل عن طريق تعدد الاساليب التي تدعو إلى التفكير، ويبقى على المسلم ان يقوم هو بدوره.

هذا وتتشعب الحقوق والحريات الفكرية الى حرية الاعتقاد، وحرية الرأي وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

---

(١) سورة البقرة / آية ٢٤٧.

(٢) سورة الكهف / آية ٦٥.

(٣) سورة يوسف / آية ٢١.

أولا : حرية الاعتقاد:

في حين ترى الدول الشرقية التي تأخذ بالنظرية الماركسية ان اعتناق الافكار الاقتصادية الحرة جريمة ما بعدها جريمة، نرى الدول الغربية الرأسمالية تسمح باعتناق الافكار الاشتراكية، ولكن الوعي العام في بلادها لا يرى العنف طريقا صحيحا ومتحضرا لوصول الاحزاب ذات الفكر الاشتراكي الى السلطة، فالمسألة تتوقف على قناعة وارادة المواطنين الى حد كبير، والاحزاب الاشتراكية انما تطرح الفكر الاشتراكي بالطريقة التي تتلائم مع مجتمعاتها، ولكنها تنظر باستمرار بحذر بالغ الى الاحزاب التي تعتنق الشيوعية بشكل صريح، ولا تترك فرصة لاضعافها الا واتبعتها، بينما تحرّم بعض الدول الغربية عمليا على الاقل من خلال اجراءاتها قيام مثل هذه الاحزاب الاشتراكية أو الشيوعية.

في الشريعة الاسلامية الوضع مختلف تماما، فالنصوص القرآنية تدعو بشكل حاسم الى حرية الاعتقاد، وخاصة حرية الاعتقاد الديني الذي من المفروض حسب مُعادلات البشر أن يكون هذا الاعتقاد الديني المغاير للشريعة هو منافسها في عقول الناس، أي أن الشريعة تسمح بوجود شرائع كتابية أخرى في نفس المجتمع الاسلامي.

فالشريعة الاسلامية تعطي للناس حرية الاعتقاد الدينية الكاملة، هذا التصرف المبني على الثقة الكاملة بعدم اهتزاز الشريعة واحكامها له ما يبرره، فالشريعة من الوضوح والعمق الفكري والوجداني معا مما يؤهلها لكي لا تخشى أي عقيدة أخرى أو فكر وضعي تختلف احكامه ومبادؤه عن مبادئها، فهي تجمع الفكر والايمان والمادة والروح وتأخذ بكافة العناصر التي تتكون منها شخصية الانسان وتعطيها حقها العملي في نفس الوقت الذي وضعت مبادىء راسخة تقريرية يمكن البناء والاجتهاد على ضوئها، وهي في النهاية من الله سبحانه وتعالى خالق البشر، فهل يمكن أن تكون هنالك آراء بشرية تستطيع تحدي ما قرره خالق البشر؟! هنالك ثقة وقوة ذاتية في الاسلام ككل، لا يخشى الاسلام معها المعتقدات الاخرى نهائيا، فحرية الاعتقاد الديني منصوص عليها في القرآن الكريم في أكثر من موضع: قال تعالى في محكم كتابه ﴿**فذكر انما انت مذكر،**

لست عليهم بمسيطر﴾[1]، **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[2]، **﴿لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ﴾**[3].

﴿وما على الرسول الا البلاغ المبين﴾[4]، وواضح من نصوص هذه الآيات الكريمة انها ترفض الاكراه والسيطرة والجبر لاعتناق الاسلام، قال تعالى: **﴿لكم دينكم ولي دين﴾**[5]، **فحرية الاعتقاد الديني محسومة بالنصوص المتقدمة، ومعظم أئمة التفسير ذكروا أن سبب نزول الآية ﴿لا اكراه في الدين﴾** ، انه كان لدى بني النضير من يهود المدينة أولاد من ابناء الصحابة ربوهم عندهم وهودوهم، فلما أمر النبي عليه السلام باجلاء بني النضير لكثرة مؤامراتهم على المسلمين، أراد المسلمون أن يأخذوا أبناءهم ويكرهوهم على الاسلام فنزلت الآية المذكورة، وقال النبي ﷺ «قد خيّر الله أصحابكم، فان اختاروهم فهم منهم، وان اختاروكم فهم منكم».

ورأى بعض الفقهاء أن آية: لا اكراه في الدين منسوخة بالآيات التي وردت في سورة التوبة، التي تدل على وجوب قتال الحربيين حتى يسلموا، لكن هذا الموضوع له شقين، فالشق الاول المتعلق بالنسخ يرى بعض الفقهاء انه لا يمكن القول باللجوء الى النسخ الا اذا تعذر الجمع بين النصين، وهنا يمكن الجمع بينهما لأن الآيات التي تنفي الاكراه متوجهة الى الناس جميعا ما لم يقوموا بالاعتداء على الدعوة الاسلامية، اما اذا رفعوا السلاح فهذا مجال إعمال آيات القتال، ولا شك أن إعمال كافة النصوص أولى من إعمال بعضها[6]

---

(١) سورة الغاشية/ آية ٢١-٢٢.

(٢) سورة يونس / آية ٩٩.

(٣) سورة البقرة / آية ٢٥٦.

(٤) سورة النور / آية ٥٤.

(٥) سورة الكافرون / آية ٦.

(٦) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي/ الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام/ ص٣٩٠.

بالاضافة الى تعدد الآيات التي تستنكر الاكراه والسيطرة على النحو المتقدم ذكره.

اما الشق الثاني فهو الغموض الذي قد يتبادر الى الذهن من كيفية نشر الاسلام بالقوة، فيجب هنا المييز بين أمرين:

الأمر الأول: وجود مجتمع مسلم مستقر داخل دولته المستقلة، فداخل هذا المجتمع عادة لا يكون هناك مشكلة مطروحة، فالمجتمع بطبيعته يعتنق الاسلام ويطبقه، وهذا الوضع يفترض قناعة مسبقة بالاسلام عقيدة وشريعة قبل وجود ونشوء هذا المجتمع، فالفرضية ان الناس مارسوا حرية اعتقادهم ووصلوا الى هذه النتيجة، وهي الاخذ بالاسلام، وبالتالي فان اغلبية هذا المجتمع المسلم تمارس حرية العقيدة داخل الاطار الاسلامي بعدما اقتنعت بالاسلام واتخذته منهجا لها في حياتها.

وتبقى هنا من الناحية الواقعية مسألة أهل الذمة والمستأمنين داخل المجتمع المسلم، حيث يرى جمهور الفقهاء ومعهم بعض الاحناف عدم جواز اكراه الذمي والمستأمن على الاسلام، وعدم اعتبار اسلامهما لو أسلما مكرهين عملا بالآية الكريمة لا اكراه في الدين، وبقرينة قوله تعالى: قد تبين الرشد من الغي، ولقول علي بن أبي طالب: «أمرنا أن نتركهم وما يدينون».

الأمر الثاني: عملية نشر الدعوة والمبادىء الاسلامية خارج نطاق المجتمع المسلم، وهذه العملية متدرجة على النحو التالي:

١ـ المرحلة الاولى: يتم ابلاغ غير المسلمين خارج المجتمع المسلم بدعوة الاسلام، وتكرار ابلاغهم الدعوة ـ وبالحكمة ـ، ويطلب منهم أن يسلموا مع بيان الاسلام لهم بشكل واضح وما يلحقهم نتيجة اسلامهم من خير لهم في الدنيا والآخرة.

٢ـ المرحلة الثانية: ان لم يسلموا يُطلب منهم أن يظلوا في بلادهم وديارهم على شرط أن يكونوا في ذمة المسلمين ويدفعوا الجزية ويخضعوا لحكم الاسلام، الذي يحفظ لهم حقوقهم ويعطيهم الأمن والأمان، وهذا العقد لمصلحتهم

ولمصلحة المسلمين ايضا، فلولا وجود عقد الذمة هذا، لكان هناك احتمال وخوف على هؤلاء الذين لم يقبلوا الاسلام من عدوان بعض المسلمين عليهم، ولكان هنالك احتمال مقابل من أن يقوم هؤلاء بعمل يهدد المسلمين.

٣ـ فإن أبى هؤلاء الاسلام، وأبوا أن يكون أهل ذمة، فهذا يعني أن نيتهم نحو المسلمين نية غير سليمة، وانهم يضمرون للمسلمين نوايا مبيتة، فهل يعقل أن يتركهم الاسلام ويقول لهم: إفعلوا ما تشاؤون(لذلك أمر الله بقتالهم حتى يسلموا أو يخضعوا لحكم الاسلام. وهذه المعاملة مختلفة عن معاملة المشركين حيث أمر الله تعالى اما دعوتهم للاسلام وقبولهم به، واما قتالهم[1].

واضح ان كل هذه المراحل انما تتعلق بالسياسة الخارجية للمجتمع المسلم ونظامه، وان عملية التقييم يجب ان تأخذ هذا الوضع تجاه الغير بالاعتبار، فهنالك جانب دفاعي ووقائي خارجي تم اخذه بالحسبان عند بحث هذا الموضوع، لأنه لا يتعلق بحق وحرية الاعتقاد الفردية فقط ولا بهذا الحق والحرية داخل النظام الاسلامي الداخلي، وانما يتعداه للعمل السياسي والعسكري الخارجي. فموضوع حرية الاعتقاد يتم فهمه على ضوء فهم من المخاطبين به على تعددهم ومواقفهم ومواقعهم من الاسلام، فالتعميم في هذا المجال يؤدي الى عدم فهم حرية الاعتقاد على حقيقتها التي تجمع بين الواقعية وصيانة انسانية الانسان والمحافظة على المجتمع المسلم.

وتتضح أهمية حرية الاعتقاد من مدى الحماية التي وفرّتها نصوص القرآن الكريم المتقدم ذكرها، بالاضافة الى الحديث الشريف، ومناسبة نزول آية لا اكراه في الدين، والآيات الأخرى التي ذكرناها في هذا المجال، فالتساؤل الانكاري الذي جاء في آية «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» يعني رفض مبدأ الاكراه، ومفهوم النهي الوارد بآية «لا اكراه في الدين»، والتأكيد الوارد في حديث رسول الله ﷺ حيث أمر بترك أبناء نفر من الصحابة وقرر لهم حرية

(١) محمد رشيد رضا / التفسير المختصر المفيد للقرآن المجيد، مختصر تفسير المنار الجزء الاول ص ٢٥٠.

الاختيار الكاملة في الدخول في الاسلام أو عدم اعتناق الاسلام، يعني بوضوح أن الاكراه في هذا المجال يدخل في دائرة الحرام، لأن الشارع طلب عدم القيام بالاكـراه، وان كانت صيغـة هذا الـطلب تتردد بين الاستفهام الانكاري وبين النهي، أو النفي الذي له دلالة النهي في آية لا اكراه في الدين ـ على خلاف بين فقهاء النحو في هذا المجال.

فالحكم التكليفي في حمـاية الاعتقـاد وهي كون الاكـراه محـرماً منشأه النصوص القرآنية، والحديث الشريف. أما الآيات الاخرى التي سبق عرضها مثل: «لكم دينكم ولي دين»، «فذكر انما انت مذكر، لست عليهم بمسيطر»، فهي قررت أصلا انشاء هذه الحرية، فهنالك نصوص قررت الحرية وأنشأتها، ثم هنـالـك نصوص أخرى قررت الحماية لهذه الحرية من أية ممارسة تؤدي للاكراه، وبداهة ان الاكراه يشمل الاكراه المادي والاكراه المعنوي.

وقد نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان في المادة (١٨) منه على حرية الاعتقـاد والعبادة، وبأن من حق كل انسان ان يتمتع بحرية التفكير والاعتقاد الـديني والعبـادة والضمير، فجوهر حرية الاعتقاد في التشريعات الوضعية هو حرية الشخص في أن يعتنق الـدين الـذي يرغبه أو ينخرط تحت لوائه، وأن يمارس شعائر هذا الدين، كذلك تعني هذه الحرية عدم اجبار أي فرد في فرض دين معين عليه أو الاشتراك في الطقوس المختلفة لهذا الدين، وهذه الحرية على رأي الفقيه الفرنسي ـ ريفيرو ـ تعني حرية الاعتقاد الداخلية، أي حرية الاختيار بين عدم اعتناق أي دين، وبين الانضمام الى أحد الاديان المعروضة على البشر، وممارسة الشعائر، وممارسة الشعائر هي التمثيل العملي لاعتناق دين معين، ومن هنا يجب النص عليها باستمرار مع حرية العقيدة اذا أردنا حقيقة حماية حرية الاعتقاد[1].

---

(١) الدكتور عبد المنعم محفوظ/علاقة الفرد بالسلطة/المجلد الاول والثاني/ ص ١١٨، ١١٩.

أما الفقرة (ب) من المادة (١٨) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ففيها اختلاف جوهري عن أحكام الشريعة الاسلامية حيث أعطت كل فرد الحق في تغيير دينه، بينما تحرّم الشريعة الاسلامية هذا التصرف، والنظرة السطحية لهذا التفاوت تعني تفوق التشريعات الوضعية على الشريعة الاسلامية، حيث قررت حجما لهذه الحرية أكبر مما قررته الشريعة الاسلامية، الا أن النظرة المتعمقة لهذا الوضع لا تعني تفوق هذه التشريعات لأنها قررت حجما أكبر لهذه الحرية فقط وذلك لعدة أسباب:

١ـ فالتفاوت في حجم الحرية المقررة لا يعني بالضرورة مزيدا من التحرر الفعلي للانسان، فأحيانا تكون الحرية الزائدة ذات مردود سلبي من الناحية الشخصية والاجتماعية، وأحيانا يكون العكس، ومناط التقييم الصحيح هو مدى تأثير حجم هذه الحرية على النظام الاجتماعي والسياسي الذي يتمتع بالشرعية، أي برضا الناس وقناعتهم الذاتية، لأن هذا النوع من الحريات كما سبق وذكرنا له تأثير مزدوج على الافراد وعلى الصالح العام.

٢ـ إن عملية المقارنة بين وضع هذه الحرية في الشريعة الاسلامية وبين وضعها في الاعلان العالمي لحقوق الانسان أو الدساتير التي أخذت عن هذا الاعلان، يجب أن تأخذ بالحسبان الفارق العقائدي والشرعي بالنسبة للاسلام، ووضع الدولة العادية التي لا تتبنى سوى اسلوب معاملة المواطنين على أساس الديمقراطية، فينبغي أن يقارن وضع شريعة الاسلام ودولته هنا لا بوضع الدولة العلمانية الحديثة ازاء تعاملها مع مختلف الاديان والالحاد بشكل متساوي، بل ينبغي أن يقارن بوضع الدولة الديمقراطية ازاء حرية الدعوة الى قلب نظام الحكم فيها بالقوة، واقامة دكتاتورية مثلا، ووضع الدولة الاشتراكية مثلا ازاء الدعوة الى احلال الرأسمالية في الحكم محل النظام الاشتراكي: فالدولة التي تأخذ بالديمقراطية الغربية، أو الاشتراكية، لا تتسامح قط وحتى الآن في الخروج على أصول معتقدها السياسي وأسلوب حياتها أو أصولها الايدولوجيه مهما كانت. وهنا هو حال الشريعة الاسلامية في عدم اعطاء حرية الاعتقاد

بالنسبة للمسلمين بالذات حجما أكبر يؤثر على الاصل العقائدي للدولة كلها ويهددها بالفتن والتمزق لأنه يمس جوهر الفكر الاعتقادي الاسلامي[1].

٣ـ إن التسامح في الارتداد عن الاسلام يعني تغيير المعتقد في الاسلام الى غيره، والدولة قائمة على المسلمين وعلى الشريعة الاسلامية والمعتقد الاسلامي، فالردة تعني السماح والتسامح بانهيار الكيان الاساسي للدولة، لذلك فتغيير المعتقد لم يعد حقا فرديا فقط للفرد، بل أصبح تأثيره بالغ على المجتمع الاسلامي والدولة، أي أصبح من ـ النظام العام ـ في مفهوم التشريعات الوضعية، وهو ما لا يمكن لأي دولة أن تتسامح فيما تعتبره من النظام العام فيها، لدرجة أن مجلس الدولة الفرنسي حكم بشرعية منع المظاهرات الدينية عندما يكون من شأنها تهديد النظام بصورة خطيرة وحقيقية[2]، فحرية الفرد تقف عند المصلحة العامة بداهة.

ثانيا: حرية ممارسة الشعائر الدينية:

من الطبيعي أن يكفل الاسلام للمسلمين حرية ممارسة شعائرهم الدينية، فهو دعوة دينية فيها من الواجبات المطلوبة بشكل فردي وجماعي الكثير، ولا بد من اقامتها، ولا خلاف في هذا الموضوع بالنسبة للمسلمين لأن اقامة الشعائر واجب ديني، سواء أكانت بشكل فردي أم بشكل جماعي.

الا أن الاسلام أبرز بشكل مميز لمخالفيه في العقيدة حقهم وحريتهم في ممارسة شعائرهم الدينية، ليكمل الحق في حرية الاعتقاد بشكل حقيقي وعملي، فقد أقرّ النبي ﷺ اليهود بالمدينة المنورة على ممارسة شعائرهم الدينية، كما أعطى عمر ابن الخطاب العهد لأهل إيلياء على ضمان أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم، وأوصى أبو بكر الصديق يزيد ابن أبي سفيان وهو

---

(١) الدكتور محمد فتحي عثمان/ حقوق الانسان بين الشريعة الاسلامية والفكر القانوني الغربي/ ص ١٠٢، ١٠٤.

(٢) الدكتور عبد المنعم محفوظ/ علاقة الفرد بالسلطة/ المجلد الاول والثاني/ ص١٢٢.

على رأس جيش المسلمين قائلا: انك ستلقى أقواما زعموا أنهم قد فرغوا أنفسهم لله في الصوامع فذرهم وما فرغوا أنفسهم له، وعندما عقد خالد ابن الوليد الصلح مع أهل الحيرة تعهد لهم بألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، ولا يتم منعهم من ضرب النواقيس، ولا من اخراج الصلبان في يوم عيدهم. وجاء في وثيقة صلح عمرو ابن العاص لأهل مصر: هذا ما اعطى عمرو ابن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملّتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم.

ولقد ذكر غوستاف لوبون في كتابه عن الحضارة العربية كيف كان غير المسلمين يُعاملون في الدولة الاسلامية أكرم معاملة، وتصان جميع حرياتهم الدينية والفكرية، في نفس الوقت الذي كانت أوروبا المسيحية في الاندلس تضطهد المسلمين أبشع اضطهاد، وتكرههم على الكفر بالاسلام والدخول في المسيحية.

ثالثا: حريــة الرأي:

هذه الحرية هي العمود الفقري للحريات الفكرية، ورغم أن الانسان الاوروبي قد دخل صراعا مريرا طويلا حتى تقررت له هذه الحرية في المادتين العاشرة والحادية عشرة من اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩ في فرنسا عقب الثورة الفرنسية، فلا زال تحديد مدى هذه الحرية، ودرجة الأخذ بها، والاعتراف بها أصلا، موضع جدل في دول كثيرة في هذا العالم، هذه الحرية التي تجعل الانسان يحس بانسانيته من خلال المشاركة في ابداء رأيه لا زالت موضع مزايدة رخيصة في انحاء كثيرة في هذا العالم، وخاصة الدول الشرقية، والدول المتخلفة على حد سواء، فحرية الرأي تتفرع عنها وتحمل في طياتها عدة أنواع من الحريات، مثل حرية الصحافة، وحرية وسائل الاعلام مثل الاذاعة والتلفزيون، وحرية التعليم، وتأليف الكتب ونشرها، فهذه الحريات الجزئية تأخذ حجمها ومداها الحقيقي من حجم ومدى حرية الرأي، الامر الذي تتخوف منه عادة السلطة التنفيذية، عندما لا تكون ممارستها للسلطة أساسا مستندة الى الرضا العام، فعندما يكون مبدأ المشروعية مختلا من الاساس،

تكون الحقوق والحريات ـ وخاصة حرية الرأي ـ خاضعة للقيود المشددة، أو غير معترف بها أصلا، أو يجري اعطاء قدر بسيط منها حسب الظروف الضاغطة وكمنحة وليس كحق أو حرية أصيلة.

ومن ناحية اخرى فان حرية الرأي تعني ابداء الرأي، وابداء هذا الرأي ليس له مجالا محددا، فحق الانتخاب في حقيقته هو ابداء لرأي المواطن في نوابه، والبيعة والشورى في الشريعة الاسلامية، تعني ابداء الرأي، لذلك كان من البدهي أن تكون هذه الحرية أساسا للكثير من الحريات، وفي نفس الوقت فان ممارستها الفعلية تتطلب نضوجا متبادلا بين السلطة التنفيذية، وبين افراد الشعب، لأن مجالات هذه الحرية واسعة، تبدأ من الافراد وباتجاه الافراد، وتنتهي بكافة مجالات الخدمات العامة، والمصالح العامة التي تديرها الدولة كجزء من وظيفتها كدولة، وهي ليست قاصرة على فئة معينة بطبيعة الحال، والا لما كانت ـ حرية عامة ـ، لذلك فان أهمية هذه الحرية تتضاعف لاتصالها الوثيق بكل ما يمس الافراد، والسلطات على تعددها في الدولة. لذلك نرى عملية الخلط واضحة في ضبط مصطلح حرية الرأي، فنرى هنالك من يسميها الحرية السياسية، وهنالك من يعتبرها أساسا للديمقراطية الاسلامية، الى آخر هذه المصطلحات التي لا تعطي المدلول القانوني أو الشرعي الحقيقي المقصود.

ان القضايا العامة التي تكون إحدى سلطات الدولة الثلاث طرفا فيها تثير بطبيعتها تساؤلات عامة، تحتاج الى ردود مستمرة من السلطة المعنية، فأطراف الحوار الذين يبدون آراءهم أيا كان موقعهم سواء في مواقع وظيفية أو مواطنين، جديرون من الناحية المنطقية البحته أن يضعوا نصب أعينهم أن الحقيقة في أي موضوع من المواضيع المطروحة والتي تهم المجتمع والافراد ذات زوايا متعددة، قد تكون الحقيقة واحدة، ولكن نادرا ما يمكن لفرد واحد أن يغطي أبعاد قضية عامة بفكره لوحده خاصة في هذا القرن، حيث أصبحت القضايا العامة ذات جوانب متعددة، وحيث أصبحت المشاكل مركبة تحتاج لاكثر من رأي ولاكثر من حل. فتعدد الزوايا التي يمكن منها النظر الى نفس الحقيقة،

يؤدي الى جلائها والأخذ بأكثر الآراء نضوجا لحلها، أو للأخذ بعدة آراء في نفس الوقت لتطبيقها، هذا من ناحية، ونلاحظ من ناحية أخرى أن البناء الصحيح المطلوب تطويره ليصبح خلقا وابداعا لا يمكن أن تقوم له قائمة بغير استعمال المنهج النقدي المرتكز على حرية الرأي، فحرية الرأي تكفل تلافي الاخطاء والسلبيات الى أقل قدر ممكن من قبل الافراد ومن قبل السلطات المختلفة، فحرية الرأي تعني قدرة كل فرد في أن يحدد بنفسه من خلال عقله وحواسه ما يعتقد أنه الصواب والصحيح في أي موضوع من الموضوعات، خاصة التي تكون احدى السلطات الثلاث طرفا فيها.

ومنذ الثورة الفرنسية وحتى الآن أخذت شعوب كثيرة بحرية الرأي من الناحية الدستورية والعملية وخاصة في دول أوروبا الغربية، واستقرت هذه الحرية أيضا في الولايات المتحدة، كما تبناها الاعلان العالمي لحقوق الانسان في المادة (١٩) حيث نصت على أن لكل انسان الحق في حرية الرأي والتعبير بما يتضمنه ذلك من حرية اعتناق الآراء بمأمن من التدخل، ونترك الآن موضوع الالتفاف على هذه الحرية في الدول الغربية وكيفية التأثير عليها للفصل القادم لنبحثها مع العوامل التي تؤثر سلبيا على الحقوق والحريات العامة.

حرية الرأي في الشريعة الاسلامية:

أعطى الاسلام أهمية كبرى لحرية الرأي لأنها المرتكز الأساسي للكثير من القواعد الشرعية، ولأن حرية الرأي تجلي الحقائق وتظهرها في النهاية على الرغم من الأهواء والتزييف وقلب الحقائق، خاصة في هذا العصر الذي تطورت فيه وسائل الاتصال بشكل سريع وفعال وانتشرت فيه الثقافة عبر دول العالم، وزادت فيه وسائل التعلم والتعليم بين مختلف الشعوب. ونشأت أهمية حرية الرأي في الشريعة الاسلامية من كون الاسلام دعوة انسانية عالمية يجب ابلاغها وايصالها لكل عقل انساني في هذا العالم، فمجال عمل الاسلام هو الجنس البشري قاطبة، وبدون حرية الرأي لا يمكن أن تتخذ الدعوة الاسلامية سبيلها الى عقول شعوب العالم، فاعلان الدعوة الاسلامية وطرح أفكارها ومبادئها

الرئيسة يقتضي بداهة حرية الرأي عند الطرفين، عند الداعية المسلم، وعند الطرف الثاني مهما كان فكره واعتقاده. وقد جاءت الشريعة بعدة قواعد عامة أعطت حرية الرأي مكانها الرفيع بين سائر الحقوق والحريات بشكل متميز عن الفقه الوضعي الذي يقتصر على وضع النص، ثم يترك للناس والسلطة امكانية تطبيقه وملائمته مع الواقع، ونبحث هذه القواعد فيما يلي:

أولا: حتى يكون للانسان رأي، فلا بد أن تكون له شخصية بادىء ذي بدء حتى يستطيع تكوين هذا الرأي، خاصة في القضايا العامة التي تكون احدى السلطات طرفا فيها، وقد حث الاسلام الفرد على أن تكون له شخصيته المستقلة بصورة مباشرة، فقد جاء في حديث رسول الله عليه السلام:

«لا يكن أحدكم إمعة، يقول: إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت». فالحديث يدل دلالة مباشرة على طلب تكوين الشخصية المستقلة القادرة على تكوين الرأي بمعزل عن التأثر بالناس وآرائهم.

ثانيا: إن إبداء الرأي في القضايا العامة يحتاج أيضا الى جرأة، والجرأة والشجاعة تكفلهما التربية الاسلامية الصحيحة من خلال التحرر الوجداني والعبودية التي تعني فك ارتباط الانسان بكل المؤثرات الجوهرية في هذه الحياة، وربط هذا الانسان بخالقه صاحب القدرة الحقيقية على التأثير، فهذا المفهوم يعطي الشجاعة في مواجهة الفقر، وفي مواجهة السلطان، وفي مواجهة الموت، وفي مواجهة الاغراءات التي لا نهاية لها في هذه الحياة.

والنصوص التي تشير الى ذلك كثيرة ومتعددة:

قال تعالى: ﴿**وقالوا ربنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل**﴾(١)

قال تعالى: ﴿**فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه**﴾(٢).

قال تعالى: ﴿**وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله، كتابا مؤجلا**﴾(٣).

---

(١) سورة الاحزاب / آية ٦٧.

(٢) سورة العنكبوت / آية ١٧.

(٣) سورة آل عمران / آية ١٤٥.

قال تعالى: ﴿**ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون**﴾[1].

ثالثا: الطلب المباشر بابداء الناس لآرائهم. قال تعالى: ﴿**ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[2]. وقال تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[3].

رابعا: طلب الله سبحانه وتعالى أن يكون الرأي موضوعيا علميا بشكل حاسم:

قال تعالى: ﴿**وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى**﴾[4].
وقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا**﴾[5].

فالرأي يجب أن يكون مطابقا للحقيقة حتى يكون عادلا، ويجب أن يكون محايدا حتى تتوفر فيه العدالة، والعدالة والحقيقة والحياد والسداد هي عناصر الموضوعية التي تتطلبها الشريعة في الرأي، فحرية الرأي في النهاية هدفها البناء ووضع الامور في نصابها الصحيح، وليس هدفها الظاهر النقد تحت ستار ابداء الرأي لأجل تحقيق مكاسب رخيصة، وليس المقصود منها مجرد ابداء الرأي مهما كان بقصد استغلاله سياسيا مع هذه الفئة أو تلك، فالحكمة والسداد والعدل وقول الحقيقة هي من صفات حرية الرأي في الشريعة الاسلامية.

وحتى يمكن توفر السداد في الرأي لا بد أن يتوفر قبله تأكد الفرد من علمه فيما يقول ويبدي من رأي، فالمعرفة والعلم بالموضوع والتأكد من ذلك هو موضوع الآية الكريمة: ﴿**ولا تقْفُ ما ليس لك به علم**﴾[6].

---

(١) سورة هود آية ١١٣.
(٢) سورة النحل / آية ١٢٥.
(٣) سورة آل عمران / آية ١٥٩.
(٤) سورة الانعام / آية ١٥٢.
(٥) سورة الأحزاب /آية ٧٠.
(٦) سورة الاسراء/ آية ٣٦.

خامسا: ضرورة توفر الأدب والخلق في الحوار وإبداء الرأي، سواء بين المسلمين أنفسهم، أو بينهم وبين غيرهم مما لا تعرف نصوص القوانين الوضعية أيضا له مثيلا، فحرية الرأي متروكة لمقدار أخلاق وأدب وتربية من يبدي رأيه، أو من يشترك في حوار أو نقاش، ولكن في الشريعة الاسلامية هذا الأمر منصوص عليه بطريقة واضحة تعطي بُعدا أخلاقيا، ورقيا انسانيا وحضاريا لا زال المسلمون يفتقرون اليه الى اليوم مع الأسف.

قال تعالى: ﴿**ولا تسبُّوا الذين يدعون من دون الله، فيسبوا الله عدوا بغير علم**﴾[1]

وقال تعالى: ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم**﴾[2].

وقال تعالى: ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[3].

إن الصواب والخطأ في مجال الحوار وابداء الرأي الديني يتحولان في تفكير كثير من الناس وفي وجدانهم الى مرادفين للحق والباطل أو للهدى والضلال، ومعنى هذا أن المهزوم في الحوار لن يعتبر في نظر خصمة مخطئا في رأيه فقط، بل سيعتبر مجانبا للحق ومنحازا للباطل، واحيانا يبلغ الحماس مبلغ اتهامه بالكفر، وهو مسلم مثله[4]، وإن من آثار هذه الظاهرة بين أوساط المفكرين المسلمين أنفسهم غياب المنهج النقدي الموضوعي عن كثير من القضايا المهمة في نطاق البحث الديني، وتحفظ الكثرين من الكتاب الاتقياء من الجهر بآرائهم حتى لا يتعرضوا لحملات تتجاوز ـ الرأي ـ وتقييمه لتمتد إلى النيل من دينهم وحسن نواياهم وتقواهم. إن على الباحثين المسلمين أن يقوموا بعملية تقييم فردية لكل فكر يُطرح وأن يميزوا تمييزا جذريا بين الآراء التي تطرح اسلاميا وضمن دائرة الفكر الاسلامي، وبين ما يطرح بحجة الغيرة على الاسلام

---

(١) سورة الانعام / آية ١٠٨.

(٢) سورة النساء / آية ١٤٨. (٣) سورة النحل / آية ١٢٥.

(٤) الدكتور احمد كمال ابو المجد/ مقال منشور في مجلة العربي/العدد ٣٠٤ مارس/١٩٨٤.

وأوضاع المسلمين وصولا الى هدف الغاء فكرة الاسلام من عقول الناس، ومع ضرورة الانتباه لهذه وتلك، لا بد لهم من الأخذ بالموضوعية والعلم وأدب الحوار والخلق الاسلامي الرفيع، وهم بصدد النقاش وطرح الآراء والرد عليها.

هذه القواعد الخمس هي التي تُنضج حرية رأي حقيقية، فلا مصالح خاصة ولا مصالح سياسية تؤثر على الموضوعية والدقة العلمية المطلوبة، ولا خوف من فقدان مال أو منصب أو حياة، ولا وجود لفرد يعيش حياة القطيع ورأيه، ولا تشنج ولا شتم أو غمز لأي صاحب رأي مخالف، هذه القواعد تعطي حرية الرأي معناها في الشريعة الاسلامية وهذا شيء طبيعي، فحرية الرأي هي قاعدة صلبة للكثير من الذي تم ابتناؤه عليها على ما سنوضحه بعد قليل.

فحرية الرأي تأخذ مكانها بين الاحكام الشرعية في الشريعة الاسلامية باعتبارها أساسا ونقطة ارتكاز لمبادىء شرعية رئيسة مقررة مثل الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعة، فبدون وجود حرية رأي حقيقية لا يمكن أن تقوم شورى صحيحة، ويصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسألة شكلية مُفرّغة من المقصود منها، وتصبح البيعة عملية نفاق أو إذلال ليس الا، لأن كل هذه الأمور تتطلب إبداء الرأي وإن اختلفت الاساليب بين الشورى والبيعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولما كانت الشورى من ناحية الحكم الشرعي هي واجب وفقا للرأى الراجح شرعا، فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب، وبداهة فإنه لا شورى بدون حرية إبداء الرأي، فحرية الرأي هي واجب من ناحية الحكم الشرعي، كذلك الحال بالنسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو من ناحية الحكم الشرعي واجب، ولا يمكن تنفيذ مضمونه الا بوجود حرية الرأي، فحرية الرأي هي واجب ايضا لأن الواجب لا يتم الا بها. كذلك فإن الآية الكريمة: ﴿**أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[1] تتضمن الأمر

(١) سورة النحل/ آية ١٢٥.

في فعل - أدع - وفي فعل - جادلهم - تؤكد معنى الواجب، حتى ذهب البعض للقول بأن حرية الرأي تعتبر في نظر الاسلام جهاداً وفريضة على كل مسلم استنادا الى الحديث الشريف: «أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». فالمجاهد في سبل كلمة الحق كالمجاهد في سبيل الله، . واذا مات في سبيلها فهو شهيد وأجره أجر الشهداء[1]، وقد حذر الاسلام الامة من أن انعدام حرية الرأي يعني من الناحية العملية بداية انهيار نظامها وبداية زوالها، فقد جاء في الحديث الشريف: «اذا عجزت أمتي عن أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منها».

وحتى تتضح أهمية حرية الرأي تجاه السلطة العامة نسوق مثالين حول المدى التي وصلت اليه حرية الرأي في الشريعة الاسلامية، فالمثال الأول يتعلق بالحديث المنقول عن الشيخين وأبي داوود عن أبي هريرة حول الاعرابي الذي قال لرسول الله عليه السلام: «احمل لي على بعيريّ هذين فإنك لا تحمل لي من مالك ولا من مال أبيك، فأجابه رسول الله عليه السلام: لا، وأستغفر الله وكررها ثلاث مرات، ودعا رسول الله رجلا وطلب منه أن يحمّل بعيري الاعرابي شعيرا وتمرا»، فطلب الاعرابي للمال جاء بسيطا صريحا جريئا بقوله: فانك لا تحمل لي من مالك ولا من مال أبيك، ورد الرسول عليه السلام، جاء يتناسب مع حق هذا الأعرابي ومع صحة وعدالة طلبه بلا تكلف وتصنّع لهيبة قد تقف حائلا بين رجل السلطة وبين حرية المواطن في الطلب، فقد تكون الحاجة شخصية، ولكنها تتعلق بالمال العام وبرئيس الدولة.

أما المثال الثاني فهو طلب عمر ابن الخطاب من الناس أن يقوّموا اعوجاجه اذا بدا لهم، ورد أحد المصلين عليه بأنه لو رأى فيه اعوجاجا لقوّمه بالسيف. إن مدى هذه الحرية في القول وابداء الرأي تعطي الانطباع الكافي في مدى امتثال رجال السلطة الاوائل في أول عهد الاسلام للأوامر الواردة في القرآن

---

(١) الدكتور أحمد شوقي الفنجري/الحرية السياسية في الاسلام/ ص٧٨، ٧٩.

الكريم حول وجوب حرية الرأي واحترامها فعلا وقولا والاحتذاء بسنة رسول الله عليه السلام في تطبيقه لهذه الحرية وتقريره لها من خلال أفعاله.

وإذا تحول النظام الاسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين الى سلطان مطلق وإرهاب خاصة فيما يتعلق بتصرفات رئيس الدولة مباشرة، فإن قمع حرية الرأي وإذلال الناس، ومنعهم من ممارسة هذه الحرية كان يتم على خلاف ما هو مقرر ومطلوب في الشريعة الاسلامية، وسواء استمرت فترة الحكم المطلق ألف عام أو أكثر أو أقل، فإن وعي المسلمين لم يكن بالمستوى المطلوب لانتزاع هذه الحرية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الشريعة الاسلامية، والتربية التي حرص الرسول عليه السلام وخلفاؤه من بعده على تنميتها وتأكيدها، ذهبت أدراج الرياح في عهد بني أمية وبني العباس، وتقدمت بلاد المسلمين من الناحية المادية وتراجعت في تطبيق الأحكام الشرعية خاصة ما يتعلق منها بالحقوق والحريات العامة لأنها تتعارض مع السلطان المطلق الذي رغب بني أمية والعباس في ممارسته، تماما مثل ما حدث لبقية الاحكام الشرعية المتعلقة بالشورى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالسياسة الشرعية بوجه عام، لذلك فقدت الانظمة المتعاقبة روحها الاسلامية الصحيحة مع مرور الزمن وأصبحت في عهد الاتراك شبحا لماضي بعيد ليس له من الاسلام الا بعض القواعد الشكلية في النهاية، وورثت الأمة الاسلامية بعد تقسيمها كل هذه السلبيات التي تراكمت، ولم يعد المسلم يعرف حقوقه وواجباته تجاه السلطات العامة في الشريعة الاسلامية، وفات المواطن المسلم الحقيقة القائلة بأن طغيان السلطة لا يتحقق إلا في المجتمعات المستعدة لقبول هذا الطغيان.

القيود التي ترد على حرية الرأي في الشريعة الاسلامية:

حرية الرأي مقيدة بالفقه الوضعي بحدود فكرة النظام العام والآداب العامة، أما في الشريعة الاسلامية فانها مقيدة بالغاية والمصلحة من تقريرها، ومقيدة بالاطار العام للاسلام وقواعده وعدم مخالفة النصوص الآمرة.

١ـ يقرر الامام عز الدين ابن عبد السلام القاعدة التي تتضمن القول بأن كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل، فللشريعة الاسلامية مقاصد من وراء التشريع، والمقصد العام للشارع من تشريعه الاحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم، وأمورهم التحسينية، على نحو ما سبق وأوضحنا.

فحرية الرأي مقيدة بهذه القاعدة العامة، فالغاية من تقريرها اسداء النصح لرجال السلطة العامة، إما مباشرة وإما من خلال الشورى أو البيعة أو الاجتهاد، كما أن الغاية من تقريرها تسهيل حصول المواطنين على حقوقهم الاخرى، والحد من طغيان أية سلطة من سلطات الدولة المتعددة في أي أجراء عام، كما أن تقرير هذه الحرية واستعمالها بشكل موضوعي يفتح الباب أمام التحليل والنقد البناء، ويؤدي الى الخلق والابداع اذا ما تمّ إعمال القواعد الرئيسة التي سبق توضيحها لانضاج هذه الحرية وكيفية استعمالها.

فاذا ما اختلفت هذه المقاصد المشروعة، وأصبحت الحرية مجالا لهدم النظام الاسلامي ونقطة ارتكاز لعمل سياسي أو عقائدي يهدف الى التأثير على النظام والعقيدة والشريعة، أصبحت هذه الحرية تعمل على خلاف المقاصد المتوخاة منها، لأن حفظ الدين أيضا من المصالح الضرورية للدولة، الا أنه يجب الانتباه والدقة في التقييم عند بحث هذا القيد، فرجال السلطة عادة ما يخلطون بين أشخاصهم وبين مناصبهم بشكل يمزج بين ذواتهم وطبيعة وظائفهم، فليس كل انتقاد لأي رجل سلطة هو انتقاد للاسلام، لذلك لا بديل عن وجود الوعي الشعبي مهما كان رجال السلطة مخلصين في بلورة القواعد الشرعية من الناحية العملية، فحرية الرأي يجب أن يكون لها مظهر تعليمي وتربوي واعلامي يشرح ماهيتها ويثبتها في العقول والقلوب.

٢ـ حظر الاسلام نهائيا الخوض من خلال حرية ابداء الرأي في أعراض الناس وإذاعة أسرارهم، وعاقب على هذه الافعال بشدة، واعتبرها حدا من الحدود، كما أن أفعال الشتم والتحقير والقدح والكذب تدخل في باب التعزير.

ثالثاً: حق الملكية

يقصد عادة بحق الملكية أحد معنيين، المعنى الأول: هو المعنى المباشر وهو قدرة الاشخاص على الاستئثار بالأموال، ويغلب على هذا المعنى الطابع الاقتصادي، اما المعنى الثاني: فهو اعتبار حق الملكية حقا ماليا أي أداة وأسلوب لصياغة سلطات الشخص على شيء يعتبر مملوكا له، ويغلب على هذا المعنى الطابع القانوني.

فالمعنى الأول لحق الملكية يعني إسناد مال الى شخص معين في سبيل اشباع حاجة معينة، ولما كان الانسان مدفوعا بغريزته لاشباع حاجاته الاساسية اللازمة لوجوده واستمرار حياته، فإنه لجأ تلقائيا وفطريا الى تملك الاموال اللازمة لاشباع حاجاته الفطرية، لذلك نرى بعض الباحثين يعتبر حق الملكية هو حق فطري وغريزي، أي أن حق الملكية يتلازم بالضرورة مع الحياة البشرية، فمنذ اللحظة التي يجد فيها الانسان مالا قابلا لاشباع حاجة معينة لديه فإن غريزته تتجه الى تملك هذا المال والاستئثار به لاشباع هذه الحاجة.

وحسب هذا المعنى المتقدم فإنه يكون للملكية ثلاث وظائف هي: **أولا**: اشباع الحاجات الاساسية اللازمة لحفظ كيان الانسان واستمرار وجوده في الحياة، وفي سبيل الاستئثار والانتفاع بهذه الملكية يمارس الشخص نشاطين مختلفين، فهو من ناحية يحاول بكل جهده وطاقته أن يجمع ويزيد من ملكيته بدافع الرغبة في الاطمئنان على حياته ويسمى هذا النشاط بالقوة الجاذبة، ومن ناحية أخرى يدافع عن هذه الملكية ويدخل في صراع مع غيره من الافراد في سبيل المحافظة على هذه الملكية ويسمى هذا النشاط بالقوة الدفاعية. **ثانيا**: اما الوظيفة الثانية فهي الوظيفة الاستثمارية أو المُكسِبة، وتتحقق هذه الوظيفة حين لا يقتصر دور الملكية على مجرد اشباع حاجاته الشخصية بل يتعدى ذلك

الى الحصول على دخل أو ربح من وراء هذه الملكية. **ثالثا**: والوظيفة الثالثة لحق الملكية فهي الوظيفة الاجتماعية التي تعتبر الاطار الذي يتم في حدوده ممارسة الوظيفة الاولى والثانية للملكية، وتفسير ذلك أن الملكية تقوم بإشباع الحاجات الشخصية للافراد، ومن مجموع هؤلاء الافراد يتكون المجتمع، فالابقاء عليهم واستمرار وجودهم هو استمرار للمجتمع ذاته، لذلك يراعى عند قيام الملكية بايراد ربح معين للمالك فيجب الا يكون هذا الربح على حساب المصلحة العامة للمجتمع أو فيه اضرار بهذه المصلحة، ويترتب على ذلك أن الوظيفة الاجتماعية للملكية تعني استخدام واستعمال الفوائد والوظائف الأخرى الناتجة عن الملكية في سبيل مصلحة المجتمع واستمراره.

وعند مقارنة هذه الوظائف المتقابلة للملكية نجد بعضها ذو صفة فردية، والآخر ذو صفة اجتماعية، وهي نقطة مفترق الطرق بالنسبة لما يترتب على التساؤل المطروح، هل يراعى في حق الملكية مصلحة الفرد أم مصلحة المجتمع؟ فالمذاهب الفردية تجيب بأنه يجب تحقيق مصلحة المجتمع لكن من خلال مصلحة الفرد، وانتهت بالتالي الى الاعتراف بالملكية الفردية المطلقة التي لا تخدم سوى المالك للحصول على أكبر قدر ممكن من الربح، أما المذاهب الاشتراكية فقد أجابت على التساؤل بأنه ينبغي التضحية بمصلحة الفرد في سبيل المجتمع، ومن ثم انتهت الى ضرورة الغاء حق الملكية الفردية يسود مكانها ملكية اشتراكية جماعية لكافة أموال ووسائل الانتاج وهي التي من شأنها تحقيق الأرباح. بينما توسطت بعض الآراء بين هذين الرأيين ونادت بالتوافق بين مصلحة الافراد ومصلحة المجتمع، وذلك بالاعتراف بالملكية الفردية في الحدود التي لا ينتج عنها دخل غير مستحق، أو ربح غير مشروع، ومع احاطتها بضمانات أو قيود تضمن عدم الاستغلال، هذا ومع انشاء نوع من الملكية الاشتراكية العامة للأموال والادوات الاساسية في المجتمع والتي تدعو المصلحة العامة لهذا المجتمع الى اخضاعها للسيطرة والرقابة المباشرة للجماعة.

أما المعنى الثاني لحق الملكية فالمقصود به عادة الاسلوب أو الاداة الفنية

اللازمة لصياغة نظام الاموال من الناحية القانونية، وما تخوله من سلطات معينة يمارسها في سبيل الانتفاع بها، ووضعها موضع الاستغلال والتشغيل، أي أن الملكية بوصفها حقا هي الوسيلة القانونية التي ينظم القانون بواسطتها كيفية اسناد نظام الاموال الى شخص معين، مع تخويله السلطات اللازمة لتحقيق الوظائف المختلفة للملكية، وقد استقر التنظيم القانوني منذ القانون الروماني وحتى الآن على أن حق الملكية يخول صاحبه ثلاث سلطات أساسية وهي:

- سلطة الاستعمال: أي السلطة التي تمنح المالك الحق في استعمال الشيء حتى درجة اتلافه.
- سلطة الاستغلال: االتي تخوّل المالك استغلال المال محل الملكية بحيث يعود عليه بناتج أو ربح معين، سواء تمّ هذا الاستغلال مباشرة أو غير مباشرة.
- سلطة التصرف: والتي تخوّل المالك القيام بالتصرف في الشيء محل الملكية مثل نقل ملكية الشيء الى مالك آخر.

ولما كان حق الملكية بهذه السلطات الواسعة يعتبر من أعم الحقوق الخاصة وأشملها في الفقه، فقد درج الفقه على اعتبار حق الملكية - حقا جامعا مطلقا - ليعني بذلك أنه يشمل هذه السلطات، بالاصافة الى أن هذا الحق يُعتد به في مواجهة الكافة بحيث يكون للمالك صلاحية تتبع الشيء في أي يد يكون فيها، وتكون له الاولوية على هذا الشيء[1].

يتضح من العرض المتقدم أن حق الملكية كان نقطة جوهرية ومفترق طرق ولا زال بين المذهب الفردي الرأسمالي، والمذاهب الاشتراكية، مع اتجاه يرمي لمحاولة التوفيق بين المصلحة العامة، وبين المصلحة الخاصة، بالنسبة لمدى حق الملكية.

وقد نشأت محاولات التوفيق هذه من النقد الذي وجهته النظرية الماركسية الى النظم الرأسمالية، ومن الرد على هذا النقد بصورة موضوعية، فعملية

---

(١) الدكتور نزيه محمد الصادق المهدي/الملكية في النظام الاشتراكي/ ص ٢-٧.

الاستغلال والاحتكار وقهر العمال وظلمهم تعتبرها النظرية الماركسية من منتجات حق الملكية، ولكن تبين أن القضاء على الطبقة الرأسمالية في أي بلد دخلته النظرية الماركسية وأممت فيه كافة وسائل الانتاج ومنعت فيه حق الملكية، قد قضى فقط على الرأسمالية والاحتكار، لكنه حول جميع أفراد المجتمع الى بروليتاريا ونشأت الطبقة الحزبية التي تستعمل العمال بطريقتها الخاصة، بمعنى أن مشكلة الاستغلال والقهر ليست هي مشكلة حق الملكية الفردية، فقد تكون موجودة في النظام الرأسمالي، وقد تكون موجودة في النظام الاشتراكي، ما دام انه ليس هناك احترام ووعي للحقوق والحريات بغض النظر عن المدى الذي تعترف أو لا تعترف به هذه الانظمة بحق الملكية الفردية، فقضايا الاستغلال والقهر وظلم العمال وتنظيم الانتاج يمكن حلها أو عدم حلها بمعزل عن الاعتراف أو عدم الاعتراف بأساس حق الملكية، مع ضوابط على مدى هذا الحق.

وقد تضمن الاعلان العالمي لحقوق الانسان في المادة (١٧) النص على حق التملك للفرد بمفرده أو بمشاركة غيره، وحظر تجريد أحد من ملكه بطريق تعسفي.

حق الملكية في الشريعة الاسلامية:

اذا رجعنا الى الآيات القرآنية المتعددة التي نصت على الملكية لوجدنا أن بعضها يضيف الملكية الى الله سبحانه وتعالى أو الى الجماعة، بينما تذهب آيات أخرى الى اضافتها الى البشر، فمثال الآيات التي تضيف الملكية الى الله سبحانه وتعالى:

١- ﴿ولله ملك السموات والأرض وما بينهما﴾[١]

٢- ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[٢]

---

(١) سورة المائدة / آية ٢١٧.

(٢) سورة النور / آية ٣٣.

٣ـ ﴿وآمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[١]

فالله تعالى ينسب الملك له، ولا ينسب الاموال للناس، بل يقرر أن أصحابها مستخلفون فيها، ومن ناحية أخرى نرى آيات تنسب الملكية الى البشر مثل:

١ـ ﴿ولا تأكلوا أموالكم بالباطل﴾[٢]

٢ـ ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا، وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾[٣]

٣ـ ﴿لتبلوُن في أموالكم وأنفسكم﴾[٤].

يتبين لنا من العرض المتقدم للآيات الكريمة أن طبيعة حق الملكية في الاسلام هي طبيعة جماعية تهدف الى المصلحة العامة، فاضافة ملكية المال الى الخالق توجيه المالكين الى أن حريتهم في التصرف بملكيتهم مقيدة بالاهداف الشرعية، كما يتضح لنا أن اضافة ملكية المال في النوع الثاني من الآيات الى الأفراد يعني أن حق الملكية له طبيعة فردية، فتحديد الطبيعة المزدوجة لحق الملكية في الشريعة الاسلامية يعني مراعاة الفطرة الانسانية للفرد بحب التملك، ويعني أيضا مراعاة مصلحة الجماعة والمجتمع بحيث يراعي المالك حقوق الجماعة في ملكيته[٥]، فحق الملكية من ناحية المبدأ لا خلاف على وجوده وتقريره في الشريعة الاسلامية، لكن الملكية الفردية المطلقة تعني طغيان الحياة المادية على ما سواها، وبلورة كل قيم المجتمع على ضوء المفاهيم المادية فقط، كما أن الملكية العامة التي تمنع وجود الملكية الفردية تعني قتل المبادرة والتنافس والابداع وهي خصائص فطرية في الانسان، لذلك مزج الاسلام بين الملكية الخاصة للأفراد وبين صالح المجتمع بحيث يكون التأثير الايجابي ظاهرا في كلا المنهجين لصالح الطرفين، لذلك منع الاسلام

---

(١) سورة الحديد / آية ٧.

(٢) سورة البقرة / آية ١٨٨.

(٣) سورة النساء آية ٣٢.

(٤) سورة آل عمران / آية ١٨٦.

(٥) الدكتور محمد فاروق نبهان / الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي / ص ١٨٤، ١٨٥.

بحزم تنمية الملكية الفردية عن طريق الاضرار بالمجتمع، فحرّم الربا، وحرّم الاحتكار، وحرّم الغش والخداع. قال تعالى:

١ـ ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين**﴾[1]

٢ـ وجاء في الحديث الشريف: «لا يحتكر الا خاطىء».

٣ـ وجاء في الحديث الشريف: «من غشنا فليس منا».

هذا بالاضافة للقاعدة الشهيرة في الفقه الاسلامي التي تقرر منع الضرر بكافة صوره استنادا الى الحديث الشريف لا ضرر ولا ضرار، وهذا الحديث هو أساس نظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة الاسلامية. إنما الملفت للنظر أن نرى من يحاول النظر الى حق الملكية من إحدى هاتين الزاويتين فقط، فنجد من يذهب الى الكتابة في اشتراكية الاسلام اعتمادا على أحد اتجاهي حق الملكية في الاسلام ويتوسع ويشرح نظرة الاسلام الاجتماعية الى حق الملكية وأخذه بالمصلحة العامة بشكل واضح، بينما نجد بالمقابل من لا يرى في حق الملكية في الاسلام الا الجانب الفردي المتعلق بملكية الافراد فقط، فالنظرة المتكاملة الى حق الملكية تعني ابعاد تيارات الفكر الاقتصادي الغربي والشرقي على السواء عن كيفية تعامل الاسلام مع حق الملكية، ونلقي نظرة على ملكية الافراد، وملكية الجماعة.

١ـ ملكية الافراد: اشترطت الشريعة الاسلامية بداهة أن يكون اكتساب حق الملكية بالنسبة للفرد قد تمّ بطريق شرعي يتطابق ومفاهيم الشريعة عن الحلال والحرام، فاكتساب المال عن طريق الاستغلال والاحتكار والربا والسرقة والاختلاس وارتكاب سائر الجرائم الاقتصادية مما يدخل في باب الحدود أو التعزير هو حرام، فلا يجوز ولا يمكن اعتبار هذه الملكية حق بادىء ذي بدء، لأنها تمت على خلاف أحكام الشريعة في الحلال والحرام، وينطبق هذا الحلال والحرام على الاموال الخاصة والاموال العامة، وسواء أكانت منقولات أو عقارات، لأن الملكية في الاسلام إنما شرعت لمصلحة هي إشباع حاجات

---

(١) سورة البقرة / آية ٢٧٥.

الناس المشروعة والحصول على ما ينفع الناس في معاشهم دون اضرار بالغير، ودون انحراف بالملكية عما شرعت له من أغراض، ودون تعارض مع أحكام الشريعة بالنسبة للحلال والحرام.

فاقرار حق الملكية للفرد يعني أن المسؤولية الفردية تجعل الفرد أهلا للتملك والتعاقد، فهي وسيلة لتحريك حوافز الفرد وتنشيط مواهبه وملكاته للعمل والجد لصالحه ولصالح المجتمع ليكون ذلك عاملا الى ازدهار المجتمع وتجنب التهلكة والعسر. فالملكية الفردية من ناحية الحكم الشرعي بالنظر الى أوضاعها المختلفة تكون واجبة ومندوبة ومباحة ومكروهة ومحرمة، وذلك بحسب ما تفضي اليه من ذلك شأن كل مباح يفضي الى شيء من ذلك[1].

ونود أن نشير إلى أن تقرير حق الملكية للأفراد قد بنيت عليه نظرية العقود في الشريعة، وهي بناء فقهي واسع للغاية ومتقدم الى درجة أن التشريعات الأوروبية المختلفة أخذت منه الكثير ولا تزال، وهو جانب مهم من التراث الفقهي الاسلامي.

٢ـ ملكية الجماعة: وأقرت الشريعة الاسلامية ملكية الجماعة، وملكية الجماعة غير ملكية الهيئة، فالمقصود بالجماعة كافة أفراد المجتمع وليس هيئة من عدة أفراد، مثل ملكية المساجد، قال تعالى ﴿**وإن المساجد لله**﴾[2] ومثل الغنائم، قال تعالى: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خُمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان**﴾[3]. ومثل اشتراك الناس في الاساسيات حسب ما جاء في الحديث الشريف: «المسلمون شركاء في ثلاثة، الكلأ، والماء، والنار»[4].

---

(١) الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي/الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام/ ص ٥١٥.

(٢) سورة الجن / آية ١٨.

(٣) سورة الأنفال آية ٤١.

(٤) البخاري / الجزء الثالث / ص ١٠٤.

ويقسم الفقهاء الأموال الخاضعة لملكية الجماعة أقساما ثلاثة:

القسم الاول: الاموال المخصصة للمنافع العامة أي التي ينتفع بها كافة الأفراد مثل المساجد والمدارس والطرقات والأنهار والأوقاف الخيرية، فكل هذه الأمور ملك للكافة.

القسم الثاني: الاموال التي تكون ذات نفع عام، وفائدتها المباشرة وقيمتها الحقيقية أعلى بكثير من الجهد الذي يبذل في سبيل الحصول عليها، مثل المعادن المختلفة، فلا تثبت فيها ملكية خاصة.

القسم الثالث: الاموال التي يكون للدولة عليها الولاية فتبقى على ملكية الجماعة لا تعطيها السلطة لأحد، وإن تم تفويضها أو اقطاعها لبعض الناس، فيكون إقطاع منفعة لا إقطاع وإعطاء رقبة، مثل الاراضي الزراعية في البلاد المفتوحة، والاراضي التي تؤول للدولة.

وأباح الاسلام للامام أن يتصرف في توزيع الأموال العامة على وجه يحقق التوازن الاقتصادي الحقيقي بين الطبقات، ولو أدى ذلك الى أن يخص ببعض الاموال طبقة دون أخرى، حيث سنّ الرسول عليه السلام ذلك بوحي من الله تعالى حينما منح جميع أموال الفيء من بني النضير للمهاجرين المسلمين خاصة، ولرجلين فقيرين من الانصار من أجل الغاء التفاوت بين ثروات الانصار والمهاجرين وليحقق نوعا من التوازن والمعقولية في ملكية الاموال بين هذين الفريقين اللذين كان يتألف منهما أول مجتمع مسلم[1].

وقد وضعت الشريعة الاسلامية حماية مشددة لحق الملكية، فجعلت السرقة حدا من الحدود يعاقب عليها بقطع اليد، ونهى القرآن الكريم عن أخذ المال بدون حق نهائيا، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض بينكم**﴾[2].

---

(١) الدكتور نزيه محمد الصادق المهدي/ الملكية في النظام الاشتراكي/ ص٥١، ٥٢.

(٢) سورة النساء/ آية ٢٩.

رابعاً: الحق في العمل

كان من نتيجة تقرير مبدأ الحرية الاقتصادية الذي نادى به الطبيعيون ورجال المدرسة التقليدية في الاقتصاد، ثم قيام الثورة الصناعية في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر أن ظهرت المشروعات الكبرى والرأسماليات الضخمة، الأمر الـذي أدى الى بروز التفـاوت بين طبقة المُلاك وطبقة الأجراء، حتى أصبح واضحا أن مبدأ الحرية الاقتصادية قد أفاد أفراد الطبقة الأولى بينما كان وبالا على أفراد الطبقة الثانية، وسرعان ما ظهرت الافكار الاشتراكية في محاولة لاعادة هذا التوازن عن طريق المناداة بتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على التفاوت الضخم بين الـطبقـات، وانتشـرت الافكار والدعوات المنادية بوجوب تدخل الدولة لحماية العمال، وتنظيم علاقات العمل، بما يكفل للعمال الحد الادنى اللائق للمعيشة، ومن هذا المنطلق نودي بتقرير طائفة جديدة من الحقوق العامة التي تهدف الى تنظيم العلاقة بين العمال وأرباب العمل، وكان حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق ملحقة به مثل حق تكوين النقابات وحق الاضراب هو أبرز الحقـوق التي سُميت بالحقـوق الاجتمـاعية على أثـر التـطورات الاقتصادية والاجتماعية المتقدم ذكرها.

فالحق الاسـاسي للعـامـل هو في الحقيقـة حقـه في الأمن المـادي أو الاقتصادي، وهذا الحق يفرض على الدولة واجب توفير العمل المنتج والمجزي له، وبـوجـود العمل يأمن العامل على مستقبله ويطمئن الى حاضره، وبتوفير العمـل المـلائم تحفظ الدولة للعامل كرامته اذ تجعله يشعر أنه يجني ثمار جهده دون أن ينتظر إحسانا من أحد، وبتوفير العمل الذي له مردود مادي معقول تضمن للعامل عيشا كريما ومستوى لائقا للحياة[1].

(١) الدكتور ثروت بدوي/ النظم السياسية/ ص ٣٨٠.

ومن هذا المنطلق يتبين بجلاء أنه لا يكفي من الناحية الواقعية تقرير حق العمل نظريا في نصوص الدساتير أو المواثيق الدولية، وإنما يلزم أن تقوم الدولة بتنظيم شروطه بحيث يكون الدخل من هذا العمل معقولا وملائما في آن واحد، فيجب على الدولة أن تحدد ساعات العمل، وتنظم الاجازات وأوقات الفراغ والراحة للعامل، وأن تضمن سلامته من حيث مكان العمل أو من حيث شروطه، فتؤمن العامل ضد مخاطر الحوادث أو الاصابة أو العجز عن العمل وتهيء له المكان اللائق صحيا، ومن هنا كان لزاما على الدولة أن تراقب مكان العمل للتأكد من مطابقته للشروط والمواصفات التي تكفل سلامة العمال وتحافظ على صحتهم، وقد نصت معظم الدساتير في سبيل حماية حقوق العمال على حقين، الأول: حق تكوين النقابات التي تدافع عن حقوق العمال وتناقش شروط عملهم مع أرباب العمل، والثاني: حق الاضراب، وهو السلاح الذي يؤكد حرية العامل ويمنع من عقد الصفقات على حسابه، ويحول دون وقوع العمال تحت سيطرة الرأسماليين وأرباب العمل.

أما في الدول الشيوعية، فأساس الثورة الشيوعية انها قامت على دعم الطبقة العاملة، وقد ترتب على ذلك أن اعتبرت الدولة السوفيتية الاشتراكية هي دولة العمال والفلاحين، لذلك حرص الدستور السوفيتي على إيضاح معنى كلمة ـ الشعب ـ حين قرر بأنها تعني الطبقة العاملة في المادة الثالثة، ويقصد بهذا المفهوم أن لكل فرد الحق في الحصول على عمل يتفق ومؤهلاته واستعداده. وقررت المادة (١١٨) من الدستور السوفيتي أن لمواطني الاتحاد السوفيتي حق العمل، أي حق الحصول على عمل مضمون وأجر على هذا العمل، حسب كمية العمل ونوعه، ولم يكتف الدستور بتقرير هذا الحق، بل أوضح أيضا وسائل كفالة تحقيقه، وذلك بالنص في الفقرة الثانية من المادة (١١٨) على أن يضمن حق العمل، التنظيم الاشتراكي للاقتصاد الوطني، والنمو المطرد لقوى المجتمع السوفيتي الانتاجية، والغاء حدوث أزمات اقتصادية والغاء البطالة.

ويرى الكتاب السوفييت أن تطبيق النظام الاشتراكي كفل حماية الطبقة العاملة من التعطل، وضمن بالتالي لكل فرد فيها العمل الذي يتفق ومؤهلاته

واستعداده، ومرد ذلك ـ في نظرهم ـ أن التنظيم الاشتراكي للاقتصاد القومي الـذي أدى الى سيطرة الدولة على المشاريع الاقتصادية ترتب عليها توجيهها للنفع العام.

فحق تقرير العمل في ظل النظام الاشتراكي أمر حتمي في مجتمع يقوم على الغاء الملكية الخاصة لأدوات ووسائل الانتاج وتحويلها الى ملكية الدولة، فحق العمل في حقيقة الحال في النظام الاشتراكي هو البديل لحق الملكية في النظام الرأسمالي، ومن ثم وجب على الدولة في ظل النظام الاشتراكي أن توفر للمـواطن العمـل حتى يمكن لهـذا المواطن أن يعيش، كما نصت المادتين (١١٩)، (١٢٠) من الدستور السوفيتي على الحقوق الفرعية لحق العمل مثل حق الراحة، وحق الضمان الاجتماعي[1].

ومن بين الحقـوق الاجتمـاعية التي تقررها بعض الانظمة الحديثة ذات الاتجـاه الاشتـراكي والتي تقصـد بها حماية حقوق العمال، حق العمال في المشاركة في ادارة المشروع الذي يعملون به، ولقد تضمنت المادة (٢٣) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان بيانا شاملا عن حق العمل وما يتفرع عنه من حقوق وحريات وما يلزم لحمايته من ضمانات فقررت ما يلي:

(أ) لكل انسان حق العمل وحرية اختياره له، وله حق العمل في ظروف عادلة ملائمة وحق الحماية من التعطيل.

(ب) لجميع الافراد الحق في أن يتقاضوا أجور متكافئة عن الاعمال المتكافئة دون أي تمييز بينهم.

(ج) لكل من يعمل الحق في أن يتقاضى عن عمله أجرا عادلا مناسبا يكفل له ولأسرته حياة كريمة ويضاف الى هذا الاجر غيره من وسائل الحماية الاجتماعية اذا اقتضى الأمر.

(د) لكل فرد حق تكوين النقابات والانضمام اليها بقصد حماية مصالحه.

---

(١) الدكتور فؤاد العطار/النظم السياسية والقانون الدستوري/ ص٥٠٠، ٥٠١.

كما نصت المادة ٢٤ على حق الانسان في الراحة والفراغ، وعلى وجوب تحديد ساعات العمل وتقرير اجازات دورية لكل عامل مدفوعة الأجر.

حق العمل في الشريعة الاسلامية:

حق العمل في الشريعة الاسلامية مختلف في مفهومه عن مفهوم الفقه الوضعي، فهو بالمفهوم الشرعي الواسع يشمل عمل الانسان اليومي المباشر، أي العمل أو الوظيفة التي هي مصدر رزقه المباشر، وتصرفاته وأعماله الشخصية في حياته العامة والخاصة، وعباداته وما يؤديه من أعمال تدخل في مفهوم العبادة الواسع، وكل ما يتصرفه الانسان خلال عمره يعتبر عملا من الأعمال، وبهذا المفهوم الواسع للعمل، لا يوجد فارق بين عمل وآخر من حيث المسؤولية الأخروية، فكافة أعماله التي تستغرق حياته هي موضع المسؤولية في الآخرة، وعرضة للمساءلة عن كافة أعماله الشخصية وتصرفاته العامة، سواء تعلقت بالمصلحة العامة أو بالمصلحة الخاصة، أو بعلاقاته العامة أو بعلاقاته الفردية، أو حتى بأعماله تجاه نفسه، لذلك نرى بعض الآيات القرآنية تؤكد المفهوم الواسع لعمل الانسان، وتذكّره بالمساءلة عن هذا العمل في كافة مجالاته، قال تعالى:

١- ﴿**وأن ليس للانسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يُرى**﴾.
٢- ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين**﴾.

هذا المفهوم الواسع له سبب، وهو أن الشريعة الاسلامية دخلت كافة مجالات حياة الانسان ونظمتها وأعطت مفهومها الخاص لكل عناصر هذه الحياة، وبداهة أن عمل الانسان هو مناط حياته بكل أنواع هذا العمل واختلاف مجالاته، فيكون التقييم في النهاية لعمل الانسان إن كان مطابقا لمفهوم الاسلام أم لا، هذا المفهوم للعمل الانساني ليس هو حق العمل الذي نبحثه في هذا المجال، فمجال حق العمل أضيق من ذلك وهو توفير فرص العمل للأفراد من قبل السلطة، واعطاء الافراد عملا يناسبهم حتى يستطيعوا العيش بكرامة،

ورعاية أفراد الطبقة العاملة من حيث الاجور وتقسيم العمل وأوقات الراحة الى آخر ما يتطلبه حق العمل من اجراءات فعلية تقوم بها السلطة ضمانا لحقوق هذه الفئة من المواطنين، وهي فئة منتجة لا غنى لأي مجتمع أو دولة عنها، وبداهة أن هذا النوع من الحقوق لا يمكن أن يتم بشكله الصحيح الا من خلال تدخل السلطة من ناحية التشريع، والتنفيذ، ثم الرقابة المستمرة على ظروف العمل وأوضاع العمال.

فحق العمل هنا يرتبط ارتباطا مباشرا بسلطات الدولة، وهو يرتبط بضرورة تأمين العيش الضروري لأفراد المجتمع عن طريق خلق مجالات وفرص للعمل، وحق العمل بهذه الصورة يعني:

١ـ ضرورة الحفاظ على حياة الأفراد من خلال سد حاجاتهم الاساسية من المأكل عن طريق توفير عمل لهم يعطيهم دخلا، وهو بهذا المعنى من المقاصد الضرورية الشرعية لأن فيه الحفاظ على الحياة بشكل مباشر.

٢ـ كما أنه يعني توفير الحاجات اللازمة لأفراد المجتمع حتى يتجنبوا العسر والمشقة في حياتهم المعيشية واليومية، عن طريق ايجاد أعمال لهم تعطيهم دخلا يتجاوز بقاءهم على قيد الحياة ويلبي توفير حاجاتهم الاساسية مثل اللباس والسكن والعلاج، وهذا بهذا المعنى من المقاصد الحاجية للشريعة الاسلامية.

فحق العمل من المتطلبات الضرورية والتي تقع امكانية تأمينها ـ على عاتق الدولة باعتبار حياة الناس والحفاظ عليها مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، وهو ايضا مقصد حاجي، لأن الأفراد لا يعيشون فقط على الطعام، بل لا بد لهم من توفر حاجات أساسية لهم والا أصبحت حياتهم عسيرة. هذه هي النظرة الحقيقية الشرعية لحق العمل، فهو ليس منّة من السلطة، وهو ليس مجرد نصوص نظرية لا يتبعها تنفيذ، بل يرتبط بمفهوم الواجب الشرعي للسلطات العامة ارتباطا مباشرا، ولا يؤثر في أصل هذا الواجب وجود مشروعات خاصة أو أعمال يديرها القطاع الخاص أو مهن حرة يقوم بها الأفراد، فهذا كله لا ينفي

مسؤولية السلطات ولا يعفيها من واجباتها الشرعية بالنظر الى مقاصد الشريعة

أولا، وبالنظر الى أن مسؤولية استمرار حياة الأفراد ومعيشتهم لا تقع على عاتق أرباب العمل وأصحاب المهن الحرة، بل تقع على عاتق سلطات الدولة على تنوعها بشكل مباشر ورئيسي، أما اذا وجدت أعمال وفرص عمل حرة في المجتمع لم توفرها الدولة بطريقة مباشرة فهذا الوضع لا يُقاس عليه لأنه لا يغطي ولا يلبي حاجة القطاع الأكبر والأوسع من الأفراد، فحق العمل في الشريعة يتصل اتصالا وثيقا بمقاصد الشريعة، بل وعلى السلطات العامة أن تنفذ ما عليها من واجبات شرعية ومن ضمنها حق العمل، وبدون انتظار وجود طبقة رأسمالية محتكرة، تقابلها طبقة مسحوقة لا تكاد تجد قوت يومها، كما حدث في الدول الاوروبية وفي روسيا، فتحقيق مقاصد الشريعة وتنفيذ الواجب الشرعي ليس رهناً بالأمر الواقع ومدى سوئه أو صلاحه.

يتبين لنا مما تقدم أن الشريعة الاسلامية جعلت للفرد حقا في العمل تجاه الدولة، فواجبها أن تهيء فرص العمل وتحمي حقوق العمل، ومن ناحية أخرى اعتبرت الشريعة الاسلامية حق العمل واجبا على الفرد تجاه نفسه وتجاه عائلته حتى أن الرسول عليه الصلاة والسلام اعتبر العمل في سبيل العيش عملا في سبيل الله، فقد كان جالسا مع أصحابه فنظروا الى شاب ذي قوة وجلَد وقد بكّر يسعى الى عمله، فقالوا: ربح هذا لو كان شبابه وجلده في سبيل الله، فقال عليه السلام: لا تقولوا هذا، فانه إن كان يسعى على نفسه ليكفيها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى تفاخرا وتكاثرا فهو في سبيل الشيطان. وقد جاء رسول الله عليه السلام رجلا يستجدي فباع خاتما له من حديد بدرهمين في السوق أعطاهما للرجل وقال له: كُل بأحدهما واشتر بالآخر فأسا واعمل به، فصلح حال الرجل.

وجاء في صحيح البخاري قوله عليه الصلاة والسلام: «لأَن يأخذ أحدكم حبلا ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها، فيكلف الله وجهه خير له من أن يسأل الناس منعوه أو أعطوه». كما دخل عليه السلام

المسجد فرأى رجلا يلوذ بالمسجد راكعا ساجدا فسأل عنه فقيل: إنه رجل عابد، فقال: ومن الذي ينفق عليه؟ فقالوا: أخوه يعمل ويعوله، فقال: أخوه أعبد منه».

وأدرك الفقهاء مدى أهمية العمل من الناحية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع كله، فجعلوا القيام بالأعمال المختلفة التي تحتاجها الجماعة في معيشتها من الواجب الكفائي عليها، مثل الاحتياج الى صناعة فئة معينة أو نوعية معينة، بينما تقوم فئة أخرى بصناعة من نوع مختلف، ولا بد للناس من أن يأكلوا من عمل الزراعة، ويلبسوا من عمل النسيج، فكل هذه الأعمال الضرورية لصالح الجماعة تصنف في حكمها الشرعي في مرتبة الواجب، وقد سمّى الامام الشافعي هذا الواجب بأنه واجب عام فيه معنى الخاص، فالأمة كلها مطالبة نتيجة تكافلها الاجتماعي بتحقيق ذلك الواجب، ولكن لا تقوم به كل الأمة، بل طوائف خاصة منها.

أما بالنسبة لأجور العمل وضرورة الوفاء بها فقد حمتها الشريعة بشكل حاسم، فقد جاء في الحديث الشريف: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع جزافا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره». كما جاء في الحديث الشريف: «أعطوا الاجير أجره قبل أن يجف عرقه».

والعمل نفسه أمانة في عنق العامل، وعليه التزام أن يؤديها بالشكل والمضمون الذي تقتضيه طبيعة انجاز العمل واتقانه، فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه»، وعليه فاذا أخلّ العامل بأمانته فأفسد المنفعة أو أتلفها نتيجة إهماله وخطأه اعتبر ضامنا لها. وبداهة لا يجوز أن يتعدى العامل في عمله دائرة المباح والحلال. فلا يعمل بالأعمال المحرمّة شرعا، ولا يجوز أن يرتكب غشا، وهو مقيد بقاعدة عدم الاضرار بالافراد أو بالمصلحة العامة حيث لا ضرر ولا ضرار.

إن الاتجاهات الحديثة التي تضع على عاتق الدولة أعباء توفير فرص العمل، ثم تنظيم هذا العمل وتقسيمه بحيث يعطي أكبر فائدة للدولة وللمجتمع من خلال عملية التخطيط الاقتصادي المبني على احصائيات علمية، وبهدف تغطية الحاجات العامة الملّحة في الشريعة الاسلامية تدخل ضمن دائرة الواجب للسلطات العامة، ليس الواجب الوظيفي فقط، بل الواجب كحكم شرعي على ما سبق وأوضحنا، فتطور علوم الادارة والاقتصاد، وادارة المشاريع ورعاية القطاعات الانتاجية الحيوية من قبل الدولة تعني انها تدخل دائرة الوجوب شرعا لمساسها واتصالها مباشرة بالمصلحة العامة لكافة المسلمين وكونها من المقاصد الضرورية والحاجية للمجتمع الاسلامي كله، وهذا المجال لا زال بحاجة الى فكر المسلمين وعقولهم لتطويره وفقا للاحكام الشرعية التي تستوعب قواعدها العامة هذا الموضوع بيسر وانفتاح، فحق العمل لا يمكن وضعه عمليا بشكل مجد الا من خلال النظام الاقتصادي والاداري الشامل الذي تتبناه الدولة، ولا يتحول الى واقع عملي الا من خلال توفير الامكانيات المادية بشكل معقول يتيح فتح فرص العمل وادامتها والاستفادة الفردية والجماعية.

خامساً: الحريات الشخصية

تتضح أهمية هذا النوع من الحريات من كونها لازمة وضرورية لامكان التمتع بغيرها من الحريات، ولأنها تعتبر شرط وجود بالنسبة لغيرها من الحريات الفردية والسياسية على حد سواء، مثال ذلك حق الانتخاب فإذا لم يتقرر معه حق الفرد وحريته في التنقل وهو من انواع الحريات الشخصية، يصبح حق الانتخاب بلا مضمون عملي، كذلك الحال بالنسبة لتقرير حرية التعاقد والتجارة والصناعة والتملك لا يكون لها قيمة فعلية اذا ما تم سلب الفرد حرية التنقل اللازمة لاجراء اتصالاته التعاقدية. فالمراد من معنى الحريات الشخصية أن يكون الفرد قادرا على التصرف في شؤون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته، آمنا من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أي حق من حقوقه، على أن لا يكون في تصرفه اعتداء على حقوق وحريات غيره.

وقد قسّم الفقه الوضعي هذه الحريات الشخصية الى ثلاث حريات رئيسة هي: حق الأمن، وحرية التنقل، وحرية المسكن، ونبحثها على التوالي:

أولا ـ حق الأمن: معنى هذا الحق أنه لا يجوز القبض على أحد من الافراد أو اعتقاله أو حبسه إلا في الحالات وفي الأوضاع والحدود التي نص عليها القانون، ويتم القبض في هذه الحالة بعد اتخاذ جميع الضمانات والاجراءات التي حددها القانون، ومع ذلك يصح للمشرع أحيانا أن يجيز القبض على أحد الأشخاص أو حبسه في حالة ارتكاب جريمة أو الشروع في ارتكابها، وهو ما يؤدي الى القول بأنه لا يمكن للسلطة التنفيذية أيا كان الأمر، أن تأمر بالقبض على أحد الأشخاص أو اعتقاله دون وقوع جريمة من جانبه، لذلك ذهب البعض الى القول بأنه حيث لا يوجد حق الأمن لا يوجد من الحرية الشخصية حتى أبسط مظاهرها.

وبالنسبة للقانون الوضعي يبدو أن حق الأمن، أو الحماية ضد القبض

والحبس التعسفيين قد أُدرجا بدقة في القانون الانجلوسكسوني أكثر مما هو عليه الوضع في القانون الفرنسي، فلا يكفي أن يكون المقبوض عليه أو المحتجز بلا مبرر قانوني في وضع يسمح له باتخاذ الاجراءات القانونية ضد المعتدي، فقد نص القانون الانجليزي على ضرورة اطلاق سراح المقبوض عليه أو المحتجز بلا مبرر قانوني أولا، ثم من حقه بعد ذلك أن يتخذ الاجراءات القانونية ضد المعتدي، وعليه فلكل مواطن الحق في الحصول على الأمر القضائي بالافراج عن المقبوض عليه[1]. فالأمر القضائي بالافراج عن السجين بدون وجه حق، يحقق غرضا مزدوجا، فهو يحمي المواطن من تعسف السلطة التنفيذية، فاذا كان سبب الحبس غير كاف فيجب أن يخلى سبيل السجين في الحال، أما اذا كانت الأسباب كافية، فبواسطة الأمر القضائي يستطيع السجين أن يحصل على محاكمة سريعة.

اما في القانون الفرنسي، فقد بدأ النص على حق الأمن في المادة الثانية من اعلان الحقوق عام ١٧٨٩، ثم كررته الدساتير الفرنسية المتعاقبة، ومن الطبيعي أن من مقتضيات حق الأمن تطبيق مبدأ عدم رجعية القوانين الجنائية الا اذا كان القانون الجديد أصلح للمتهم، كما يستلزم حق الأمن أيضا، التفسير الدقيق للنصوص دون التوسع فيها بالقياس، ونلاحظ هنا أنه وإن كان إعلان الحقوق عام ١٧٨٩ في فرنسه قد نص على حق الأمن كحق أساسي الا أنه لم يمنع من صدور قوانين استثنائية تتعارض مع ما ورد به من حقوق وحريات مثل قانون المشتبه بهم الذي كان يقضي باعتقال كل من يشتبه به ممن ورد اسمه في القائمة التي تعدها هيئة الرقابة المحلية.

كذلك نلاحظ أن المادة (١٢٧) من الدستور السوفيتي قد نصت على عدم جواز القاء القبض على أحد إلا بقرار من المحكمة أو بموافقة المدعي العام.

أما حق الأمن في الشريعة الاسلامية فقد سبق أن أوضحنا الفارق بين معنى

---

(١) الدكتور محمد سليم الغزوي/الحريات العامة في الاسلام مقارنة بالمبادىء الدستورية الغربية والماركسية ص /١٩٤، ١٩٥.

الحكم الشرعي المحّرم، وبين المباح، فالأصل في الأفعال الاباحة ما لم يرد نص على المنع أو النهي أو التحريم، فلا يكلف شرعا الا من كان قادرا على فهم دليل التكليف، وأن يكون أهلا لما كُلّف به، ولا يُكلّف شرعا إلا بفعل ممكن مقدور للمكلف ومعلوم علما يحمله على امتثاله، فهذه القواعد الأساسية في الفقه الاسلامي تعني ببساطة أنه لا جريمة ولا عقوبة الا بنص. ويؤكد هذا المعنى رفض الاسلام لأخذ الناس بالشبهات والأقاويل والاتهامات الباطلة، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إنّ بعض الظن إثم**﴾[2]. وفي هذا المقام يقول القاضي أبو يوسف: «لا يحل أخذ الناس بالتهم، ولا ينبغي أن تقبل دعوى رجل على رجل في قتل ولا سرقة، ولا يقام عليه حد إلا ببينة عادلة، أو بإقرار من غير تهديد أو وعيد»[3]. ولقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن العقوبات في الحدود لا تثبت بالرأي والقياس وأنها لا تثبت إلا بالنص، وفي ذلك ضمانة حقيقية للحرية الشخصية. وقد أمر عمر ابن الخطاب بضرب الولاة الذين يضربون رعاياهم وبنفس مقدار هذا الضرب. وذكر ابن القيّم: «وكان من تمام حكمته ورحمته أنه لم يأخذ الجناة بغير حجة، كما لم يعذبهم في الآخرة إلا بعد إقامة الحجة عليهم، وجعل الحجة التي يأخذها منهم، إما الاقرار منهم، أو ما يقوم مقامه من إقرار الحال، وأما أن تكون الحجة خارجة عنهم، وهي البينة التي اشترط فيها العدالة وعدم وجود تهمة فيها، فلا يجوز إثبات الجريمة من خلال تسّور البيوت والتجسس على الناس[4]. ويلحق بذلك تحريم الضرب والتعذيب، فجاء في الحديث الشريف: «إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا».

---

(١) سورة الحجرات / آية ٦.

(٢) سورة الحجرات / آية ١٢.

(٣) القاضي أبي يوسف يعقوب ابن ابراهيم / كتاب الخراج / ص ١٧٥.

(٤) ابن القيم الجوزيه / اعلام الموقعين/ الجزء الثاني/ ص ٨٧.

ثانيا: حرية التنقل: تعني هذه الحرية حق الانتقال من مكان لآخر والخروج من البلاد والعودة اليها، والسفر دون أي قيد أو شرط، ولقضاء ما يحتاجه الانسان في حياته الخاصة والعامة مثل طلب الرزق والتجارة والتعليم أو لقضاء الاجازات، أو لأي غرض يهم الفرد أو الجماعة، وقد اختلفت التشريعات الوضعية في كيفية معالجة حرية التنقل، فالدستور السوفيتي أسقطها نهائيا من الحريات الشخصية ولم يعترف بها، ودساتير الدول الغربية لا تضع قيودا على هذه الحرية إلا من خلال الأحكام القضائية وما تفرضه هذه الأحكام نفسها من قيود على السفر أو الانتقال وفقا لمتطلبات كل قضية، خاصة في القضايا الجزائية، وتفهم الدول المختلفة هذه الحرية حسب هواها وتفسرها على ضوء مصلحتها الأمنية الضيقة، من ذلك حكم محكمة القضاء الاداري في مصر في ٢١ ابريل ١٩٥٩ في القضية رقم ٨٣٦ للسنة الثانية عشر القضائية، «حيث قضت بأن القانون يستطيع تقييد حرية الأفراد في الانتقال حتى داخل حدود الدولة الواحدة متى كان في ذلك مصلحة، فقيام الوحدة بين مصر وسوريا ليس من شأنه أن يصبح الانتقال بين البلدين حراً ومباحا!!»[1]. وبداهة أن مفهوم المصلحة العامة أصبح مفهوما يتناسب مع إرادة السلطة التنفيذية فقط خاصة في الدول المتخلفة، وقد قررت المادة (١٣) من الاعلان العالمي لحقوق الانسان هذه الحرية للأفراد.

في الشريعة الاسلامية حثّ القرآن الكريم الناس على الانتشار والتنقل لأكثر من غرض، فحثهم على الانتقال طلبا للرزق، قال تعالى: ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿**هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[3]، كما أوضح القرآن الكريم ضرورة الانتقال في أحوال معينة قال تعالى: ﴿**إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا فيم كنتم، قالوا كنا مستضعفين**

---

(١) الدكتور ثروت بدوي النظم السياسية / ص ٣٧٤.

(٢) سورة الجمعة / آية ١٠.

(٣) سورة الملك / آية ١٥.

في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا﴾[1]، وفي هذه الحالة الأخيرة تصبح حرية التنقل واجبا شرعا على هذه الفئة المضطهدة من السملمين.

ويلاحظ في الشريعة وجود قيدين على حرية التنقل من خلال الأحكام القضائية، وهذين القيدين هما: عقوبة النفي، وعقوبة التغريب، فالنفي ورد عليه النص في الآية ٣٣ من سورة المائدة كعقوبة قال تعالى: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يُقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾**، ويرى الفقهاء أن عقوبة النفي في هذه الآية هي خاصة بالمجرمين الذين يخوّفون الناس من خلال قطع الطريق دون أن يقتلوا أو يسلبوا مالا. أما عقوبة التغريب فهي محددة بمدة عام كعقوبة تبعية لجريمة الزنا للبكر الى جانب الجلد مائة جلدة عند الجمهور، وخالف ذلك الامام أبو حنيفة الذي يرى أن التغريب سلطة تقديرية للامام إن شاء غرّب، وإن شاء لم يُغرّب.

ثالثا: حرمة المسكن: لا يقتصر معنى المسكن على المكان الدائم الذي يستقر فيه الانسان، انما هو المكان الذي يقيم فيه الانسان فعلا سواء أكانت إقامته العادية، أو المؤقتة، وأيا كان الوضع القانوني الذي تتأسس عليه هذه الاقامة أو الملكية، فحرمة المسكن ترتكز على قاعدتين:

القاعدة الاولى: حرمة اقتحام هذا المسكن أي المنع من دخوله دون رضا صاحب المسكن.

القاعدة الثانية: حرية استخدام هذا المسكن أي حق تعديله وتشكيله وتنظيمه حسب رغبة ساكنه. وتشمل حرمة المسكن ملحقات المسكن مثل الحديقة والسُور.

---

(١) سورة النساء/ آية ٩٧.

وفي التشريعات الوضعية نجد أن دستور فرنسا الصادر عام ١٧٩١ قد نص على حرمة المسكن، وكذلك في دستور عام ١٨٤٨، الا أن النصوص الدستورية الحالية لم ترد فيها نصوص على حرمة المسكن، أما دستور الاتحاد السوفييتي فقد نص عليها في المادة (١٢٨)، أما الاعلان العالمي لحقوق الانسان فقد نص في المادة (١٢) منه على حرمة المسكن.

في الشريعة الاسلامية قرر القرآن الكريم مباشرة حرمة المسكن، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها. ذلكم خير لكم لعلكم تذكّرون**﴾[1]، ﴿**ليس البرّ أن تأتوا البيوت من ظهورها، ولكن البر من اتقى، وأتوا البيوت من أبوابها، واتقوا الله لعلكم تعلمون**﴾[2]. فالنهي الوارد في الآية الأولى، وفعل الأمر الوارد في الآية الثانية يعطي الدلالة الكافية على حرمة مسكن الفرد، ولكن القرآن الكريم لم يكتف بذلك، بل أدخل الجانب الاعتقادي في الموضوع، فقد جاءت تكملة الآية الاولى في الآية التي تليها كالتالي:

قال تعالى: ﴿**فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم، والله بما تعملون عليم**﴾[3]. فنهى في هذه الآية عن دخول المنازل بدون اذن، ثم أوضح سبحانه وتعالى أنه عليم تماما بأفعال عباده، فإذا غفل القانون لنقص في البينة أو الاثبات، أو غفلت السلطة القائمة على تنفيذ القانون عن هذا الموضوع، فإن عبودية الفرد لله واحساس الفرد بمعرفة الله لكل أفعاله صغيرة وكبيرة تجعله يتقي الله ويتذكر أن هنالك قوة تراقبه أكبر من البينة القانونية، والسلطة العامة، فلا يغفل بالتالي عن أوامر

---

(١) سورة النور / آية ٢٧.

(٢) سورة البقرة / آية ١٨٩.

(٣) سورة النور / آية ٢٨.

ربه، ويتحرك تلقائيا لاحترام حرمة مساكن الناس. فهذا الرباط بين الفرد وربه هو الـذي ينمي الاحسـاس المتـزايد بالضمير عند المسلم كل يوم، ويساعد بصورة مباشرة على احترام حقوق الناس وحرياتهم.

هذا الأمر، وهذا النهي الوارد في الآيات السابقة، لم يميز في الخطاب بين السلطات العامة والأفراد فهو موجّه للكافة، لذلك فالواجـب الشرعي يُرتب على السلطات العامة ان تقوم بصياغة المواد القانونية سواء الجزائية منها أو الحقوقية في هذا المجال على ضوء هذه الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم، فالقاء القبض، والتفتيش، والحجـز والتـوقيف، هذه الموضوعات العملية التي تتم ممارستها يومياً من قبل رجال الضابطة القضائية وأجهزة الأمن والادعاء العام، يجب ان تتكيف القواعد التي تنص عليها، مع أصولها الشرعية.

سادساً: الحق في التعلم

أصبح خلق جيل واعي متعلم إحدى مسؤوليات الدولة في العصور الحديثة، وأصبح التعلم والثقافة حقا للفرد في مواجهة السلطات العامة، باعتباره ضروريا للفرد لكي يعيش حقائق عصره، ويفهم ما يدور حوله، ويصبح أكثر قدرة على المشاركة في الحياة العامة في مشاكل وهموم بلده، وفي بلورة مفهوم متقدم للمصلحة العامة من قبل كافة الافراد في المجتمع، فالعلم ركيزة أساسية للكثير من التطور العلمي والتكنولوجي الذي يُحسّن حياة الانسان، وللكثير من التطور الفكري والرقي الحضاري في شتى العلوم الانسانية، ففائدة العلم والتعليم مزدوجة تعود على الفرد بالفائدة المباشرة، وتعود على المجتمع بالقوة المادية والفكرية والنضوج.

الفقه الوضعي يبحث هذا الحق من ثلاثة زوايا:

الزاوية الاولى: أن الحق في التعلم يعني حرية التعليم وتلقين العلم للآخرين، أي افتراض حرية التعليم حيث يكون لمن يمارسها الحق في نشر أفكاره وعلمه على الناس، ووهذه النظرة تتعلق بها مشكلة ما يمكن أن يقوم به المعلم من نشر أيديولوجيات ومفاهيم قد تتعارض مع مفاهيم وأيدولوجيات الدولة، خاصة بالنسبة للطلاب اليافعين. لذلك ومن منطلق أن التعليم هو حقيقة لازمة فرديا واجتماعيا ويمكن من خلاله أن توجّه الاجيال الصاعدة باتجاهات معينة، فإن تدخل الدولة ـ حتى مع السماح بحرية التعليم الخاص يجد أساسه في الرقابة على نوعية المعلومات التي ينشرها الاستاذ على طلبته.

الزاوية الثانية: حق كل فرد في أن يتلقى قدرا من التعليم، وأن تتاح له فرصة التعليم على قدم المساواة مع غيره من الأفراد دون تمييز لأي سبب من

الأسباب، ويقابل هذا الحق، حق الفرد في عدم التعلم أو الاقتصار على قدر بسيط منه، وهذا الموضوع حسمته معظم دول العالم بالتشريعات التي تلزم التعليم الزاما حتى مرحلة معينة، بدون ترك هذه الحرية على الغارب.

الزاوية الثالثة: تفترض حرية التعلم وجود مدارس مختلفة ومتنوعة، ووجود صنوفا من العلوم والمعارف الانسانية المختلفة، حيث يعطي هذا الوضع للفرد مجالا لحرية الاختيار. وواقع الأمر أن الأطفال يقوم أهلهم باختيار مدارسهم ونوعية تعليمهم حتى سن معينة ثم يكون الاختيار للفرد ذاته بعد ان يكبر. وتذهب الاتجاهات الحديثة في الدول الأوروبية إلى ضرورة قيام فكرة التعليم على الحياد العلمي حيث تمنع المعلم من ان يكون ممثلاً لفلسفة سياسية أو ايدولوجية معينة، وتمنعه من الترويج لسياسة معينة أو أيدولوجية معينة، وقد طبق المشرع الفرنسي هذا الوضع، بالاضافة لفكرة السماح بدراسة كل الايدولوجيات والفلسفات السياسية[1].

وقد نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان على هذا الحق في المادتين ٢٦، ٢٧، فقد جاء في المادة ٢٦: «لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأوّلي إلزاميا، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة». كما نصت المادة ٢٧: «على أن لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والاستفادة من التقدم والاستفادة من نتائجه.

أما الدستور السوفييتي فقد نص في المادة (٢١) منه على الحق في التعلم، وعلى وجود مرحلة تعليم إلزامية لمدة ثماني سنوات، وقرر مجانية التعليم في كافة مراحله.

---

(١) الدكتور عبد المنعم محفوظ/علاقة الفرد بالسلطة/المجلد الاول والثاني/ ص ١٣٢ - ١٣٨.

حق التعلم في الشريعة الاسلامية: سبق أن أوضحنا أن الاسلام دعوة تقوم على الاعتقاد والفكر الذي يؤدي للايمان، وبداهة ان هذا الوضع جعل للتعلم والتعليم مكانة خاصة وبارزة منذ أن أنزل الله سبحانه وتعالى أول آية من آيات القرآن الكريم بكلمة ـ اقرأ ـ، فالقراءة هي وسيلة التعلم والتعليم، والآيات القرآنية حثت المسلمين على التعلم بمختلف الوسائل، قال تعالى:

١ـ ﴿قل انظروا ماذا في السموات والارض﴾(١)
٢ـ ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾(٢)
٣ـ ﴿قال له موسى هل أتبعك على أن تُعلمن ما عُلمت رشدا﴾(٣).
٤ـ ﴿وقل ربي زدني علما﴾(٤)
٥ـ ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾(٥)
٦ـ ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾(٦)

وفي الاحاديث الشريفة ما يعزز طلب العلم والمعرفة، وتقدير العلماء.

١ـ «العلماء ورثة الانبياء»
٢ـ «يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء».
٣ـ «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع».
٤ـ «من سلك طريقا يلتمس منه علما، سهّل الله به طريقا الى الجنة».

هذه الدعوات المتكررة لطلب العلم وإفراد مكانة خاصة للعلماء سببها اهتمام الاسلام بالعقل البشري وبحياة الفرد الخاصة، وبوجود المجتمع المثقف

---

(١) سورة يونس / آية ١٠١
(٢) سورة العنكبوت/ آية ٢٠.
(٣) سورة الكهف / آية ٦٦.
(٤) سورة طه / آية ١١٤.
(٥) سورة الزمر / آية ٣.
(٦) سورة المجادلة / آية ١١.

المتعلم، فالتفكير السليم المبني على ادراك الحقائق العلمية وأسبابها لا بد أن يقود الفرد الى الايمان، والتفكير في حقائق المادة لا بد أن ينتج عنه تطويرها لصالح إستعمال الافراد، والمجتمعات القوية هي التي تجمع بين التطور العلمي، وبين الاقتناع الفكري، فالعلم الذي لا يصاحبه عمل انما هو رفاهية فكرية فردية، شأن الكثير من الفلسفات القديمة والحديثة، لذلك قرن الاسلام العلم بالعمل منذ البداية:

قال عليه السلام: «تعلموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله حتى تعملوا».

وقال عليه السلام: «إن في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء فيشرف عليه بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول: ما صيّركم في هذا وإنما كنا نتعلم منكم، قالوا: إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم الى غيره». وذمّ الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم من تأتي أقوالهم مخالفة لأفعالهم.

والتصنيف من ناحية الحكم الشرعي لطلب العلم والتعلم هو واجب، مع اختلاف الفقهاء آنذاك في نوعية العلم الذي هو واجب هل هو علم الكلام، أو علم الفقه، أو علم التفسير والحديث، لكنهم اتفقوا في العلم الذي يعتبر فرض كفاية وهو كل علم لا يستغنى عنه في قيام أمور الدنيا، مثل الطب، واللغة وأصول الصناعات والزراعة[1]، وأوضح الفقهاء المواضع التي يعتبر فيها التعلم واجب عيني، والمواضع التي يعتبر فيها واجب كفائي.

وشرح ابن حزم ضرورة التعلم والحد الادنى المطلوب تعلمه واعتبار ذلك واجبا، ابتداء مما يخص الفرد نفسه من أحكام العبادات والحلال والحرام، والمعاملات والاعمال، الى أصحاب المهن الحرة من التجار والصناع حيث أوجب عليهم تعلم أحكام عقد البيع، وإلى رجال السلطات العامة حيث أوجب على قواد الجيش تعلم أحكام الجهاد ومعرفة التاريخ العسكري، وأوجب على

---

(١) أبو حامد الغزالي/احياء علوم الدين/ الجزء الاول/ ص ٢١، ٢٢.

القضاة والامراء معرفة الاحكام والقواعد الشرعية وما يلزمهم في عملهم، وأن هذا التعلم يشمل كافة المسلمين بلا تمييز بين رجل وامرأة[1]، وأن من أوجب حقوق الأمة على الخليفة قيامه بنشر العلوم ومخالطة العلماء الاعلام، وألزم الاسلام الخليفة أو رئيس الدولة بتعليم من لم يستطع، فالتعليم حق للفرد في مواجهة الدولة.

وقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يقوم بنفسه بتعليم الصحابة، وكان يرسل دعاته ورسله لكي يُعمّوا الناس القرآن وأحكام الشريعة في مختلف أنحاء الجزيرة العربية، وكانت المساجد في العصور الاسلامية الاولى أكبر مراكز الثقافة والتعليم خاصة فيما يتعلق بدراسة القرآن والفقه واللغة والحديث. وبداهة فإن كل حركة الاجتهاد كانت قائمة على التعلم والتعليم والتخصص، فمئات الكتب والمجلدات التي وصلتنا من القرون الهجرية الاربعة الاولى هي في حقيقتها ثمرة للتعلم والتعليم، ثم التخصص والابداع في مختلف العلوم التي كانت في متناولهم في ذلك الزمان، هذا بالاضافة لحركة الترجمة الهائلة التي وضعت الفلسفة الاغريقية بين ايدي العرب المسلمين في ذلك الوقت.

مع كل هذا التركيز في القرآن الكريم والسنة النبوية والممارسة العملية للمسلمين الاوائل تجاه التعلم والتعليم ونشر الثقافة، نجد البلاد الاسلامية لا زالت أقل من غيرها حظا في نشر التعليم، ونجدها أقل اهتماما بدراسة المناهج المؤثرة على خلق أجيال صالحة من المسلمين، فالحركات الفكرية التي صاحبت الاستعمار الغربي في الدول الاسلامية اهتمت بتعليم أبناء المسلمين بالاسلوب الذي ينتج أجيالا بعيدة عن مفاهيم الاسلام الحقيقية، ولعل في سياسة «دنلوب» التربوية في مصر في عهد الاستعمار البريطاني خير مثال على ذلك، وفي حين تحافظ الدول الغربية كما رأينا في فرنسه على سلامة تربية وتعليم الأجيال بدقة من خلال التشريعات الحاسمة، نجد أن معظم الدول

(١) أبو محمد بن احمد بن حزم/الإحكام في أصول في الأحكام/ الجزء الخامس/ ص ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤.

الاسلامية لا تعير الانتباه الكافي لنوعية المعلمين أو المواد التعليمية التي يتم تدريسها، بل وحتى على العكس من المجتمعات الغربية نجد الترويج على مقـاعد الدراسة لايدولوجيات معينة موجودا بدون الأخذ بفكرة الحياد العلمي المطلوبة من الاستاذ، فلكل دولة الحق في حماية أجيالها من الطلاب، من التأثيرات الفكرية خاصة في سنّي الدراسة المبكرة على ضوء قيمها ومعتقداتها الروحية والفكرية، وما ارتضاه شعبها أصلا من عقيدة ونظام، وانه لأمر مؤسف حقـاً ان عملية نشر التعليم في البلاد الاسلامية تتم بعيداً عن تعليم الاسلام وأحكامه بشكل متكامل، وانه لمن المؤسف ان يكون مستوى الدعاة الاسلاميين العلمي أقل مستوى من غيرهم في سائر العلوم الانسانية.