تقديم

البروفيسور الدكتور عباس مبارك محمد الكنزي

أستاذ علم الاجتماع الديني

عميد كلية الدراسات الاجتماعية / جامعة الزعيم الازهري / السودان

تأليف

الدكتور

محمد كاظم حسين الفتلاوي

أستاذ التفسير وعلوم القرآن الكريم

جامعة الكوفة

المؤلف: ..... الأستاذ الدكتور محمد كاظم حسين الفتلاوي
الكتاب: ..... الحرية في مسارها الآيديولوجي
الناشر: ..... دار حدود / النجف الأشرف
الطبعة: ..... الأولى / ١٤٤٥هـ / ٢٠٢٥م
المطبعة: .....النجف الأشرف: المطبعة العالمية الحديثة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٠١) لسنة ٢٠٢٥م

حقوق النشر متاحة للجميع في سبيل الله ﷻ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

(سورة هود، الآية: ١١٢)

إهداء

إلى..

الى ثالثة الثلاثة إذ هن للبيت ضياء

وللنفس أُنس

وللروح سكن

بُنيتي

والدك

تقديم بقلم:

البروفيسور الدكتور عباس مبارك محمد الكنزي
أستاذ علم الاجتماع الديني
عميد كلية الدراسات الاجتماعية / جامعة الزعيم الازهري / السودان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله أول محمود وآخر معبود وأقرب موجود، الحمد لله رب العالمين الّذي لم يضره بالمعصية المتكبرون ولم ينفعه بالطّاعة المتعبدون، أحمده حمداً أستزيده في نعمته وأستجير به من نقمته وأتقرب إليه بالتّصديق لنبيه المصطفى لوحيه المتخير لرسالته المختص بشفاعته القائم بحقّه محمد وعلى آله النجباء، وأصحابه الأجلاء وسلّم تسليماً.

كتاب (**الحرية في مسارها الآيديولوجي**) الذي بين أيدينا هو كتاب يوضح الحرية وأهميتها وتباينها في الحضارات والأديان والفكر الغربي، وكذا بيان خصوصية الحرية في الدين الخاتم وكيف اهتم بها، فنجد المؤلّف يأخذ القارئ في جوٍ يتصف بمتعة وشغف علمي وهو يقرأ في هذه الفصول التي قدمها له بكل ذهنية علمية وتفكير ناقد يدل على خبرة معرفية، إذ بدأ المؤلف بتناول مفهوم الحرية في اللغة والاصطلاح في توطئة يسيرة، ثم شرع في الفصل الأول فجاء حديثه عن الحرية في الحضارات القديمة والأديان، وأخذ بدراستها دراسة نقدية بدءاً من الحرية في حضارة وادي الرافدين، الحرية في حضارة وادي النيل، الحرية في الحضارة الاغريقية، الحرية في الدولة الرومانية، وتناول أيضاً في هذا الفصل مفهوم الحرية عند العرب قبل نزول القرآن الكريم، ومفهوم الحرية في الأنظمة القديمة السماوية في الديانة اليهودية والمسيحية ثم انتقل لبيان الحرية في الدين الإسلامي، وختم الفصل بخلاصة ناضجة تنم عن إحاطته به.

بعد ذلك ينير لنا الدرب أكثر عند دراسته للفصل الثاني الذي عنونه بـ الحرية في الفكر الغربي دراسة نقدية للنظامين الفردي والماركسي، مع خلاصة توجز للقارئ أهم ما دار في هذا الفصل.

وخصص الفصل الثالث بدراسة حق حرية الرأي في الفكر الإسلامي/ دراسة تأصيلية، بين فيه مفهوم الرأي في اللغة والاصطلاح، تعريف الفكر الإسلامي، مشروعية حق حرية الرأي في القرآن الكريم والسنة الشريفة، ثم يختمه كعادته بخلاصة يذكر فيها ما استصفى منه.

من هنا تبرز أهمية الكتاب الذي نقدم بين يديه في هذه المرحلة الحرجة من حياتنا الاجتماعية والفكرية والدينية، وعليه فهذا الكتاب يعد من الكتب الثمينة في موضوع الحرية، إذ يترك أثراً كبيراً في النفس، فهو كتاب ثري بمادته العلمية شيق باسلوبه، بذل فيه مؤلّفه البروفيسور **الدكتور محمد كاظم الفتلاوي** غاية وسعه، فلم يقصر في عرض المعلومة وتبسيطها قدر المجهود، وهو مع هذا كان مبدعاً إذ لم يكتفي في كتابنا هذا باستعراض أهم السمات الفكرية المميزة للحريات السائدة بين الحضارات؛ بل ويقوم بتأصيل السمات الموضوعية للحرية، حتى يتمكن القارئ من القيام بنفسه بعملية تطبيق وقياس ومقارنة بين الحريات في مضانها الآيديولوجي.

وإني لأنصح المهتمين بالقراءة عامة والباحثين خاصة بقراءة هذا الكتاب والاستفادة منه.

وفي الختام أدعو الله تعالى للمؤلّف أنْ يحالفه التوفيق دائماً في حياته وعمله، وأن يديم عطاءاته خدمة لكتاب الله الكَريم وللأمة جمعاء.

والحمد لله رب العالمين

البروفيسور الدكتور عباس مبارك محمد الكنزي / السودان

المحتويـات

تقديم ٩

الاهداء ٥

المقدمة ١١

توطئة ١٣

الفصل الأول: الحرية في الحضارات القديمة والأديان

تمهيد ٣١

المبحث الأول: الحرية في الحضارات القديمة ٣٤

المطلب الأول: الحرية في حضارة وادي الرافدين ٣٤

المطلب الثاني: الحرية في حضارة وادي النيل ٣٧

المطلب الثالث: الحرية في الحضارة الاغريقية ٣٩

المطلب الرابع: الحرية في الدولة الرومانية ٤٦

المطلب الخامس: مفهوم الحرية عند العرب قبل نزول القرآن الكريم ٥٠

المبحث الثاني: مفهوم الحرية في الانظمة القديمة السماوية ٥٦

المطلب الأول: مفهوم الحرية في الديانة اليهودية..... ٥٧

المطلب الثاني: الحرية في الديانة المسيحية ٦٣

المطلب الثالث: الحرية في الدين الإسلامي ٧٢

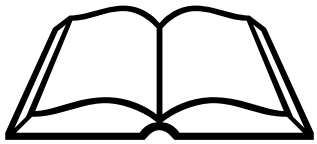
خلاصة الفصل ٧٧

الفصل الثاني: الحرية في الفكر الغربي النظام الفردي والماركسي

تمهيد ٨٣
المبحث الأول: الحرية في النظام الفردي ٨٧
المطلب الأول: الفكر المسيحي ٨٨
المطلب الثاني: نظرية القانون الطبيعي ٩٠
المطلب الثالث: العقد الاجتماعي ٩٥
المبحث الثاني: الحرية في الفكر الماركسي ١٢٠
خلاصة الفصل ١٢٨

الفصل الثالث: حق حرية الرأي في الفكر الإسلامي

تمهيد ١٣٣
المبحث الأول: مشروعية حق حرية الرأي في القرآن الكريم ١٣٩
المبحث الثاني: مشروعية حق حرية الرأي في السنة الشريفة ١٥٠
خلاصة الفصل ١٦٠
الخاتمة ١٦١
قائمة المصادر ١٦٥
ملخص اللغة الانكليزية ١٩٠



بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدّمة

الحمد لله رب العالمين، صلى الله على محمد وآله الطاهرين

الحرية كلمة لها وقعها في النفس الإنسانية، وتتشوق إليها المجتمعات منذ غابر الحضارات القديمة؛ بل وكانت محل رعاية في الديانات السماوية، فبها تحفظ الكرامة ويتحقق الأمن، ولكن بقدر هذا الوقع وأهميّتها والتطلع إليها وحب البشرية قاطبة لها، وسعيها لتحقيقها، إلا أن مفهومها النظري وتطبيقيها الواقعي عند الأمم والشعوب والحضارات والأديان يختلف ويتباين باختلاف المنطلقات والمباني وكذلك بالفهم الخاطئ لمن نصبوا أنفسهم حماة للمعبد ومشرعين للقوانين وهم ليسوا أهلاً لذلك.

وعليه سامر المؤلف فكرة هذا الكتاب منذ أيام البحث في رسالة الماجستير وتعلق موضوعها بعنوان: (حرية العقيدة والرأي في الفكر الإسلامي)[1]، فطال الأمد حتى شاء الله سبحانه ان أوقد جذوتها، فشحذنا الهمة للشروع بالبحث والكتابة عن موضوع الحرية وتتبع مسارها في الحضارات القديمة والديانات السماوية والفكر الغربي بشقيه النظام الفردي والماركسي في دراسة وصفية نقدية في الآيديولوجات المبتناة عليها الحرية عندهم.

ومن **أسباب اختيار موضوع** هذا الكتاب أيضاً:

١. القيمة الإنسانية للحرية في أنها من المفاهيم الكبيرة التي تحكم وعي الإنسان فتحرك مشاعره وتوجه أفعاله، وبتحققها تتحقق الكرامة.

---

(١) تم مناقشة الرسالة في يوم ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٨م، في كلية الفقه / جامعة الكوفة وقد كانت بإشراف الأستاذ الكبير الدكتور عبد الأمير زاهد، ونالت تقدير الأمتياز.

٢. محاولة الكشف عن تباين الحرية في الحضارات والأديان والفكر الغربي وكيف تأثرت بواقع السلطات الحاكمة الظالمة ورجال المعبد المنحرفين ومن يسمون بالتنويريين.

٣. بيان خصوصية الحرية في الدين الإسلامي ورعايته لها في أنه خاتم الأديان وحضارة عالمية.

هدف الكتاب: هناك أهداف عدة دعت المؤلف الى الشروع بتأليف هذا الكتاب، إلا ان جوهرها يكمن في بيان الحرية في مسارها الآيديولوجي بعيداً عن التعقيد المصطلحي، واشكالات العبارات الفلسفية، وتجنب غموض العبارة، وغاية ذلك هو تقريب المعنى لأذهان الشباب المسلم والطالب الجامعي المعاصر.

ولكي يحقق هذا الكتاب المقصد من تأليفه اقتضت **هيكليته** ان يكون من توطئة وثلاثة فصول، الفصل الأول عن: الحرية في الحضارات القديمة والديانات السماوية، والفصل الثاني عن الحرية في الفكر الغربي (النظام الفردي والماركسي)، وأما الفصل الثالث فيمثل الجانب التطبيقي للحرية في الدين الإسلامي وفي أخطر أبعادها والكامن في حرية الرأي، ومن ثم خاتمة وقائمة بالمصادر.

عزيزي القارئ الكريم وأود أن أهمس في أُذنك وأقول لك ان ما سطّر في هذا الكتاب هو ثمرة فهمي وبلوغ جهدي ولا أدعي أني من فرسان هذا الميدان، ولكني تطفلت على المتقدمين رجاء أن يضمني جميل الاحتمال معهم، ويسعني من حسن التجاوز ما وسعهم، فإن لاح لناظرك زلل أو أشتباه فذاك وارد وكلي أمل في توجيهك فنكون شركاء في الأجر. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

محمد كاظم حسين الفتلاوي

الشامية / شتاء ٢٠٢٥م

توطئة..

قبل الولوج الى فصول هذا الكتاب ومباحثه نرى من الضرورة بمكان التوطئة عن مفهوم الحرية في اللغة والاصطلاح وعلى النحو الآتي:

أولاً: الحرية في اللغة:

تعني الحرية **في اللغة:** فقد وردت معاني الحرية في المعجم الوسيط بأنَّها الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم، وهي التمكن من المباح، ونجد هذا اللفظ في المعاجم العربية في باب حرر أي جعل بلا قيد أو أعتق أو أطلق السراح، ومن هذه اللفظة جاء الاسم المفرد حرية وجمعه حريات[١]، فالحريةُ هي الخلاص والانعتاق والتحرر من القيود.

وعليه ان كلمة (الحرية)[٢] من (حرر)، وتأتي على عدة معان[٣]:

١- فتأتي بمعنى نقيض العبودية، فنقول:

- (حُرٌّ) بالضم، نقيض العبد، والجمع: (أحرار) و(حِرار).
- و(الحرَّة) نقيض الامة، والجمع (حرائر).
- و(حرَّره) أعتقه.

٢- وتأتي بمعنى الشرف والفضل، فنقول :

- (الحر) من الناس: اي خيارهم وافاضلهم.

---

(١) ظ: المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، ص١٧٢.
(٢) (الكلمة العربية ((حر)) لها ما يقابلها تماما بالعبرية ((leshoachrer)) والصيغة الاخيرة نتيجة تحول طفيف تحت تأثير القياس)، فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، ص٢٥.
(٣) ظ: الراغب الاصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ص٢٢٤، اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص٧٢٧، المطرزي، المغرب في ترتيب العرب، ١١٩٤/١، البستاني، محيط المحيط، ص١٦٠.

- و(حرية العرب) اشرفهم.
- و(حر الفاكهة) خيارها.
- و(الحر) كل شيء فاخر من شعر وغيره.
- و(حر) كل ارض: وسطها واطيبها.
- و(حر)) الرمل، و(حر) الدار، وسطها وخيرها .

٣- وتأتي بمعنى الخالص النقي، فنقول: طين (حر) لا رمل فيه، ورمله (حرة) لا طين فيها.

٤- وتأتي بمعنى الحسن والجمال والكرم، فنقول:

- ما هذا منك بـ (حر): اي حسن ولا جميل.
- و(الحر): الفعل الحسن.
- و(الحرة) الكريمة، يقال: (ناقة حرة، وسحابة حرة): اي كثيرة المطر.

٥- وتأتي بمعنى الرقة واللين، والشيء الرطب، فنقول:

- (أحرار) البقول: ما رق منها ورطُب.
- و(حر الوجه): الخد.
- و(الحر) فرخ الحمام، وولد الظبي.
- و(الحريرة): واحدة الحرير من الثياب.

٦- وتعني الضبط والتدقيق، منه[١]:

- (تحرير الكتابة): اي اقامة حروفها واصلاح السقط .
- و(تحرير الحساب) اثباته مستوياً لا غلث فيه ولا سقط ولا محو.

(١) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ج٤ ص١٨١، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج٢ ص٧.

يقول الجصاص (ت٣٧٠هـ): (تحرير رقبة يعني عتق رقبة – والرقبة ترجمة عن الانسان[١] – وتحريرها ايقاع الحرية عليها، وذكر الرقبة واراد به جملة الشخص تشبيهاً له بالأسير الذي تفك رقبته ويطلق فصارت الرقبة عبارة عن الشخص، وكذلك قال اصحابنا، اذا قال رقبتك حرة انه يعتق، كقوله انت حر)[٢]. وهو ما ينطبق على آيات القرآن المجيد: كـ ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٣].

ويقول الشيخ باقر شريف القرشي: (يراد بها الخلوص من العبودية فيقال حر (أي غير مملوك)، وأخرى يراد بها الرضا والاختيار، فيقال فلان حر في تصرفاته أي غير مكره فيها، كما أنها تطلق ويراد منها تخليص النفس من الأوهام والخرافات، كما يقال: فلان متحرر من الأوهام)[٤].

و(تحرير) الولد، ان يفرده لطاعة الله عز وجل وخدمة المسجد، و(المحرر) النذير، والنذيرة، كان يفعل ذلك بنو اسرائيل، كان احدهم ربما ولد له الولد، فربما حرره، اي جعله نذيره في خدمة الكنيسة ما عاش، لا يسعه تركها في دينه، قال تعالى على لسان ام مريم وهو يستعرض جانباً من قصة مريم بنت عمران ووليدها السيد المسيح عيسى (عليه السلام) (٦٤٢ق.هـ – رفع ٦٠٩ ق.هـ)[٥] التي ارادت والدتها ان يكون ما في بطنها ذكراً توقفه لخدمة المعبد مدى الحياة: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٦].

(١) ظ: فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، ج١ ص٤٨٥.
(٢) ظ الجصاص (ت٣٧٠هـ)، احكام القرآن، ج٢، ص١٢١.
(٣) سورة النساء، الآية: ٩٢، وسورة المائدة، الآية: ٨٩ وغيرهما.
(٤) باقر شريف القرشي، نظام الإسلام السياسي، ص١٨٣–١٨٤.
(٥) ظ: محمد صادق محمد الكرباسي، الحسين والتشريع الاسلامي، ص٨٢.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ٣٥.

وهذا المعنى يعني التحرر من الاشتغال بغير طاعة الله، وقد يعني: انه خالص لهذه العبادة، والتخلص من قيد كل عمل آخر[١].

ومن الآية الكريمة الخاصة بمريم (عليها السلام) واحدة من معاني الحرية، اذ ان قوله تعالى: (مُحَرَّرًا) مأخوذ من الحرية التي هي ضد العبودية، من هذا تحرير الكتاب وهو تخليصه من الاضطراب والفساد)[٢].

ويوجز عبد الله العروي معان (حر) بـ أربعة معان[٣]:

الأول: معنى خلقي هو الذي كان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه الادب – الحر النفس الكريمة –

الثاني: معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[٤].

الثالث: معنى اجتماعي وهو استعمال بعض المتأخرين، الحر هو المعفى من الضريبة.

الرابع: معنى صوفي تقرأ في تعريفات الجرجاني، الحرية في الاصطلاح اهل الحقيقة: الخروج من رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والاعتبار وهي على مراتب[٥].

وقد توصل بعض الباحثين الى ان مفهوم الحرية حسب اشتقاقها اللغوي عبارة عن انعدام القسر الخارجي، وان الانسان الحر هو من لم يكن عبداً او اسيراً[١].

---

(١) ظ: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ص٤٠٨، يقول: الحرية: (الخلوص وصفة الحر، وقد اطلقت هذه الكلمة في عصرنا هذا على خلوص الامم من استبداد المسيطرين عليها).
(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤ ص٦٦.
(٣) ظ: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص١٣.
(٤) سورة النساء، الآية: ٩٢.
(٥) حرية العامة: عن رق الشهوات.
وحرية الخاصة: عن رق المرادات، لفناء اراداتهم في ارادة الحق.
وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار، لا لمحاقهم في تجلي نور الانوار. ظ: كمال الدين الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص٣٧، محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، ص١٦.

وحقيقة ان المتأمل في تعريف الحرية في الاصطلاح لا يقل عدداً وتنوعاً من الحرية لغة، لان (الحرية من المفاهيم الواضحة المبهمة في آن واحد)[٢]، وعليه نكتفي بهذا التعريف: هي (حق الفرد ان يفعل كل مالا يضر بالآخرين وان الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها الا بقانون)[٣].

أما النقد في اللغة: هو التمييز ما بين المزيف والصحيح، ويقال ناقدت فلاناً إذا ناقشته بالأمر[٤].

والنقد في الاصطلاح: النقد عملية ذهنية عقلية، وله في كل علم مدلوله الذي اصطلح عليه، إلا أنه في مجمله يهدف لمعنى مقارب للمعاني اللغوية، فهو بهذا: دراسة الأعمال الأدبية والفنون وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابه لها والكشف عما فيها من جوانب القوة والضعف والجمال والقبح ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها، وهذا يجري في الحسيات والمعنويات، وفي العلوم والفنون، وفي كل شئ متصل بالحياة[٥].

وعليه لا يعني النقد دائماً هو اظهار السلبيات وكشف العيوب، انما هو أيضاً بيان المحاسن وتأكيد الإيجابيات وكذلك توجيه المسار وتصحيح الأخطاء في الموضوع المراد نقده.

(١) ظ: د. زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص١٢.
(٢) محمد تقي الحكيم، مع الامام علي في منهجيته ونهجه، ص٢٥.
(٣) د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص٨٦.
(٤) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ج١٤ ص١٥٤ .
(٥) ظ: هند حسين طه، النظرية النقدية عند العرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ص٢٠.

ثانياً: الحرية في الاصطلاح[١]:

ان تعدد معا ني الحرية في الاصطلاح لا يقل عدداً وتنوعاً من الحرية لغة، لان (الحرية من المفاهيم الواضحة المبهمة في آن واحد)[٢].

فهي ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمت الى الواقع بسبب، بل هي (حقيقة ينفعل بها الملايين في قرار نفوسهم)[٣]، فهي اهم محرك تاريخي عرفه العالم[٤]، لاتصالها بحياة الانسان ومآله ومصيره، وارتباطها بالكثير من القضايا الحساسة التي تعيشها الامة في حركة الفكر والواقع[٥]، (فمشكلة الحرية هي من صميم مشاكلنا الحيوية واهمها، نظراً الى الاثار الاجتماعية المترتبة عليها، وتحديد هذا المفهوم من اشق المباحث)[٦]، فلاشك ان من اهم ما تعنى به الدراسات المنهجية هو تحديد معنى المصطلح الذي يدور حوله البحث[٧].

---

(١) المصطلح: (لفظ علمي يؤدي المعنى بوضوح ودقة، يكون غالباً متفق عليه عند علماء علم من العلوم او فن من الفنون)، السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص٢٩١. وهو ايضا (تكليف للفظ بمهمة معنوية جديدة، والمصطلح هو القائم بتلك المهمة)، ابن منظور، لسان العرب، مادة (ص ل ح)، ج٤ ص١٤٧٩. الزمخشري، اساس البلاغة، ص٣٤٥.

(٢) محمد تقي الحكيم، مع الامام علي في منهجيته ونهجه، ص٢٥.

(٣) د. محمد عصفور، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص٢ من المقدمة.

(٤) ظ: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، دراسة في مشكلات المصطلح وابعاده، ص٧.

(٥) ظ: محمد جواد مغنيه، معالم الفلسفة، ص١١٩ ، علي المؤمن، الاسلام والتجديد رؤى في الفكر الاسلامي المعاصر، ص٤١. (ما تخال كلمة تلقى من اضطراب وتدافع فكر مثل ما تلقاه – الحرية –)، عبد الله عبد الدائم، الحرية وحدودها، ص٦١، محمد جبار الجبوري، حقوق الانسان المدنية والسياسية في الشريعة الاسلامية، ص١٣٩، جعفر مرتضى العاملي، صراع الحرية في عصر المفيد، ص٩.

(٦) محمد مهدي الآصفي، حقيقة الحرية، ص٨.

(٧) ظ: د. محمد الجليذ، تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، ص٨، السيد محمد حسين فضل الله، نقلا عن: زكي الميلاد، الفكر الاسلامي في قراءات ومراجعات، ص٤٩.

و(ان العالم لم يصل الى تعريف طيب للفظ الحرية، فنحن وان كنا نستعمل الكلمة ذاتها الا اننا لا نقصد المغزى ذاته)[١]، و(بعبارة اخرى ان مفهوم الحرية يكون تبعاً للأيدولوجية الفكرية للمكان والتطبيقات العملية في الزمان والانتماء الفكري للشعوب، فما يدخل نحن مفهوم الحرية في زمان قد يختلف عن مفهوم الحرية في زمان آخر)[٢]، لذلك فإن عملية اقتباس النظم والمبادئ دون نظر وقبل ان تتهيأ للامة ظروف تلك الامم، وكذلك (اختلاف عقلية شعوبنا ومنهج تفكيرها، فيمثل هذه الحرية قد يساء فهمها واستغلالها)[٣]، فإن النتيجة بذلك تكون الفوضى وعدم الاستقرار، مادامت نظم كل أمة ومبادئها جزءاً لا يتجزأ من تاريخها وافكارها وعاداتها وتقاليدها[٤] والذي نوجزه بمفردة الحضارة[٥].

---

(١) (وكانت الحرب الاهلية الامريكية قد دارت رحاها بسبب اختلاف مفهوم الحرية، فبينما كانت الولايات الشمالية، تقاتل من اجل تحرير الرقيق من العبودية في الاقاليم الجنوبية اسوة بالاقاليم الشمالية، كانت الولايات الجنوبية تعني بالحرية: استقلال حكوماتها وحريتها في التصرف في شؤونها الداخلية، ومنها مشكلة الرق دون تدخل الحكومات الشمالية، وقد عبر (لنكولن) عن ذلك بقوله: ان الشمال كان يحارب من اجل حرية كل انسان في ان يفعل ما يريده بنفسه، في حين ان الحرية في نظر الجنوب كانت تعني حرية بعض الرجال في ان يفعلوا ما يشاؤون بالرجال الاخرين). د. عبد الحميد متولي، الحريات العامة، ص٩.

والاختلاف الفكري بين الشيوعيين والليبراليين في تحديد مفهوم الحرية، بل الليبراليون انفسهم لديهم مقولات متعددة في مفهوم الحرية كذلك. ظ: د. ملحم قربان، المنهجية والسياسة، ص٢٩٣-٢٩٤، وظ: ايزايا برلين، حدود الحرية، ص٦٣.

(٢) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف، دراسة في واقع الامة الاسلامية، ص٢٦٢، محمد زكي عبد القادر، الحرية والكرامة الانسانية، ص٤، ظ: محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، ص١٦، د. صالح حسن سميع، ازمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص١٦، د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم المعاصر، ص٢٢، ويكاد يرى الباحث اجماع الباحثين للحرية بهذه النظرة .

(٣) محمد رشيد رضا، تاريخ الامام محمد عبده، ج٢، ص١٢٣.

(٤) ظ: القاضي وليم او. دوكلاس، الحرية في ظل القانون، ص٩، محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، ص٦٩.

(٥) (وهي تطلق الان – اصطلاحاً – على كلِ ما ينشاه الانسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه، عقلا وخلقا، مادة وروحا، دينا ودنيا، فهي .. قصة الانسان في كل ما انجزه على اختلاف العصور وتقلب الازمان، وما صورت به علائقه بالكون ورءاه، .. فهي تراث الامة ..)، د. ابراهيم سلمان الكروي، وآخر، المرجع في الحضارة العربية الاسلامية، ص١٣، وظ: محمد الريشهري، الحوار بين الحضارات في الكتاب والسنة، ص١١.

ولهذا السبب وغيره، وجدنا ان الفرز بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للحرية مشكل جداً.

ويعود سبب ذلك الى تسامح الباحثين في هذا الفرز، بحيث تجد معنى من معاني الحرية – لغة – يوجد في بحث كلامي او تاريخي، او اجتماعي او فلسفي، ...الخ[١]، ويعده المتتبع معنى اصطلاحياً للحرية، ولربما عني به ذلك الباحث اصطلاح معناه اللغوي لم يعن المعنى الاصطلاحي، وكما يصعب تحديد معنى لمفهوم الحرية اصطلاحاً فهي خلال سيرورتها عبر التاريخ استطاعت الحرية (ان تعتق نفسها من اطار قيود التعريفات، وان تتطور الى واحد من المصطلحات المجردة القوية ..)[٢]، لهذا السبب ولأسباب اخرى، لست بصدد حصرها، ولعل من اهمها:

– و(ان الحضارة الاسلامية وليدة الاسلام في روحها واتجاهها ..) ظ: د. محمد زنبير، اصول الحضارة الاسلامية، ص٩٧.

– وبهذا تكون الحضارات اما حضارات وضعية او حضارات دينية، ظ: د. عبد الامير كاظم زاهد، تأملات في النص القرآني، ص٣٠.

(١) يقول مونتسكيو: (لا تجد كالحرية كلمة دلت على معاني مختلفة وشغلت النفوس بأساليب مختلفة)، روح الشرائع، ٢٦٨/١.

– وبهذا ت كون الحضارات اما حضارات وضعية او حضارات دينية، ظ: د. عبد الامير كاظم زاهد، تأملات في النص القرآني، ص٣٠.

(٢) يرى الدكتور محمد عمارة، في ما ذهب إليه فرانزنتال في مفهوم الحرية في الاسلام في (إنه لم يحدث في الإسلام اطلاقا إن عقدت صلة بين – الاختيار – كمشكلة كلامية – و – الحرية – بل ظل مصطلحا محدودا...)، (إن تغاير مصطلحات المبحثٍ لا يصح ان يكون مبررا للحكم بتغاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات، خصوصا إذا نحن علمنا ان مصطلح (الاختيار) قد عني عند اسلافنا هؤلاء، ضمن ما عني الدلالة على " كون الفاعل بحيث ان شاء فعل، وان لم يشئ لم يفعل"، وان من معاني الحرية في القانون: (القدرة على تحقيق فعل او امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأي ضغط خارجي)، وان هذا المعنى يأتي في مقابل المعنى الذي يؤدي إليه المصطلح "ضرورة" و"جبرية")، د. محمد عماره، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص٦.

تكثّر صور الحرية في تحقيقها الخارجي بكل ما تحمله مظاهر الحرية في مجال التطبيق، الى الحد الذي يصل به الحال الى اطلاق الحرية على الكفر[١] وبالعكس، بأختلاف الطوائف والمعتقدات وبالتالي، فأنها متشابكة ومتنوعة[٢]، ولهذا ترى العرب لا يستعملون كلهم كلمة الحرية بمعنى واحد[٣].

وكما يقال احياناً ان الحرية تقاوم التحليل لأنها (مفهوم موضع مساءلة في جوهره)[٤]، وهذا ماحدا ببعض الباحثين الى نفي امكانية تحديد (تعريف واف يوفها حقها)[٥]، وهو وجيه لو اراد بالتعريف الوافي، الحد او الرسم المنطقيين – كما ثبت تحقيقه –[٦]، متعذران بتعذر وقوف الانسان وفق قدراته المحدودة، على حقائق الاشياء، طبيعية وغير طبيعية.

ومما هو معلوم ان التعريف اصطلاحاً تبيان حقيقة الاشياء وايضاح معناه[٧]، و(ان الحرية لا تخضع لاي تعريف منطقي، لان كل تعريف لها هو حكم على فنائها وكل تحديد لمفهومها هو قضاء عليها، والحرية كما هو معروف عنها (قضية خاسرة) كلما حاول احد تعريفها قضى عليها)[٨].

---

(١) (.. يقولون: متى وصل العبد الى مقام الحرية تزول عنه صفة العبودية، وهذا كفر)، محمد علي النهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١ ص٦٤١.

(٢) الحرية من (الالفاظ التي تلتف بكل ما في حياة الانسان من جوانب متشابكة ومتناقضة)، عبد الله عبد الدائم، الحرية وحدودها، ص٦١.

(٣) ظ: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص١٣.

(٤) ظ: مجموعة من المتخصصين، قاموس الفكر السياسي، ص٢٤٧. – (ان الباحث يتوه احياناً وهو يبحث لها – اي الحرية – عن مفهوم واضح وصريح)، ظ: عبد الله زكريا الانصاري، حوار المفكرين، ص٢٤٤.

(٥) جان فال، طريق الفيلسوف، ص٢٢٦.

(٦) ظ: محمد كاظم الخرسان، كفاية الاصول، ج١ ص٢٧٣.

(٧) ظ: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص٨٢.

(٨) محمد مهدي الآصفي، حقيقة الحرية، ص٥١.

اضف الى ذلك ان المعاني والمصطلحات في الوقت المعاصر تختلف معظمها عما تكونت في الاصل منه في الدلالة والمعنى[١]، وهو ما يؤكده عبد الرحمن بدوي بقوله: (فإن لكلمة حرية، معاني عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري)[٢].

وتأسيساً على ذلك، يرى الباحث انه يستفاد مما تقدم بعقد صلح بين المختلفين مسامحة في تعريف الحرية اصطلاحاً، وهذا ما حدا ببعضهم الى القول: ان (من المؤسف انه رغم الاهتمام الهائل من جانب المثقفين بالحديث عن الحرية ورفع شعاراتها، فأننا لا نكاد نعرف دراسة جادة مفصلة لهذه الظاهرة ..)[٣].

لذا نرى ان المصطلحات التي يستعملها الباحثون، لها مداليل ومفاهيم يجب البحث عنها ضمن الفكر الذي يستند اليه الباحث، ويفسر بموجبه الظواهر والاحداث بمعنى ان المفكر الحر لا يمكن له ان يكتب افكاره بعيداً عن مجتمعه ليخلص الى النتائج المطلوبة[٤]، اي (انه لا يوجد بحث موضوعي خالص لا يتأثر بشخص الباحث ووجهة نظره ولغته ومنهاجه في البحث ...)[٥].

---

(١) ظ: د. شبر الفقيه، المدينة الفاضلة، بين الامام السجاد وافلاطون، رؤية الدولة الاسلامية المعاصرة، ص١٤٦.

(٢) موسوعة الفلسفة، ج١ ص٤٥٨.

(٣) د. أحمد كمال ابو المجد، اخلاق الاستبداد واخلاق الحرية، ص١٤.

(٤) ظ: د. داود العطار، موجز علوم القرآن، ص٣٩ .

(٥) محمد سعيد العشماوي (المستشار)، حصاد العقل، ص٤٢. ومثالنا في ذلك: تأثر لوك باتجاهات مجتمعه في الحرية، ظ: د. محمد خاتمي، مدينة السياسة، فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب، ص٢٣٧ ، ظ: عباس طهيري، حدود الحرية من المنظور الكلامي والفقهي والعرفاني، ص٣٢.

فالاختلاف في (مفهوم الحرية ينبع من اختلاف الاوضاع الاجتماعية والطبقية لمفكر وآخر، ومن عصر لآخر، فمفهوم "ارسطو" للحرية، وتقسيمه للبشر الى طبقتين بالطبيعة – طبقة الاحرار وطبقة العبيد، ينسجم مع الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع الاغريقي القديم آنذاك..، ان المذاهب الفكرية هي انعكاس للأوضاع الاجتماعية..). مؤيد الطلال، العبث والحرية، ص١٤.

وعليه يعتقد الباحث ان للرسالة الاسلامية مصطلحاتها ومسمياتها الخاصة التي تعبر عن محتواها وتميز هويتها .. وشخصيتها .. .

وفيما يلي نشير الى جملة من التعاريف[١] التي تعرضت الى الحرية:

قال جون لوك في تعريفها: ان الحرية هي القدرة والطاقة اللتان يوظفهما الانسان لأجل القيام بعمل معين او تركه[٢]، وهذا يعني ان الحرية لدى لوك طبيعية لدى الانسان تميز وجوده بوصفه انساناً بصفة عامة[٣].

وعرف ابن عاشور الحرية بقوله: (تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض)[٤].

وعرفها جون استيوارت ميل: ان الحرية عبارة عن قدرة الانسان على السعي وراء مصلحته التي يراها، بحسب منظوره، شريطة ان لا تكون مفضية الى اضرار الاخرين[٥].

وعرفها "كانت": ان الحرية عبارة عن استقلال الانسان عن اي شيء الا عن القانون الاخلاقي[٦]، فهي حرية لا يقيدها سوى حرية الاخرين[٧] .

ونجد الجانب الاخلاقي في تعريف ابن مسكويه، إذ عرفها: (هي فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهة ويعطى في وجهة وتمنع من اكتسابه من غير وجهة)[٨].

---

(١) وقد بلغت تعاريف الحرية اكثر من المئتي تعريف، مما يبعث على التعجب والاستغراب.
(٢) مجموعة من الباحثين، حقوق الانسان في الاسلام تأصيل ومقارنة، ص١٨٩.
(٣) ظ: د. زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص٦.
(٤) نقلا عن: د. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص١٠٥ .
(٥) ظ: مجموعة من الباحثين، حقوق الإنسان في الاسلام، ص١٩٠، ليون دكي، دروس في القانون العام، ص٦٣.
(٦) ظ: مجموعة من الباحثين، حقوق الإنسان في الاسلام، ص١٩٠.
(٧) ظ: روسكو باوند، ضمانات الحرية في الدستور الامريكي، ص٦.
(٨) تهذيب الاخلاق في التربية، ص١٧.

وعرفها جوادي آملي: بأنها عبارة عن التفلت والتحرر من عبودية واطاعة غير الله تعالى[١].

وعرفها، لاسكي: هي التحرر من القيود التي تنكر على المواطن حقه في النشاط والتقدم[٢].

وعرفها روسو: هي الارادة العامة التي فيها خير المجموع[٣].

وعرفها، اندريه هوريو بأنها: سلطة ولكن قبل ان تكون سلطة على الاخرين انها سلطة على الذات، ان الانسان حر لأنه يفضل عقله سيد نفسه[٤] .

وعرفها آخر بأنها: (تأكيد كيان الفرد اتجاه الجماعة)[٥]، وعرفها آخر بأنها: (حق الفرد ان يفعل كل مالا يضر بالآخرين وان الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها الا بقانون)[٦]، وعرفها آخر بأنها: (القدرة على التصرف بما لا يضر الاخرين)[٧].

وهو المستفاد من الاشتقاق اللفظي وهي عبارة عن انعدام القسر الخارجي، والحر هو الذي لم يكن عبداً او اسيراً وهو تعبير نقيض للعبودية والرق، ومن هذا المنطلق يصبح الكلام عن الحرية مرتبطاً بضرورة شبكة معقدة من المصطلحات والمفاهيم مثل، المسؤولين، القدرة القيادة ..الخ[٨].

---

(١) ظ: مجموعة من الباحثين، حقوق الإنسان في الاسلام، ص١٩٠.
(٢) ظ: هارولدج. لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ص٤١.
(٣) ظ: ليون دكي، دروس في القانون العام، ص٦٣.
(٤) ظ: اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ص١٧٤.
(٥) طعيمة الجرف، نظرية الدولة والاسس العامة تنظيم سياسي، ص٤٧٠.
(٦) ظ: عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص٨٦، محمود حلمي، الدستورية العامة، ص٣٤٢.
(٧) احمد عطية الله، القاموس السياسي، ص٤٥٨.
(٨) ظ: محمد هويدي، التفسير المعني، ص٤٢ ، زكي الاسوزي، الجمهورية المثلى، ص٦٤-٦٥.

واما اعلان حقوق الانسان سنة ١٧٨٩م، فقد عرفها: هو القدرة على عمل كل شيء لا يضر بالآخرين[١].

ونرى ان جملة هذه التعريفات حول مفهوم الحرية يقصد به نفي سيطرة الغير، وهو ما يصوره عامة الناس من: (فك القيود التي تحول دون تحقيقهم لأوضاع يعتقدونها من حقهم)[٢]، وهو ما عناه السيد محمد باقر الصدر (قد) في ان (هذا المفهوم هو الذي نستطيع ان نجده في كل من الحضارتين وان اختلف في اطاره وقاعدته الفكرية في كل منهما)[٣] .

(ان تعدد التعريفات المتعلقة بالحرية، وتناقض النظريات، وتبادل الانتقادات في هذا الموضوع، لا يدع مجالاً لإعطاء تحديد شامل لمفهوم الحرية، واذا كان عدد من الفقهاء قد حاول التوفيق بين الحرية ومفاهيم الحق والمفاهيم القانونية والنظام العام الخ ... فإن المحاولة لم تصل الى نتيجة حاسمة بل لا تزال المسائل المتعلقة بهذه الامور مستعصية على الحل)[٤].

ولهذا نرى ان الحرية لا تتحقق على مستوى المجتمع، عن طريق ضبط تعريفها، وتحديد مصطلحها[٥]، ومعناها القاموسي او الفلسفي[٦]، فحسب بل ان تحقيقها معلق بتوفر وخلق جملة من الجهود والممارسات المستمرة، التي تدفع الى صنع حقائق جديدة تؤهلها الى الانخراط العقلي في العالم، على قاعدة متينة من الايمان النظري

---

(١) ظ: د. عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ص٣٨١.
(٢) سري نسيبه، الحرية الحد والمطلق، ص٥٠.
(٣) المدرسة الإسلامية، دار الزهراء، ص١٠١.
(٤) عبد الهادي عباس، حقوق الانسان والحريات العامة، ص٣٥.
(٥) وهذا ما يؤكده فرانز روزنتال في قوله: (لا قت محاولات تحديد الحرية بمصطلحات جامعة فشلا ذريعا، كان متوقعا)، مفهوم الحرية في الاسلام، ص٢٠.
(٦) وهذا ما يؤكده راشد الغنوشي في قوله: (ان بحث مفهوم الحرية فلسفياً لا يكاد ينتهي.. إلا الى نفيها واعتبارها وهما)، حقوق الانسان وحرياته في الاسلام، ص٤١.

والممارسة العملية بقيمة الحرية[١]، اذا كنا موقنين بأن الحرية ليست قضية مؤتمرات وقرارات ودساتير منسقة، ولكنها في المقام الاول قضية وعي بالحرية وممارستها بالطريقة الصحيحة في اطار بيئة ملائمة، فإنه علينا جميعاً عبء بناء الوعي بها وتكوين شخصية تحترم حقوق الانسان ودعم اتجاهات التسامح والتعاطف مع الاخرين وتعزيز حقوقهم واحترامهم[٢].

وما يؤيد ذلك: (ان الحرية قابلة لان يحاط بها موضوعياً، ليس بالرجوع الى ميدان داخلي فكري، وانما بأكتشاف الميدان الخارجي، ميدان العمل حيث تختبر الحرية في العلاقات مع الناس الآخرين ...)[٣]، اذ (ميدان العلاقات مع الآخرين، هو بأمتياز ميدان اختبار الحرية)[٤]، والظاهر هذا ايقنه عبد الله العروي، واخلصه في قوله: (الحرية اذاً شعاراً ومفهوم وتجربة)[٥] .

وبهذا صار البحث عن مفهوم الحرية جديراً بالبحث والاهتمام[٦]، لاقترانه بالفائدة والجدوى للمجتمع والنظام[٧].

ومن هنا كان لزاماً على من يتصدى لمعالجة قضية الحرية في الاسلام، ان يؤسس وعياً جديداً في الوسط الاجتماعي، ولاسيما في الاوساط الفكرية والثقافية لتصبح مصدر تنوير، يوضح اهمية ممارسة هذا الحق الطبيعي والشرعي، واهمية كسر الاغلال التي تحول دون ذلك، ويستلزم الأمر[٨]:

---

(١) ظ: محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، ص٣٦.
(٢) ظ: د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسن المعاصر، ص١٨.
(٣) ظ: سيف الدين علي، حقوق الانسان في العراق.. واقع وآفاق، ص١٩٨.
(٤) ظ: المصدر نفسه.
(٥) مفهوم الحرية، ص٧.
(٦) ظ: مالك وهبي العاملي، الحرية الفكرية في ظل الحكم الاسلامي، ص٢٧.
(٧) ظ: د. حسان محمد شفيق العاني، نظرية الحريات العامة، تحليل ووثائق، ص٥.
(٨) ظ: محمد حسين طه، الحرية الفكرية في الاسلام بين القبول والرفض، ص١٢٦.

أ ولاً: تأصيل الحرية مفهومياً وفلسفياً من جديد، ورد الاتهامات والشبهات وسوء الفهم، لبناء الوعي النظري بها.

وثانياً: تحديد حدود هذه الحرية، اي التأسيس القانوني لها، وهو الجانب المرتبط بالفقه والممارسة العملية..

و(بناء ثقافة الناس عليها وايجاد مجتمع قادر على الاستفادة منها، اي (اذا كان المجتمع حياً متفاعلاً ورشيداً، حفظ ميزان الحرية والوحدة والمساواة والمسابقة الى الفضائل الا تفجر الحريات فتنثر الفوضى، ولا تثاقل قبري الموت ولا يسود النظام والفساد ولا التخاذل والتساقط)[١].

وهذا يعد من الصعوبة بمكان اذ ان (عدم تطابق الدراسة النظرية مع الواقع العملي للحريات والحقوق، بما يجعل المرء يظن احياناً بأن هذه الدراسة انما هي مجرد دراسة مثالية لا قيمة تطبيقية لها، ولهذا الامر اسبابه العديدة، فالنظم السياسية حتى الديمقراطية منها تعاني من تعرض مجال الحريات والحقوق)[٢] .

وناهيك ما في النظم غير الديمقراطية، وفي الاسلام نرى في احيان كثيرة تسلط .

وعود على ذي بدأ، في الخلاصة نرى: أنَّ تعريف الحرية من المفاهيم الواضحة والغامضة في ذات الوقت، فقد اخذت تعريفات عديدة ومتنوعة وبشكل كبير يكاد لا يحص؛ وذلك أنَّ الحرية تعرف حسب الجهة والمدرسة التي ينتمي إليها المفكر، وهكذا يكون التعريف، وكذلك أخذت التعريفات بالتطور مع مرور الزمن وما يستجد في عالمنا اليوم، وعليه نختار التعريف الآتي فهو الاقرب الى مضمون مرادنا:

أنّها قدرة الفرد على عمل كل ما لا يضر بالغير، أو هي أن يكون للفرد الحق

(١) حسن الترابي، السياسة والحكم النظم السلطانية بين الاصول وسنن الواقع، ص١٥٠.
(٢) محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الانسان، ص٧.

أن يقول ويعمل ما يشاء مما لا يتنافى مع العدل والقانون، ولا يضر بالغير[١]، فالحرية هي قدرة الشخص على قول وفعل ما يشاء بشرط أن لا يتنافى قوله وفعله مع الشريعة، أو القانون ولا يتعدى على حقوق الآخرين.

(١) علي محمد الصلابي، الحريات في القرآن الكريم، ص١٧.

الفصل الأول

الحرية في
الحضارات القديمة والأديان

الفصل الأول

الحرية في الحضارات القديمة والأديان
ـ دراسة نقدية ـ

يرى علماء الاجتماع: (ان الانسان لم يعرف حياة العزلة، بل عاش دائماً في جماعة مدفوعاً بغريزة حب الاجتماع مع بني جنسه)[١]، فهو بهذا اجتماعي بطبعه، واذا كانت الميول الغريزية لدى الحيوان هي المجال الذي يترجم فيه حريته، فإن الإنسان يمكنه ان يسيطر على تلك الميول او يحددها[٢]، فلا ريب ان الإنسان خاصة بعد حياة الاستقرار، كان في حاجة الى قواعد تنظم سلوكه، ومن هنا كانت ظاهرة القانون[٣]، اذ (لكل مجتمع مهما كان في طور البداوة والتخلف الحضاري نوعاً من النظم)[٤] التي تنظم سلوك الانسان في المجتمع على (وفق ثوابتها الثقافية التي تجسد عقيدتها بالنسبة لطبيعة الانسان)[٥]، وتتضمن هذه النظم جزاء مادياً يوقع ضد من يخالفها، وبالتالي فـ(كانت حريته متأثرة بحياة مجتمعة وبالنظام)[٦].

وذلك أن الحرية مطلقاً طاقة تنتهي بالإنسان الى الدمار العام مالم تنظم هذه الحريات ببنود قانونية (تحد من الحرية الفطرية للفرد وبالقدر اللازم لكي يضمن الحرية التي تتسق وقيام الجماعة)[٧]، وذلك ان الاصل في الإنسان الحرية، يقول

---

(١) د. ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي والنظريات السياسية الكبرى، ص٢٩.
(٢) ظ: محمد علي تسخبري، الحرية الاقتصادية مبانيها وحدودها في الاسلام، ص١٨٠.
(٣) (جرى العرف الدولي لعدة سنوات على اطلاق مصطلح القانون الدولي الانساني، على ذلك الجزء الهام من القانون الدولي الذي يتضمن فكرة الشعور بالإنسانية، ويدور حول ضمان حماية حرية الفرد، ونقل الافكار والمبادئ الانسانية الى ميدان القانون الدولي)، د. سهيل حسين الفتلاوي، مبادئ القانون الدولي الانساني، ص٥.
(٤) القاضي وليم أو. دوكلاس، الحرية في ظل القانون، ص٨.
(٥) مرسي السيوطي، دراسة مقارنة في اصول وثوابت الليبرالية، ص٢٢، ظ: د. صوفي ابو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص٣.
(٦) بدر الدين السباعي، اصول الحرية، مطابع التقدم العربي، من المقدمة فقرة ٢٥.
(٧) د. عبد الفتاح عبد الباقي، القانون والحياة، ص١٠.

رفاعه رافع الطهطاوي (ت:١٨٧٣م): (الحرية منطبعة في قلب الانسان من اصل الفطرة)[١].

فهي بهذا نزوع ثابت لا ينفك عنه الانسان مطلقاً بالعلاقة والميل فقد (ولد الانسان حراً وهكذا اراده الله سبحانه وتعالى)[٢]، وعلى هذا الأمر كان رأي مفكري المسلمين[٣].

وقد اختلف مفهوم الحرية باختلاف العصور والأدوار التي مرت بها البشرية واختلاف اعرافها والتشريعات السائدة فيها، وعليه تكمن أهمية هذا الفصل في كونه واصفاً لتلك الادوار التي مرت بها الحرية، مع التأكيد على مسارها في الانظمة الوضعية التي حاولت رعايتها عند الفرد والمجتمع مع ما شابها من تطرف جراء التعسف في إعمالها والشطط في توظيفها.

وكذلك تكمن أهمية الفصل في التعرف على الحرية ومسارها في الأنظمة الدينية، إذ ان اقدم رؤية فكرية كونية عرفها الإنسان هي رؤية الدين فكان له أثره البالغ في (توجيه الافراد والقبائل والشعوب، وفيما ينتج من عمل الانسان من سلوك اجتماعي وعلى صعيد السياسة والثقافة والاقتصاد، فهذه نواح يجب ان تلاحظ كلها في دراسة تاريخ الاديان في خضم التزاحم بين الحرية والقانون)[٤].

ونظراً لهذه الأهمية لزم المؤلف الاطلاع على جملة من الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع هذا الفصل، وبحسب التتبع لم يلحظ ان هناك مضمون بحث تناول

---

(١) د. عزت قدني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، ص٧.
(٢) فاضل الصفار، ضد الاستبداد، ص١.
(٣) ظ: حسن الصفار، رؤى الحياة في نهج البلاغة، ص٨٦، محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، ص٢٤٩.
(٤) د. جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، القسم الديني، ص١٠، ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢ ص٦٤.

المطالب البحثية التي ضمنها المؤلف في هذا الفصل، ولكن هناك بحوث مقاربة كان من أهمها:

١. مبدأ الحرية بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، غنية كري، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة ٨، العدد ١٠، ٢٠١٧م.
٢. مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، لؤي صافي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، مجلد ٨، عدد ٣١- ٣٢، ٢٠٠٣م. ص ص٢٢٩-٢٤٤.
٣. مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، رحيل محمد غرايبة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، مجلد ٨، العدد ٣٢-٣١، ٢٠٢٣م. ص ص٩١-١٢٠.
٤. مفهوم الحريات العامة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، محمد علي حسونة، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة مدينة السادات، مصر، المجلد ٩، العدد ١، مارس، ٢٠٢٣م.

وهذه الدراسات لها قيمتها العلمية والمعرفية، ولكنها كانت ناظرة الى الحرية من حيث مفهومها التطبيقي التفصيلي المقارن في غالبه مع الانظمة الوضعية، وهذا البحث ناظر الى الأصول المعرفية للحرية في الحضارات القديمة والأديان السماوية، أما الدراسة الثانية فهي ناظرة الى إشكالية الحرية في الفكر الغربي الحداثي، وهذا المضمون بعيد جداً عن مراد بحثنا وموضوعات مطالبه.

وعليه تكون هذا الفصل من توطئة ومبحثين، المبحث الأول عن: الحرية في الحضارات القديمة، وفيه: المطلب الأول: الحرية في حضارة وادي الرافدين، والمطلب الثاني: الحرية في حضارة وادي النيل، والمطلب الثالث: الحرية في الحضارة الاغريقية، والمطلب الرابع: الحرية في الدولة الرومانية، والمطلب الخامس:

الحرية عند العرب قبل نزول القرآن الكريم، وأما البحث الثاني فكان عن الحرية في الديانات السماوية، وفيه كان: المطب الأول: الحرية في الديانة اليهودية، المطلب الثاني: الحرية في الديانة المسيحية، المطلب الثالث: الحرية في الديانة الإسلامية، وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: الحرية في الحضارات القديمة

الحرية أمر فطري في النفس البشرية، وقد حاول الإنسان منذ القدم توجيهها في حياته الخاصة وتنظيمها في ارتباطاته العامة، فكانت هناك محاولات لتنظيم الحرية مفهوماً وتطبيقاً تجنباً للتصادم مع الآخرين، وقد وقع اختيارنا على حضارة وادي الرافدين وحضارة وادي النيل والحضارة الاغريقية والحضارة اليونانية وعند العرب قبل بزوغ شمس الإسلام عليهم، فهذه اشهر الانظمة القديمة التي عرفها الإنسان.

المطلب الأول: الحرية في حضارة وادي الرافدين

عرف البابليون منذ القدم النظام، والقانون، والادارة، إذ ان الديانة البابلية هي ديانة سومرية مقتبسة من قبل ساميي وادي الرافدين، فقد ورث الكلدان نصوص الديانة السومرية والاكدية، وعملوا بها وتوسعوا فيها، وتحترمها ولا تفكر في الغائها، كلما تبدلت دولة من الدول البابلية ترث الاخرى[١].

وقد سجل التاريخ للعراقيين القدماء من السومريين انهم أول من عقد الصلة بين الانسان والالهة والطبيعة في الالف الخامس (قبل الميلاد) ويبدو ذلك واضحاً في اسطورة الخليفة البابلي السومرية الاصول التي يرتقي آخر تدوين لها الى منتصف

(١) ظ: د. رشدي عليان وآخر، الاديان دراسة تاريخية مقارنة، مرجع سابق، ص٦٤.

الالف الثامن (ق.م) اي ما بين (١٤٠٠-١٥٠٠ق.م)، وتعرف هذه الاسطورة في عنوانها البابلي (حينما في العلى) (= ايام السماء)[١].

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا ان أُسس الدولة تبلورت عن طريق ادارة شؤونها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية[٢]، ومن خلال ما اعتمد من قوانين هدفها العدل والحرية والمساواة بين الناس، والتي توجت فيما بعد بقوانين حمورابي[٣]، اذ اول ممارسة للديمقراطية البدائية كانت في سومر واكد في وادي الرافدين[٤]، في فجر التاريخ عندما نشأت اولى الممالك في بداية عصر السلالات (٣٨٠٠-٣٢٠٠ ق م)[٥].

ان الحضارة السومرية هي اولى الحضارات التي نمت فيها حقوق الانسان وفيها كان اول مؤسسة برلمانية معروفة في تاريخ الانسان المدون وكان ذلك في حدود (٣٠٠٠ ق م)[٦] .

ويشير الباحث (صموئيل نوح كريمر) (ت:١٩٩٠م) ان أول سابقة قانونية في حماية حقوق الانسان في مجال المحاكمة العادلة وفي احترام حقوق الدفاع وحريته، كانت في محاكمة حصلت في سومر عام (١٨٥٠ ق م).

ويضيف (كرايمر) ان العديد من الدراسات المعتمدة على الوثائق ان فكرة (الحرية في حدود القانون) كان من الأمور المتعارف عليها لدى السومريين من اهل الالف الثالث قبل الميلاد[١].

---

(١) ظ: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، ص٧٢.
(٢) ظ: محمد سعيد طالب، الدولة العربية الاسلامية، الدولة والدين، بحث في التاريخ والمفاهيم، ص٣٩ ، عباس العبودي، تاريخ القانون، ص٧٩.
(٣) ظ: شعيب احمد الحمداني، قانون حمورابي، ص٨٢.
(٤) ظ: وليام وردة، الاشوريون في العراق... التاريخ والحضارة، ص١٨١.
(٥) ظ: احمد هاشم العطار، ملامح حقوق الانسان في شرائع العراق القديم، ص٢١.
(٦) ظ: صموئيل كريمر، من الواح سومر، ص١٩٩ ، المستشرق السوفياتي يانوكوسكا، حول حضارة آشور، ص٣٩.

ويعد قانون (اورنمو) من أقدم القوانين المكتشفة لحد الآن، ووضعها مؤسس سلالة اور الثالثة الملك السومري اورنمو، ويتكون من ٣١ مادة، وقد عالج عدد من المسائل المختلفة منها الاقتصادية والاجتماعية، وأكد القانون على نشر العدل بين الناس ورفع المظالم عنهم، وكذلك المحافظة على حقوق المرأة، وغيرها من المسائل الأخرى، وبسبب هذا السبق في التنظيم ونشر العدل المتضمن الحرية في جوهره فقد لقب (اورنمو): بمنظم العدالة في سومر.

وأما مسلّة حمورابي شاهداً واضحاً على جذور الحرية وارتباطها بالقانون، ولما في قوانين المسلة من بنود تعسفية وقسوة[٢] .

ومع ذلك فإن من جملة القوانين ما يعترف بحق الملكية الفردية وحريتها، وقد خصت بعض النساء بقوانين تتعلق بحرية الاختيار في تنفيذ الالتزام او رفضه، وابرام عقد الزواج[٣]، وهو ما يعطي حرية التعاقد، والاعتراف بأهلية المرأة وحقوقها، ويمكن القول بأن هذه القواعد تكرس شيئاً من حقوق الانسان الشخصية والمحافظة عليها[٤].

والحرية بوصفها مصطلحاً مرادفاً لما تعنيه في عصرنا الحاضر لم تكن معروفة، ذلك ان الحرية كانت تعني ضد العبودية والرق فالمجتمع آنذاك منقسم على احرار يعدون انفسهم سادة المجتمع وقسم العبيد وهؤلاء ليس لهم ما لأسيادهم من التحرر، فالحرية كان مفهومها يعني انهاء العبودية والرق[٥].

(١) ظ: سيف الدين علي، حقوق الانسان في العراق .. واقع وآفاق، ص١٩٩.
(٢) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية، لحقوق الانسان، ص٩٤.
(٣) ظ: نخبة من الباحثين، حضارة العراق، ج٢، ص٨٩.
(٤) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الانسان، ص٩٥.
(٥) ظ: كريم يوسف كشاش، الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، ص٢٩، د. عبد الحكيم ذنون الغزال، الحماية الجنائية للحريات الفردية، ص١٥.

المطلب الثاني: الحرية في حضارة وادي النيل

للموقع الجغرافي لمصر، وكون النيل هبة الله للمصريين كان الفضل بين الربط بأجزاء الوادي، إذ (كان سكانه يتنقلون في يسر وسهولة بين القرى، يتبادلون الآراء كما يتبادلون السلع، ويندمج بعضهم مع البعض الآخر، مما ارهص بتكوين أُمة ودولة سبقت تشكلات الدول في العالم بأسره بآلاف السنين، ومن معطيات هذا الموقع الفريد اصبح لا مناص للفكر السياسي المصري من اعتناق اسلوب الوحدة والحكم المركزي في ظل مملكة مصر المتحدة)[١].

فنلحظ ان في عهد اخناتون قُرر مبدأ المساواة بين الناس في الشؤون الدينية والدنيوية، وكذلك سعى الى توحيد الديانات في العالم حتى يستتب الامن بين الناس وتنتهي الخلافات بسبب تعدد دياناتهم[٢].

إذ ان نظام الحكم في مصر القديمة كان يعتمد على ركيزتين[٣]:

الركيزة الأولى: وتتمثل في قناعة الشعب المصري بأن الحاكم يعمل لمنفعته.

الركيزة الثانية: وتتمثل في إيمان الشعب بقدسية الحاكم بما يستوجب طاعته.

ومن هنا نشأت نظرية تأليه الحاكم الأعلى في مصر القديمة، اذ كان الاعتقاد السائد في مصر الفرعونية بأن الالهة والبشر من طبيعة واحدة، وان الحدود التي كانت تفصل بينهما غائبة[٤]، وهذه الخلفية الفكرية الاسطورية ساعدت الفكر السياسي الديني على القيام في مصر على مذهب أصيل عندهم هو ان: – الملك الاله – وفكرة الملكية الالهية المفترضة ارتبطت بفكرة اخرى.

---

(١) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ،١/٣٥.
(٢) ظ: توفيق علي وهبه، حقوق الانسان بين الاسلام والنظم العالمية، ص١٧–١٨.
(٣) ظ: فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، ص٥٥.
(٤) د. عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، ص٢٠١.

وعلى هذه الفكرة (الملك هو الإله)، فقد (اجتمعت في يده كل السلطات الدينية والزمنية، وصارت كلمته هي القانون، وهو وحده الذي يستطيع ان يعطي التفسير الذي يراه لأي قاعدة قانونية، لذلك لم يعرف المصريون القدماء نظام المجالس الشعبية ولا المجالس النيابية، لانهم ليسوا اصحاب السيادة، ولا حتى مجرد شركاء في السلطة، اما السلطة التنفيذية فقد أندمجت في شخص الملك)[١].

وقد وثّق لنا القرآن الكريم هذه الحقيقة، وذلك حين ذكر قصة النبي موسى عليه السلام عندما جمع فرعون قومه لما دعاه إليه نبي الله موسى (عليه السلام) الى الهدى، واخبره ان هناك الهاً حقيقاً، يستحق وحده العبادة والطاعة والولاء والعبودية[٢]، والشاهد ما قاله فرعون لقومه حين جمعهم: ﴿قَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[٣] ، وقال لهم ايضاً مهدداً ومتوعداً ومضللاً ومستخفاً بعقولهم كما ورد في النص الشريف: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[٤]، وهذا في حقيقته هو (حال كافة الطواغيت والجبارين على طول التأريخ، فهم يعتبرون كلامهم الحق دون غيره، ولا يسمحون لأحد في إبداء وجهة نظر مخالفة لما يقولون، فهم يظنون أن عقلهم كامل، وأن الآخرين لا يملكون علماً ولا عقلاً...)[٥].

(١) د. صوفي ابو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص١٦٤.
(٢) حول موضوع الحوار ومشروعيته في القرآن الكريم، ينظر: عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرون رؤية اسلامية للحوار، ص٢٣ وما بعدها ...
(٣) سورة النازعات، الآية: ٢٤.
(٤) سورة غافر، الآية: ٢٩.
(٥) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢٤٩/١٥.

وعلى ما تقدم يترتب ان ليس من حقوق للمحكومين من عامة الناس قبل الحاكم، وان وجودهم محصور في تحقيق الرخاء والرفاهية له، والفرعون (الحاكم) وحده يتمتع بالحرية وانه يفعل ما يشاء، متى شاء[١].

والنتيجة مما تقدم يبدو لنا إن الحرية مفهوماً ومصداقاً لم تكن حاضرة في شؤون الناس، ولم يكن النظام يتيح لهم التفكير خارج بوتقة العبودية المطلقة للحاكم (الفرعون)، وان هذا الفرعون في الفكر المصري القديم هو المتمتع بالحرية المطلقة في رقاب الناس وفي شؤونهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الدينية باعتباره من صنف الآلهة.

المطلب الثالث: الحرية في الحضارة الاغريقية

تَعد الحرية عند الاغريق ميزة عما هو سائد في الوسط البربري آنذاك[٢]، ولم يتوقف الاغريقيون في البحث عن جوهر هذا الموضوع واعلاء شأنه، ويجد الباحثون ان للإغريق في مفهوم الحرية مفهوماً مزدوجاً، فهذا المفهوم من جهة التحرر من الاكراه، ومن جهة اخرى، خضوع وطاعة للأحكام العامة، وعلى ذلك فالمفهوم الاساس انه يرسمها ويحددها القانون ومن آثارها خضوع لحكم القانون، وهو ما عناه ارسطو بالنسبة للحرية الفردية: (ان يكون الفرد محكوماً وحاكماً في آن واحد)، يقول: جان توشار: ان مفهومنا المعاصر للحرية، مهما كان مختلفاً فهو مدين لهم بالكثير..)[٣].

---

(١) ظ: اندريه ايمار وآخر، تاريخ الحضارات العام، ص٣٦ وما بعدها، عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، ص١٩٧.
(٢) ظ: المستشار محمد سعيد القسماوي، حصاد العقل، ص١٤١ .
(٣) ظ: الاسس النظرية والفلسفية للأنظمة السياسية والقانونية، منذ زمن الاغريق وحتى القرن العشرين، ص٢١.

ولا غرو بعد ذلك في تأثر فلاسفة الاسلام في ما بعد بفلاسفة اليونان ومحاولة التوفيق بين مبادئهم وتعاليم اولئك، وبلوغ هذا التأثير اشده لدى اخوان الصفا، حتى قالوا: متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال(١).

وحدا ببعضهم الى القول: (ان الرافد اليوناني كان من اهم الروافد التي نهلت منها حضارة الاسلام)(٢). حتى جرد بعضهم العرب والمسلمين كثير من الفضائل فقيل: (للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحمة؛ وللهند الفكر والرواية والخفة والسحر والاناة، وللترك الشجاعة والاقدام ...)(٣).

ويؤكد المؤرخ بيوري: (ان فضل الاغريق السابغ علينا هو ابتداعهم حرية الفكر وحرية المناقشة، واننا لو تجاوزنا ما انجزوه في اكثر نواحي النشاط البشري، ولم يبق الا اصرارهم على اتخاذ الحرية مبدأ وشعاراً، لكان هذا المبدأ كاف في تحقق الجوهر ذلك الذي يعتبر احد الخطوات الكبرى في سبيل التقدم البشري لان يسمو بهم الى ارفع مراتب المصلحين من بني الانسان)(٤).

وفي هذا القول تخصيص لواقع اكثر عمومية، لان دعاة الحرية منتشرون على مر عصور التاريخ عند كل الامم ومنهم الانبياء والمرسلون، فهؤلاء كلهم لهم فضل كبير على البشرية في الدعوة للحرية الانسانية الشاملة، التي من بعض معطياتها حرية الفكر والمناقشة، ولعل الحوار الذي ذكره القرآن الكريم بين نبيه ابراهيم ابي الانبياء (عليه السلام) وقومه، حينما كان يدعوهم لإعمال الفكر واستخدام العقل للنظر في القضية التي كان يدعوهم اليها وهي الايمان بالله وحده، والخضوع له وحده، وعبادته

---

(١) ظ: حسن الصعب، علم السياسة، ص٨٣.
(٢) د. اميرة حلمي مطر، الفكر الاسلامي وتراث اليونان، ص٥.
(٣) ظ: التوحيدي(ت:٤١٤هـ)، الامتاع والمؤانسة، ج١ ص٧٤. ولم يكتف بهذا حتى اضاف الدكتور عبد الرحمن بدوي، كتابية: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ط٢، ١٩٤٦، وتحقيق كتاب الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م.
(٤) ج بيوري، حرية الفكر، ص٣.

دون غيره من الالهة الزائفة، دليل الى احياء أهم مفصل في الحرية وهو التفكير الحر[١].

وكذلك حوار نبي الله ورسوله موسى (عليه السلام) مع فرعون، وهو ديدن الانبياء والمرسلين فكلهم، دعوا اقوامهم الى الحرية بأدق معانيها، وقد أعلنها كل نبي قولاً صريحاً مدوياً فقد ورد قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾[٢]، لان جوهر الحرية هو تخلص الانسان من عبادة البشر الى عبادة الله سبحانه.

ان مسلك الانبياء: انهم حرروا الانسان من عبادة كل شيء غير الله، لقد حرروا .. الانسان من عبادة الاشياء، وعبادة الاشخاص مثل الملوك والطواطم، وحرروهم من الاسر المادي لكل ما هو في الارض وجعلوهم يتطلعون الى السمو والتكامل بالارتباط بالسماء، فكلهم احرار متساوون يعبدون الهاً واحداً .

ان جوهر الحرية ان لا يكون الانسان مكرهاً وطائعاً طاعة قسرية لمن هو مثله او ادنى منه، وهذا جوهر الفهم الديني للحرية[٣]، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾[٤]، وهذا الاكراه في الطاعة والعبودية لم يرضاه الله عز وجل لنفسه، وعليه (ليس من شأن الرسول اجبار الناس والجاؤهم على الايمان والطاعة بل البلاغ المبين بالإنذار والتبشير)[٥].

---

(١) ظ: محمد باقر الحكيم، القصص القرآني، ص١٩٩.
(٢) سورة الاعراف، الآية: ٥٩.
(٣) ظ: عباس علي عميد الزنجاني، العلاقات بين الدين والسياسة، ص٩٧.
(٤) سورة النحل، الآية: ٣٦.
(٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٤٣/١٢.

وعليه (يكاد ينعقد اجماع الباحثين على ان حضارات الشرق اسبق من اليونان)[١] ، ولهذا (يعتبر الشرق مهد الحضارات ومنشأ اولى القوانين التي عرفتها البشرية لحد الآن)[٢] ، وبهذا يكون بداهةً ان اللاحق يقتبس من السابق ويعتمد عليه جزءاً او كلاً، ويكون مؤثراً فيه، وعلى هذا الاساس (فنحن نجزم بأن الحضارات الكونية التي قامت على مدى التاريخ كان اساسها المعارف الالهية التي جاءت بها النبوءات)[٣]، وهكذا لا يبقى مجال الآن (للشك في ان القدامى من علماء اليونان وفلاسفتهم تخرجوا في مدرسة الحضارات الشرقية)[٤]، والحرية تعد اعظم الافكار التي دعا اليها الانبياء[٥]، وهذه الافكار والنظريات وان اعيد انتاجها في اطار الفكر البشري العقلاني الا انها في الاصل معارف الهية.

فقد (علمنا التاريخ انه الكثير من المدنيات في الارض قامت على أساس الدين وبما في ذلك مدنيات الامم الوثنية، كقدماء المصريين والكلدانيين واليونانيين)[٦]، ويؤكد هذا المعنى أيضاً السيد محمد حسين الطباطبائي في قوله: (فلو كانت هناك قوانين غير دينية فهي مأخوذة بالتقليد من الدين)[٧]، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾[٩]،

---

(١) ظ: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، ص٢٨.
(٢) عبد السلام الترمانيني، تاريخ النظم والشرائع، ص١٤٨-١٤٩ ، ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٢ ص٦٣.
(٣) حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف، ص٢٧٥.
(٤) د. محمد عبد الله دراز ، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، ص٣.
(٥) ظ: مطهري، الحرية عند الشهيد مطهري، جمع حسين يزدي، ص٦٧.
(٦) القول لمحمد رشيد رضا، نقلا عن: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسة، ص٢٧.
(٧) الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٠٢.
(٨) سورة الشورى، الآية: ١٣.
(٩) سورة الشورى، الآية: ١٤.

ولهذا (كانت اكثر الشرائع في الأمم القديمة متشابهة في نظمها ومبادئها عند نشوئها وفي الادوار التي مرت بها والتي دعت لها حاجات التقدم الاجتماعي في تلك الامم ...)[١].

فإذا كان لليونان فضل في ابتداع حرية الفكر والمناقشة فهذا الفضل موجود في تجارب الانبياء والمرسلين لاسيما وانهم الاسبق والاكثر شمولية في رسالاتهم.

لهذا نرى ليس من الانصاف والموضوعية ان يعزى ابتداع مفهوم الحرية لليونان فقط دون غيرهم من أُمم الارض.

على كل حال ان معنى الحرية عند قدماء الاغريق تعني مساهمة الشعب او اشتراكه في مجلس الشورى[٢]، وهذه المشاركة مفادها مناقشة الشؤون العامة للمدينة والالتزام بالأغلبية أياً كانت النتائج التي تترتب على هذه المساهمة للمواطن كفرد، اي على رغم ما قد يصيب المواطن كفرد في حق من حقوقه، من تطبيق القرارات التي تتخذها جمعية الشعب، اي التي تصدرها الجماعة ككل[٣].

وبطبيعة الحال هذا لا يعفى من وقوع الظلم على الفرد، وواضح ان هذه المشاركة السياسية للأفراد في الادارة الجماعية لمجتمعاتهم، مما يسمى اليهم الاعراف الديمقراطية واحدة من ثمرات تفتيت السلطة وتوزيع مراكز القرار وهو ناتج على الاسس الفلسفية للحرية التي هي القاعدة التي تفرز هذه النواتج في التجارب الاجتماعية.

---

(١) د. محمود عبد المجيد المغربي، المدخل الى تاريخ التشريع، ص١٦.
(٢) ظ: طالب محيسن حسن الوائلي، تطور الديمقراطية في اوربا خلال العصر الحديث، ص٢١١.
(٣) ظ: د. فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستوري، ج١ ص٥٦، د. احمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي، ص٥٢ ، ابراهيم الخال، الحرية، بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها، ص٨.

لكن مما يؤخذ على الديمقراطية اليونانية تضييقها لنطاق المجتمع السياسي واهدار لحرية الفرد[١]، ومن ذلك انها جعلت حرية المولد شرطاً لطالب الطب لان المجتمع آنذاك يتوارث العبودية كما يتوارث الحرية[٢]، وهو مصداق قول ارسطو: (ان جميع الناس متساوون طبيعياً، إلا ان منهم من يولد للعبودية، ومنهم من يولد ليسود)[٣]، وهذا من الغريب ان يخضع مثل ارسطو لمبدأ خاطئ كما ذهب في مؤلفاته الى تأييد الاسترقاق[٤].

نعم؛ لم يكن هناك حدود على سلطان الحكام فيما يتعلق باحترام حرمات الافراد، فكانت الديمقراطية مقتصره لديهم على حق المواطنين الاحرار في ممارسة الحكم، دون الاعتراف لهم بحقوق او حريات فردية، فكان بإمكان الحكام ان يسلبوا الافراد أموالهم أو حرياتهم من دون ان يكون بإمكانهم ان يحتجوا بحقوق مكتسبة، أو حريات معدمة لا تمس، فلم يكن للأفراد حرية شخصية او حرية تملك او حرية عقيدة او حرمة مسكن[٥].

كما لم يكن للأجنبي مركز قانوني في المجتمعات السياسية القديمة، فكان اليونانيون القدماء ينظرون الى غير اليونانيين او (البرابرة) كما يسمونهم، نظرتهم الى الاعداء فكان الاجنبي يهدر دمه وتستباح أمواله[٦].

---

(١) ظ: ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص٤٩.
(٢) ظ: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، ص١٣٢.
(٣) ظ: ابراهيم الخال، الحرية، ص٦٤.
(٤) ظ: محمد علي علوية، الديمقراطية الصحيحة، ص٣٦٢.
(٥) ظ: منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الاسلامي، ص٥٢، د. غازي حسن صابريني، الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، ص١٢.
(٦) ظ: د. عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، ص١٧٤، د. توفيق حسن فرج، القانون الروماني، ص١٦٧، د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص٤٥١، محمد مقبل البكري، مشروعية الحروب في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي المعاصر، ص١١٩.

وقد ذهب اليونان الى أبعد من ذلك في إعمال كلمة الحرية، إذ كان مفهومها عندهم هو (الانفلات من قبضة الآلهة التي تتآمر بالدوام على مصائر البشر وأقداره، كما اعتقد اليونان وفكرة الصراع بين الإنسان، أو مجابهة الإنسان للقدر، وعمله للتحرر من قبضته، وإن اقتضت الانفلات الكامل والتحرر من أي قيد من خارج ذات الإنسان)[١].

ويبدو للباحث أن هذه الفكرة اليونانية عن الحرية هي الأساس التي كانت عليه المباني النظرية للمجتمع المدني الغربي عن مفهوم الحرية من حيث مبنى النفعية والعلمانية ومناهضة الأيديولوجية وغيرها من المباني[٢]، وعلى هذه المباني قامت الحضارة الغربية المعاصرة.

وبهذا المفهوم والمباني تشكلت فلسفة الحضارة الغربية عن الحرية والنداء بها مطلقة للإنسان، وبهذا المفهوم أيضاً نظمت قوانين تلبي رغبات (الإنسان الفرد)، وتكون هذه الرغبات غاية في حد ذاتها ومنتهي سعادته، والنتيجة كان هذا الفهم للحرية هو ما جر الويلات على الفرد والمجتمع الغربي اليوم لما فيه من مخالفة للفطرة الإنسانية والنواميس الطبيعية للنفس البشرية من حيث تشريع الشذوذ الجنسي والانحلال الأخلاقي والزواج المثلي وغيرها من الانحرافات، وكذلك كان ازدحام للمشكلات الاجتماعية وتفاقم الأمراض النفسية فما ان يخرجوا من مشكلة حتى انحدروا في هاوية مشكلة أخرى ادهى من الأولى.

(١) إبراهيم شوقا، منهج القرآن في تقرير حرية الرأي، ص١٣٢.
(٢) للتوسعة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، المجتمع الإسلامي المعاصر، ص٣٢.

المطلب الرابع: الحرية في الدولة الرومانية

ظهرت الجمهورية الرومانية عام (٥٠٩ قبل الميلاد) بعد الاطاحة بآخر ملوك روما، وغالبا ما يعتبر مؤرخو العصر الحديث أن النهاية الرسمية للجمهورية الرومانية كانت في عام (٢٧ قبل الميلاد)، وهو العام الذى حصل فيه أوكتافيان – الذى صعد ليصبح حاكم روما – على لقب "أغسطس" وهو اللقب الذى يعني عندهم "الشخص الموقر"، من قبل مجلس الشيوخ الروماني.

وقد كانت رقعة الدولة الرومانية شاسعة جراء ما حققته لها حروبها المتواصلة على البلدان المجاورة لها[١]، ومن ثم سيطرتها على مناطق نفوذ كبيرة، ودولة تتبنى الخيار العسكري تكون حضارتها حضارة عسكرية[٢]، فهي ترتكز على فلسفة امتلاك القوة التي من صورها ان عبادة الاباطرة كانت رمز وحدة الامبراطورية التي شملت عدداً كبيراً من الشعوب ذوي العقائد المختلفة والالهة المتنوعين[٣]، وهذه الحروب التوسعية كانت مكاسبها (لخدمة مصالح الطبقة الثرية الارستقراطية التي استمرت تحافظ على نفوذها رغم التغيرات)[٤].

ومن حيث النظام القانوني عندهم نلحظ ان القانون الروماني لم يعترف بمبدأ الارادة[٥]، وبهذا لم تخرج الدولة الرومانية عن القاعدة العامة في المدنيات القديمة وهي اهدار حقوق الفرد الكلي للدولة، ولا عن قاعدة تقسيم المجتمع الى طبقات، فالأشراف منهم يتمتعون بالمزايا كافة، ويشغلون المهن الرفيعة ويخضعون لنظام قانوني خاصٍ بهم، وليس ذلك لشيء من المواهب العقلية وانما فقط لرابطة النسب،

---

(١) ظ: المستشار محمد سعيد العشماوي، حصاد العقل، ص١٤٢.
(٢) ظ: د. مدهش محمد احمد عبد الله المعمري، الحماية القانونية لحقوق الانسان في ضوء احكام القانون الدولي والشريعة الاسلامية – دراسة مقارن، ص١٢.
(٣) ظ: ج بيوري، حرية الفكر، ص٣٠.
(٤) ظ: د. كامران الصالحي، حقوق الانسان والمجتمع المدني بين النظرية والتطبيق دراسة تأصيلية وتحليلية سياسية، ص٣٠.
(٥) د. محمد السعيد رشدي، النظرية العامة للالتزام، ص١٧.

اما العامة من الناس فيمارسون احقر المهن، ولا يشتركون في العبادة العامة للمدينة[١]، وهم محرومون من جميع حقوق القانون العام.

كما وقد (عرفت الديانة الرومانية بانها تعنى بالشعائر اكثر من عنايتها بالعقيدة)[٢]، ولهذا فقد كانوا يعتنون كثيراً بالشكليات الرسمية على حساب كثير من المبادئ القويمة التي تبنى عليها المدنية الحديثة، أو قل الاساسيات الاعتبارية التي كان يجب ان تراعي المواطنين على وفق عطائهم النابع من الميول العقدي الذي تدين به الدولة الرسمية، وكذلك مدى ما يقدموه من خدمات عامة ينتفع منها الشعب.

ولما كان الفكر السياسي الروماني يميل الى الناحية العملية، فإن نشأة قانون الشعوب الذي كان يطبق على رعايا الدولة الرومانية كان يحرم الاجانب من غير ابناء روما بالسلالة من اعتبارهم مواطنين من الدرجة الاولى، وكان قد استعير هذا القانون من القوانين الاجنبية الموجودة آنذاك، وكانت اصوله ما سمي بمبادئ العدالة، ومبادئ القانون الطبيعي.

فنجد ان الاجنبي – كما هو حال في انظمة الدولة الرومانية – ليس له مركز قانوني، فهم يسمون الاجانب (الاعداء) ولم يكن لهم شخصية قانونية؛ بل يجوز الاستيلاء عليهم واستعبادهم باعتبارهم ارقاء حتى لو كان الاجنبي في اصله حراً، وذلك مالم يرتبط هذا الاجنبي بروما بمعاهدة او محالفة[٣].

---

(١) ظ: د. صوفي ابو طالب، النظم القانونية، ص٣٠٢.
(٢) المستشرق جيب، علم الاديان والفكر الاسلامي، ص٧.
(٣) ظ: د. عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، ص١٧٤ ، د. توفيق حسن فرج، القانون الروماني، ص١٦٧، د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص٤٥١، محمد مقبل البكري، مشروعية الحروب، ص١٠٦.

لكن في عام (٢١٢ ق.م)، صدر قانون بمنح الجنسية الرومانية لكل الرعايا الاجانب وعند ذاك فقط تحققت المساواة والحرية[١]، ويلاحظ هنا ان أحقاباً من الزمن صادرت الدولة الرومانية – حق الانسان في الانتماء الى مجموعة بشرية، ولم يأت ذلك من فراغ، انما كان من خلال فكر استند الى قانون طبيعي عام ينبثق من حكم العناية الالهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، تطور القانون الطبيعي كان للناس جميعاً أياً كان جنسهم نفس القدرة على اكتساب الخبرات التي يكتسبها غيرهم[٢].

واذا رجع البصير الى القياس الصحيح، رأى تماثل الفطرة البشرية، وتشابه الملكات والمدارك، ان فضل الله عز وجل قد شمل كل انسان مهيئاً له المواصلة سعياً للكمال، لاسيما اذا اتبع ما يرشده الى الفكر السليم[٣].

والخلاصة.. ان الحرية في الدولة الرومانية في عهد ازدهار الديمقراطية لم تكن تعني إلا المساواة بين المواطنين[٤]، واكتسابهم لمركز قانوني واحد[٥]، وبعد صدور قانون (كورنيليا) حيث قرر هذا القانون حرمة المسكن وعد الاعتداء عليه اعتداء على الشخص ذاته الامر الذي يدل على ان حماية المسكن ذات طابع اجتماعي[٦].

لكن هذا لا ينسينا انتكاسة الحرية، باضطهاد الدولة لأصحاب الديانة المسيحية، والذي كان ناجماً بسبب التراكم الذي عاشه الرومان الوثنيون المتسامحون مع الدين اليهودي، وهو الدين الوحيد الذي يبغضونه، ويسيؤون به الظن نظراً لغطرسة اليهود، وتعصبهم، وانطوائهم على انفسهم، ولشدة عنادهم بالباطل (وانهماكهم في اتباع

---

(١) ظ: د. عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، ص٣٣٤، للتوسعة ظ: القاضي د. غسان رياح، الوجيز في القانون الروماني والشريعة الاسلامية، ص٥٨ .. وما بعدها.
(٢) ظ: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج٢ ص٢٤١.
(٣) ظ: قدري قلعجي، ثلاثة من اعلام الحرية، ص١٤٦.
(٤) ظ: ابراهيم الخال، الحرية، ص٩.
(٥) ظ: عباس العبودي، تاريخ القانون، ص١٠٧.
(٦) ظ: تيسير محمد الابراهيمي العبدالله، حرية انتهاك حرمة المسكن، ص٦.

الهوى، وركونهم الى التقليد وبعدهم عن التحقيق، وتمرنهم على تكذيب الانبياء، ومعاداتهم اياهم)[١]، على ان الامر كان محتملاً، طالما ان اليهودية كانت محصورة، في نطاق اليهود الاصليين (العرق العبراني) وكان الرومان يعتقدون ان المسيحية طائفة من اليهود، باعتبار ان السيد المسيح عيسى (عليه السلام) نبي الله ورسوله الى بني اسرائيل كان من اليهود، ولكن الدولة الرومانية وجدت في الدين المسيحي، مجتمعاً جديداً ينهض في صميمها، ويعادي جميع العقائد عداء مطلقاً، ولا يعترف إلا بنفسه، وكان المتوقع انه لو ملك السلطان لمحا المذاهب الاخرى محواً[٢].

ومن اجل هذا التراكم العدواني الخبيث وقع اضطهاد الرومان للمسيحية، والحق ان السبب الحقيقي للاضطهاد هو الهيمنة الشاملة للدولة الرومانية، فلا امكانية ان تسمح لقوة روحية منافسة لسلطانها، وصدام الرومان الوثنيين بالأسس التوحيدية في الديانات السماوية عامل مهم في تفسير ذلك الاضطهاد.

ويعزز ذلك ان المتتبع لتاريخ القانون الروماني يجد انهم كانوا ينتهكون كثير من الحقوق الإنسانية، ومنه انهم كانوا يبيحون التعذيب الجسدي للمتهم للحصول على الاعتراف، والأمر يكون اشق إذا كان المتهم من العبيد بخلاف من كان من الفئة الحرة عندما يراد تعذيبها فإنهم يعذبون عبيدهم بدلاً عنهم، والرجل الحر له ميزة تدفع عنه العذاب الجسدي أيضاً عن طريق دفع المال بدلاً عن العذاب (العقوبة)، في حين لا يقبل ذلك من العبيد فيعذبون بأجسادهم[٣].

ونلحظ الظلم والاضطهاد للحرية والحقوق ووجود القسوة ان الاتهام إذا تعلق بالمؤامرة على نظام الحكم، والقوانين لا تراعى في ذلك سن المتهم او جنسه سواء

---

(١) الفيض الكاشاني(ت١٠٩١م)، التفسير الآصفي، ج٢٩١/١.
(٢) ظ: ج بيوري، حرية الفكر، ص٣١ ، محمد هادي الغروي، موسوعة التاريخ الاسلامي، ١٦٦/١.
(٣) ظ: صباح سامي داود، المسؤولية الجنائية عن تعذيب الاشخاص، ص٤٠-٤١.

كان طفلاً ام امرأة، وهو أمر لا يزال يحدث في عصرنا الراهن، وفي ارقى المجتمعات واكثرها تطوراً[١].

وبكلمة: يتضح ان تشريع القوانين في الانظمة الرومانية وانزال العقوبات عندهم كان قاصراً على حفظ النظام، وايجاد بيئة بطابع انضباطي عالي، وتوفير أكبر قدر من العدالة وتحقيقيها، وبالتالي فإن هذه التشريعات القانونية والعقوبات ليس هدفها حماية الحرية الفردية لذاتها.

المطلب الخامس: مفهوم الحرية عند العرب قبل نزول القرآن الكريم[٢]:

كان العرب قبل نزول القرآن الكريم على الحبيب محمد (ﷺ) أمةً بالكاد تُذكر، وهم في وسط دولتين عظيمتين (بلاد فارس وبلاد روما)، وانا لحضارتهم ان يكون لها شأن أمام هذه الحضارات العملاقة.

ولعلنا لا نزيد كثيراً في تحقيقنا لهذا المطلب كثيراً على ما وصفه من عاصر تلكم الحقب التي عاشها العرب، وكيف كان حالهم، فنلتمس ذلك بوضوح فيما وصفه بهم الإمام امير المؤمنين (عليه السلام)، وكيف كانوا قبل الفترة التي بعث فيها نبي الإسلام

---

(١) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الانسان عبر الزمان والمكان، ص٩٧، طلال عبد الحسين عبد حسين البدرالي، الشرعية الجزائية، ص١١. غازي حسن صابريني، الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، ص١٥.

(٢) لقد اخترنا عنوان هذه الفقرة (قبل نزول القرآن الكريم) وليس (قبل الإسلام) وذلك لأنه (جاء في القرآن الكريم ذكر الاسلام والمسلمين في شأن الامم السابقة إذ اخبر الله سبحانه وتعالى في سورة يونس (آية ٧٢) عن نوح (ع) انه قال لقومه: ﴿إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾. واخبر سبحانه وتعالى عن ابراهيم (ع) وقال في سورة آل عمران: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾، آية ٦٧ وغير من الآيات، ظ: السيد مرتضى العسكري، عقائد الاسلام في القرآن الكريم، ١/١٧٤ وما بعدها ..

فالإسلام في ادبيات القرآن الكريم ومصطلحاته اللغوية ليس اسما لدين خاص، وانما هو اسم للدين المشترك الذي تجمعه وحدة المصدر ووحدة المصير، ووحدة الاهداف والاساليب وهو الدين الذي حمل رايته جميع الانبياء والمرسلين، للتوسعة ظ: شهاب الدين الحسيني، الانسانية وحقوق الامم والاديان، ص٣١١-٣١٢.

محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فيقول (عليه السلام): (ارسله على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الامم، واعتزام من الفتن، وانتشار من الامور، وتلظّ من الحروب، والدنيا كاسفة النور، ظاهرة الغرور، على حين اصفرار من ورقها، واياس من ثمرها، واغورار من مائها، قد درست اعلام الهدى، وظهرت اعلام الردى، فهي متجهمة لأهلها، عابسة في وجه طالبها، ثمرها الفتنة، وطعامها الجيفة، وشعارها الخوف، ودثارها السيف)[١].

وقوله (عليه السلام): (ان الله بعث محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) نذيراً للعالمين، وامينا على التنزيل، وانتم معشر العرب، على شر دين، وفي شر دار، منيخون بين حجارةٍ خشن، وحيات صم، تشربون الكدر، وتأكلون الجشب، وتسفكون دماءكم، وتقطعون أرحامكم، الاصنام فيكم منصوبة والآثام بكم معصوبة)[٢]، وقوله (عليه السلام) أيضاً: (واهل الأرض يومئذٍ ملل متفرقةٌ، واهواء منتشرةٌ، وطرائق متشتتة)[٣].

وكذلك نجد في نصٍ آخر معاصر وهو يصف مفهوم الحرية عند العرب قبل الاسلام، فهذا الصحابي الجليل جعفر بن ابي طالب(عليه السلام)، الذي قال حينما سأله نجاشي الحبشة عن هذا الدين الذي فارقوا فيه قومهم: (كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الاصنام ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الارحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله الينا رسولاً منا ..)[٤].

فبهذه العبارة نكشف عن جانب مهم من حياة العرب قبل القرآن الكريم، – على ان ذلك لا يعني ان هذه الأمة كانت تخلو من كثير من الفضائل فلا عجب ان كان الدين في الجاهلية كان دين الفطرة يؤسس على الايمان بالله عز وجل وعمل الخير

---

(١) نهج السعادة، ٩٩/٣.
(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٩/٢.
(٣) المصدر نفسه، ١١٦/١.
(٤) ابن هشام، سيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ٢٢٤/١.

من دون وجود نظام للعبادة، مع شيء من خوف الله والثقة به لهذا كله فنحن لا نستغرب من وجود نفر من الجاهلية كانوا يعرفون بالحنفاء[١] – ولكن الى جانب فضائلهم كان ما وصفه (جعفر) (رضي الله تعالى عنه) سائداً بينهم، وكانت الروابط الاجتماعية التي تربط بينهم هي الروابط القبلية: هي التي كانت تسيطر على بلاد العرب على توجهات الفرد السياسية والاجتماعية، وكان شائعاً بينهم ذلك النمط بمفهومه الحقيقي – انصر اخاك ظالماً ومظلوماً – .

فنلحظ ان العربي كان يحترم القوة البدائية لذلك كان البعض منهم يعيش على السلب والنهب والعدوان كما كان من ابرز صفاته، عادة الثأر الذي كان يستغرق في طلبه عشرات السنين، كما كان ينظر الى الذين يتوانون عن ادراكه نظرة ازدراء، وقد يلحق بهم وبنسلهم العابر هذا الاهمال وقد يلحق ذلك العشيرة او القبيلة برمتها[٢]، كذلك كانت الحروب عندهم تمتد عشرات السنين كحرب (البسوس)[٣]؛ وحروب (داعس والغبراء)[٤].

كما ونلحظ في مجال حقوق المرأة، نجدها لم تتمتع عندهم بأية حقوق، إذ كانت تخضع للسلطة المطلقة لزوجها، كما كانت محرومة من الارث، وللزوج الحق في تعدد الزوجات دون التقيد بعدد معين، فقد ورد ان (غيلان الدمشقي) اسلم وله عشرة

---

(١) وهم (نفر من ا لورعين الذين سلكوا مسلكاً دينياً عاقلاً ومسلكاً اخلاقياً حميداً ودعوا من حولهم هجر الاوثان وترك مساوئ الجاهلية والخمر والميسر والتأثر بوأد البنات). عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، ص١٥٨.

(٢) ظ: د. جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، ٣٦٨/١، د. عبد السلام الترمانيني، تاريخ النظم والشرائع، ص٢٤.

(٣) للتوسعة ظ: محمد احمد جاد المولى بك، علي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم، ايام العرب في الجاهلية، ص١٤٢–١٦٨، ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ٥٢٣/١–٥٣٩.

(٤) للتوسعة ظ: ابن هشام، سيرة النبي (ص)، ٣٠٧/١، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢٦٨/١.

ومما تجدر الاشارة إليه: (إن هذه الحروب – مع تباين اهدافها واساليبها – ما كان ليصح – بالضرورة – اعتبارها حربا بالمعنى الصحيح المتعارف عليه بعد الإسلام شكلا وطبيعة ومضمونا)، العقيد عبد النافع محمود، شرعية الحرب في الاسلام، ص٤٨.

نسوة[١]، وكان الرجل من العرب إذا مات وله زوجة واولاد من غيرها، كان الولد الاكبر احق بزوجة ابيه من غيره ويعتبرها ارثاً كباقي اموال ابيه[٢].

وعرف عند العرب ايضاً القتل للأطفال من البنات وهو ما يسمى بوأد البنات، وفي هذا يقول المفسر الآلوسي: (ان الوأد كان مستعملاً في قبائل العرب قاطبة، فمنهم من كان يئد البنات خوفاً من العار – كربيعة وبني تميم – وكندة، ومنهم من كان يقتل اولاده خشية الانفاق، وخوفاً من الفقر وهم الفقراء من بعض قبائل العرب، كما ان القليل من هذه القبائل كان يئد البنات التي بها عاهة خلقية كالزرقاء او الشيماء او الكسحاء، وذلك تشاؤماً منهن بهذه الصفات)[٣].

وكذلك اشتهر عندهم بيع الزوجة، مخالفين في ذلك ابسط ادبيات القيم، ناهيك عن انكار الذات الاعتبارية للمرأة الزوجة[٤].

كما وكان لهم حق تزويج الفتاة على سبيل المبادلة، او ما يدعى عند العرب بزواج الشغار وحق تصرف الاب بالزوجة في نفسها ومالها ورهن الاولاد وبيعهم[٥]، ونجد عندهم حق العائلة بتقديم احد اولادها قرباناً للآلهة[٦].

ومع هذا فإننا بالإمكان ان نلتمس للحرية مفهوم خاص عند العرب، ونلحظ فيهم أمور منسجمة مع ظروفهم الخاصة ومحيطهم البيئي، فنلحظ إنهم كانوا:

١- لا يفرضون أنموذجاً واحداً للعبادة فالوثنيون واليهود والنصارى عاشوا دون ان يضطهد احد أحداً[١]، اضافة الى اختلاف العرب انفسهم في تنوع العبادة[٢].

---

(١) العسقلاني، الاصابة في تمييز الصحابة، ١٩٤/٥.
(٢) ظ: د. موفق عبد الرزاق خلف الدليمي، تصوير القرآن للمجتمع الجاهلي، ص١٣ وما بعدها.
(٣) ظ: بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، ٤١/٣.
(٤) ظ: اوتو كلبرغ، علم النفس الاجتماعي، ص١٨٧ وما بعدها.
(٥) ظ: د. صبحي حمصاني، الاوضاع التشريعية في البلاد العربية، ص٤٩ وما بعدها.
(٦) وقد تعرض بعض الكتاب الى تحليل هذه العادات القبلية عند العرب ومنها ما يتعلق بؤد البنات وتبريرها، ظ: جاسم آل كلكاوي، البرامكة والعلويون، ص١٣١.

٢- ان الشعر والخطب والنثر كان طليقاً في التعبير عن الكوامن[٣].

٣- ولعلنا نلحظ ان العرب مع تجاورهم لأهل ديانات، إلا انهم قليل ما كانوا يعتنقون دينهم سواء نصراني كان او يهودي، والسبب الراجح يكمن ظاهراً في (نزوع العرب الى الحرية والاستقلال ورفضهم الخضوع للسياسات الخارجية والاستسلام لها)[٤].

٤- عدم وجود (دولة مركزية) عند العرب قبل القرآن مما الغى الضد النوعي للحريات[٥].

٥- لم يكن لديهم (قانون) صارم انما اعراف قبلية[٦].

وبشكل عام فإن الحياة الخلقية العربية تتخصص بميل الى حرية قَل ان يحدها حد ...

ولكن الذي فهموه من الحرية في تلك الفترة من الزمن قبل القرآن الكريم هو الحرية الشخصية لا الاجتماعية، فهم لا يدينون بالطاعة لرئيس ولا لحاكم...، اما (غوستاف لوبون) فيعطي هذا المفهوم بعداً نضالياً لدى العرب ضد من حاول

---

(١) ظ: د. طه حسين، مرآة الاسلام، ص١٣- ١٥، للتوسعة حول مذاهب وديانات العرب قبل الاسلام، ظ: محمد باقر الناصري، دراسات في التاريخ الاسلامي، ص٢١-٢٤.
(٢) ظ: د. مصطفى عبده، الوثنية والاديان، ص٥١، الشهرستاني، الملل والنحل، ص٢٤٤.
(٣) ظ: عبد الله عبد الدائم، القومية والانسانية، ص١٦.
(٤) نجيب زبيب، التاريخ الحقيقي لليهود منذ نشأتهم الاولى وحتى الآن، ص٢٣٧.
(٥) ظ: فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره، ص٦٧.
(٦) ظ: احمد امين، فجر الاسلام، ص٤٦. (والعصبة القبلية من اخطر الظواهر الاجتماعية التي عرفتها المجتمعات البشرية القديمة، فهي قوام المجتمع القبلي وعماد نظامه السياسي والاجتماعي ولها اثرها البين في جميع مرافق حياته). د. صلاح الدين الايوبي، الاسلام والتمييز العنصري، ص١١٥ ، ظ: د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للامة العربية دراسة في الهوية والوعي، ص٣٣.

استعمارهم، فيقول: (ان العرب (البدو) من سكان الجزيرة والاقطار الاخرى يحبون الحرية حباً جماً لا يقدر الاوربي ان يتصوره ..)[١].

ويبدو ان العرب قد عاشوا إنموذجهم الخاص بمفهوم الحرية، وهو انموذج بواقعه انموذجاً قاسياً على الضعيف وان كان من الأقارب من الدرجة الاولى، كذلك فيه من الغطرسة شيء كثير والظلم الذي لا يقف عند حد معين، والحرية محصورة في سلوك رؤساء القبائل دون غيرهم من عامة الناس.

(١) ابراهيم حداد، الحرية عند العرب، ص٦٢.

المبحث الثاني: مفهوم الحرية في الانظمة القديمة السماوية

معلوم ان الأرض منذ ان خلقها الله عز وجل لم تخلو في يوم ما عن دين سماوي هادي الناس الى سبل الرشاد والخلاص، كذلك ان الإنسان بطبيعته مفطور على التعبد، فإن لم يعبد الله عز وجل عبد غيره، ومن ظن انه لا يعبد شيئاً كالملاحدة فهم مكابرون، كما قال سبحانه عن فرعون وقومه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾(١)، فهذا الجهود ليس جحود عن جهل نابع عن شك وريب، وانما هو جحود مع علم ويقين ولكنه مغموس بالغطرسة والكبرياء الفارغ(٢).

إذن الدين من الفطرة الإنسانية التي أودعها الله عز وجل في النفس البشرية، ولكن هذه الدين لم تنفك عنه هجمات المتغطرسين والمعاندين وكذلك من بعض الجاهلين المنتمين له من رجال المعبد ممن يميلون الى الدنيا فتتأثر تعاليم هذا الدين بتدخلاتهم فيها فيختلط الحق مع الباطل والصواب مع الطيش، وحين ذاك يحرفون الهداية الى ضلال والصلاح الى فساد، وقد صرح القرآن الكريم بذلك، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾(٣).

وهذا الدين الفطري يحتاج الى ارشاد سماوي يصحح المسار ويرشد الناس وينظم الحياة في منظومة تراعي شؤونهم، فهو في واقعة تعاليم وتوجيهات يلتزم بها التابعين له، وعليه سيكون كلامنا عن الحرية في هذا المطلب عن الأمر الظاهر في هذه الأديان من تعليمات وتوجيهات وبحسب ما يعتقده معتنقوها، وعلى النحو الآتي:

---

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.
(٢) ظ: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢ ص٢٢.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٧٩.

المطلب الأول: مفهوم الحرية في الديانة اليهودية

يعتقد اليهود ما بعد النبي موسى عليه السلام انهم شعب الله المختار، وان الله عز وجل حررهم من براثن الفراعنة، لا ليخلصهم من العبودية، انما ليعطيهم ارض غيرهم لميزة يمتازون بها على سائر الامم، والكتاب المقدس لديهم هو التوراة التي انزلت على موسى نبي الله (عليه السلام) والتي يعتقدون انه يوجد منها الان خمسة اسفار من العهد القديم، كما يعتقدون بقداسة التلمود وهو الكتاب الشارح للتوراة، ومنه استمد اليهود جواز سفك الدماء بأساليب بربرية فاشية، بالإضافة الى مناداته باحتقار الشعوب واعتبار اليهود شعب الله المختار(١).

فتكون دعوة النبي موسى (عليه السلام) قياساً الى الاوضاع المعاصرة لها حركة تحررية لبني اسرائيل بأكملهم اولئك الذين كان يستعبدهم الفرعون ويستذلهم في الاعمال الشاقة، فطلب النبي موسى (عليه السلام) من فرعون مصر ان يخرج معه بنو اسرائيل لانهم يعبدون الواحد الاحد، وهو ما تعنيه الفقرة (٣) من الاصحاح السادس: (.. قل لبني اسرائيل انا الرب، وانا اخرجكم من تحت اثقال المصريين، وانقذكم من عبوديتهم، واخلصكم بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة، واتخذكم لي شعباً، واكون لكم الهاً)(٢)، وقد تكرر في العهد القديم ان الله قد اخرج بني اسرائيل من مصر من بيت العبودية.

وقصارى القول: ان اليهودية في اصلها دعوة للتوحيد وعبادة الواحد الاحد، فهي اذن دعوة للحرية، غير ان اليهود التابعين جعلوا هذه الحرية لبني اسرائيل فقط بوصفهم الشعب الذي اختاره الرب وميزه على سائر بني آدم، وان الرب هو الههم وحدهم، ولذا فمفهوم الحرية عندهم مفهوم عنصري مقيت يقصر هذا الحق على بني

---

(١) ظ: د. غازي حسن صابريني، الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، ص١٦.
(٢) الكتاب المقدس، العهد القديم، الاصحاح السادس من سفر الخروج، المواد من ١-٧ ص٩٤-٩٥.

اسرائيل وحدهم دون غيرهم من الأمم[١]، وهذا الاعتقاد هو ما يعتقدونه الى يومنا هذا[٢].

وهذه العنجهية جعلت اليهود يعيشون في حالة (حرب مع باقي الشعوب حتى ينتقل لهم الثراء والسلطان من الجميع)[٣]، ويؤكد هذا المعنى الدكتور أحمد شلبي في قوله: (وان الديانة اليهودية في نظرهم لا تتقبل الغرباء)[٤].

وما ذاك في حقيقته من صلب الديانة اليهودية وشرائعها الحقة التي جاء بها نبي الله موسى (عليه السلام)، وإنما هذه الشرائع والقوانين المجحفة مما اضفاه الكهنة على اليهودية مما ليس منها، واطلقت الحرية لاستغلال كل الطاقات لاستعباد الشعوب الاخرى وتقويض مقوماتها، وهو عين ما نادت به بروتوكولات الصهيونية العالمية المستندة الى التلمود، وعندهم كل من يخرج على هذه التعاليم الصهيونية فهو كافر مرتد، يستحق اللعنة والطرد من الوسط اليهودي[٥]، فهم برفعهم شعار الحريات المطلقة للجميع يعني الفوضوية كذلك والانفلات وذلك للقضاء على القيم والاخلاق وتعاليم الاديان الاخرى، لفرض هيمنتهم المطلقة على الجنس البشري افراداً وجماعات، ومن الشواهد البروتوكولية الصهيونية على ذلك النصوص الواردة فيه، ومنها:

---

(١) ظ: فؤاد الصفار، التفرقة العنصرية في افريقيا، ص٢٥ ، د. احمد حجازي السقا، نقد التوراة، ص٣١ وما بعدها.

(٢) (وحرصت دولة اسرائيل على محاربة الدين الاسلامي، واجبار التلاميذ المسلمين على دراسة اللغة العبرية والديانة اليهودية، وحفظ التوراة، ومنعتهم من حفظ القرآن الكريم ودراسة التاريخ الاسلامي)، د. علي محمد جريشه ومحمد شريف الزيبق، اساليب الغزو الثقافي، ص١٧٥، ظ: د. عبد الحميد متولي، نظام الحم في اسرائيل، ص٢٨٢، علي عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، ص٥٣-٧٢.

(٣) روهلنج، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص٤٨-٤٩.

(٤) الاديان (اليهودية)، ص١٨٥.

(٥) ظ: محمد فؤاد الهاشمي، الاديان في كفة الميزان، ص١٥٠.

ان الجمهور همجي بربري، وتصرفاته في كل مناسبة هي على هذا النحو، فما ان يضمن الرعاع الحرية حتى يحولوها سريعاً الى فوضى، والفوضى نفسها هي قصة الهمجية والبربرية ... وكنا قديماً اول من ارتفع صوته في الناس (الحرية، الاخاء، المساواة) وهي كلمات مازالت ترددها منذ ذلك الحين ببغاءات جاهلة متجمعة من كل مكان حول هذه الشعارات، وقد حرمت العالم بترددها من نجاحه، وحرمت الفرد من حريته الشخصية الحقيقية التي كانت سابقاً في منعه من ان يخنقها السفلة.

ان الفكر اليهودي قد افرغ مفهوم الحرية من محتواه الموضوعي المستنبط من المدركات العقلية القطعية، وتعاليم الوحي اليقينية، والمعطيات العلمية الثابتة، ليصبح مفهوماً يدل على العبودية المطلقة للأنانية اليهودية وادواتها.

وكذلك صودرت حرية المناقشة على الشعب اليهودي للأحبار والكتبة والقديسين[١]، ولا تخرج القوانين العبرية المتمثلة في التوراة وشرحها المعروف بكتاب التلمود الذي هو أهم عندهم من كتاب التوراة[٢]؛ عن تلك القسوة التي تتميز بها المدونات القانونية، الشرقية، فهي تطبق القصاص على اوسع نطاق، وتعاقب بالموت على بعض الجرائم التافهة.. ويرى بعض العلماء ان (قانون العهد والميثاق) العبري قد أقتبس من قانون حمورابي العديد من احكامه ولعل هذا الرأي الى حد ما صحيح لان الشريعة الموسوية تأثرت في قواعدها الجزائية بالكثير من القواعد القانونية المنتشرة في الشرق القديم ..[٣].

---

(١) ظ: د. احمد شلبي، مقارنة الاديان، الاسلام، ص١٧٥.

(٢) للتوسعة عن التلمود. ظ: الحسيني الحسيني معدي، اسرار التلمود واسرار ... حقائق، دار الكتاب العربي، دمشق القاهرة، ٢٠٠٦ ، د. محمد عبد الله الشرقاوي، الكنز المرصود في فضائح التلمود، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠١ ..

(٣) ظ: د. سامي سالم الحاج، عقوبة الاعدام بين الابقاء والالغاء، ص١٤٧ ، نقلاً عن: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الانسان ...، ص٩٥ ، صبري جريس، الحريات الديمقراطية في اسرائيل، ص١٣ وما بعدها ....، عبد الله غوشه، رعاية الاسلام للقيم والمعاني الإنسانية في الدولة الاسلامية، ص١٦٧، احمد امين، فجر الاسلام، ص٢٥.

فالديانة اليهودية المحرفة اليوم قائمة على علاقة عنصرية، ونظرة استعلائية واستغلالية، تحرم الإنسان الأممي (غير اليهودي) في المجتمع اليهودي من حقه الأساسي، حق الحرية، وما يندرج تحتها من حرية التعبير والاعتقاد والتدين... والكتاب المقدس اليهودي (لم يمنع الحرية الدينية فقط، وإنما نص على القتل والطرد ونفي كل من يخالف العقيدة الإسرائيلية، فلا يحق له المكوث بين الإسرائيليين إلا عبداً مسلوب الحرية والإرادة)[١].

وهذا الفهم العنصري المقيت ورؤيتهم الاستعلائية لم تقف عند حدود الكفار والمشركين وانما تعداه الى عداوة المؤمنين ومحاربتهم واضطهادهم، وفي ذلك قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ﴾[٢]، نعم (يشهد تاريخ الإسلام بجلاء على هذه الحقيقة، ففي كثير من الحروب التي أثيرت ضد المسلمين كان لليهود ضلع فيها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولم يتورعوا عن التوسل بأية وسيلة للتآمر)[٣].

وقد استحكم البعد المادي المحض في تعامل اليهود مع غيرهم، وهو بعد مجرد من القيم الأخلاقية والروحية، ولذا جاء نص الكتاب المقدس عندهم الكدون بابل يحدد الصفات التي ينبغي على اليهودي أن يتحلى بها في علاقته مع الأغيار والأمميين، والتي ترتكز أساساً على العنصرية المقيتة والتعصب والأنعزال، فكان ان (انفرد اليهود دون سائر الأمم والشعوب بمميزات وخصائص جعلتهم يقفون في قمة الهرم البشري، قدسية وصفاء ونقاء، وأن ما دونهم من الناس ما هم إلا أقل درجة وانحطاطاً وأن الفرق بينهم وبين سائر الناس (الأميين) كالفرق بين الإنسان والحيوان،

---

(١) خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولي، ص٢٣٢.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٨٢.
(٣) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٤ ص١٢٩.

المؤمن والكافر، وإن الله سبحانه وتعالى لو لم يخلق اليهود لما نزلت بركته الى الأرض فهم شعبه المختار المفروز بين الأمم)[١].

ويؤكد هذا المعنى والسلوك المنحط المتعالي بالكبر والطغيان فيما انتحلوه من كتب محرفة عن جادة الدين السماوي، فقد ورد في كتابهم المقدس: (لأن شعب مقدس أنت ليهوه إلهك إياك اختار يهوه إلهك للكينونة له خاصة من كل الشعوب التي على وجه الأديم...)[٢] ، وورد فيه أيضاً: (وإذا سمعتم كلام الرب إلهكم وحرصتم على العمل بجميع وصاياه التي آمركم بها اليوم، يجعلكم فوق جميع الأمم)[٣]، وفيه أيضاً: (تخدمك الشعوب وتسجد لك الأمم)[٤].

بكلمة.. إن مفهوم الحرية قد تغير مدلوله عند معتنقي الدين اليهودي، لأن التعاليم التي تمسك بها اليهود باعتبارها الديانة اليهودية الحقة المتمثلة في التوراة والتلمود ليست هي الشريعة التي جاء بها النبي موسى (عليه السلام) وانما هي من صنع علماء اليهود وافتراؤهم وعنجهيتهم الاستعلائية، فهي بهذا محرفة ومبدلة، ومن ثم فإن أُسس الحرية ومبادئها تابعة لنفس النسخة بالانحراف والزيغ عن الحق ومراد الله سبحانه فيما اراده لهم من حياة كريمة ومسالمة مع الأمم والشعوب المجاورة لهم لا سيما المؤمنين التابعين لدين الإسلام.

(١) عبد الرزاق رحيم الموحي، حقوق الإنسان في الأديان السماوية، ص٥٣.
(٢) سفر اللاويين: ٢٠/٢٤.
(٣) سفر التثنية: ١٨/١.
(٤) سفر التكوين، ٢٧/٢٨.

المطلب الثاني: الحرية في الديانة المسيحية:

الديانة المسيحية في اصلها أيضاً دعوة للتوحيد، وقد جاءت لتصحيح المفاهيم التي اختلت لدى بني اسرائيل، فرسالة السيد المسيح اذاً كانت احياء الروح الإنسانية لا نقض الشريعة الموسوية، وكانت اطروحة اقناع الاسرائيليين بان الله عز وجل ليس لهم دون الاخرين من البشر(١)، وذلك بعد التحول من قبل الاسرائيليين من عبادة الله عز وجل الى عبادة المادة، والتجرد من الروحانيات، وعليه كان اقبال العبيد والمستضعفين على اعتناق المسيحية في البداية، وكان بشكل واسع لأنها دعت الى تحريرهم وحفظ كرامتهم(٢)، وكذلك دعوتها الى نبذ العنصرية والشحناء، ومن ثم العيش السلمي (لما تحمله الدعوة المسيحية من تسامح)(٣).

غير انه للأسف كان هذا فقط في فترات ضعف السلطة الدنيوية للمسيحية، أو بالأحرى لرجال وكهنة الكنيسة، اي انها دعت للحرية في فترات ضعفها، فلما آل اليها السلطان وتحكمت بالنفوذ والمال والقوة تخلّت عن مبدأ الحرية بعد ان نادت الكنائس النصرانية بالمبادئ التي جذّرت العبودية، ومنها المبدأ الذي يقضي بأن الدنيا فترة انتقالية عابرة، وان الدار الآخرة هي الباقية، وعليه فإن كل ما يتعلق بالحياة الدنيا يجب ان لا يحظى بالاهتمام لأنه شيء عابر كالحرية والانعتاق من العبودية مثلاً(٤).

والفكر الكنسي لا يطيق عقيدة اخرى غيره؛ بل انه في داخل المسيحية ذاتها، ولا نعني بالمسيحية هنا الدين الخالص او الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ولَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ

---

(١) ظ: المستشار محمد سعيد العشماوي، حصاد العقل، ص١٤٨.
(٢) ظ: د. غازي حسن صباريني، الوجيز في حقوق الانسان وحرياته الاساسية، ص١٧.
(٣) د. مدهش محمد المعمري، الحماية القانونية لحقوق الانسان في ضوء احكام القانون الدولي والشريعة الاسلامية، ص١٦.
(٤) ظ: لبيب شقير، تاريخ الفكر الاقتصادي، ص٦٨.

مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آَمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[١]، وذلك للين جانبهم، ورقة قلوبهم، وقلة حرصهم على الدنيا، وكثرة اهتمامهم بالعلم والعمل و﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ﴾: رؤساء في الدين والعلم (وَرُهْبَانًا): عباداً، ﴿وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ عن قبول الحق إذا فهموه ويتواضعون[٢].

بل نقصد هنا من آثر الحياة الدنيا، واستهواهم السلطان، فبعد ان صارت المسيحية الديانة الرسمية للدولة، (فدانت لها السلطة الزمنية كلها)[٣]، وبهذا جمعت الكنيسة بين السلطتين الروحية والزمنية، فسامت خصومها سوء العذاب، فكان التسامح في الكنيسة محدداً، فهي لم تلغي العبودية، اضافة الى ان التقسيم الطبقي بقي دائماً، إذ تجسد بتميز هذه المرة بطبقة دينية على غيرها سلطاناً ونفوذاً نراه في النظام الكنسي الذي يوسط رجال الكنيسة بين الله والعباد و(كان ضغط رجال الكنيسة قد ادى بكثير من الناس الحرمان والفقر)[٤]، واصبحت هي الموجهة لتصرفات الأفراد باعتبارها الحامية لحرياتهم[٥]، وفوق هذا (فقد كانت نصرانية القرن السابع نفسها متداعية فاسدة، كانت معطلة بعدد من الهرطقات المتنازعة وكانت قد استبدلت بإيمان العصور الاولى السمحة صغار الخرافة وصبيانياتها)[٦]، وبهذا فقد تحولت الكنسية بزمن قسطنطين الى وثنية[٧].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٢.
(٢) ظ: الفيض الكاشاني، تفسير الاصفي، ١٩١/١. فلم نلحظ فيما تقدم من هذه الصفات بحق اليهود، ولم يكن لهم هذا النعت في القرآن الكريم، بل نجد: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آَمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾.
(٣) د. جورج حنا، قصة الانسان، ص٣٥.
(٤) محمد هادي اليوسفي العروي، موسوعة التاريخ الاسلامي، ج١ ص١٦٦ .
(٥) ظ: حسن ملحم، محاضرات في نظرية الحريات العامة، ص١٧.
(٦) مولانه محمد علي، حياة محمد ورسالته، ص٢٠.
(٧) ظ: د. محمد عمارة، الاعمال الكاملة لمحمد عبده، ج٣، ص٥٦٠ ، ابو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٣٢.

وفي عام (١٥٠٢م) خضع المسلمون واليهود في اوربا لمحاكم التفتيش التي اعطتهم الخيار بين الطرد أو اعتناق المسيحية، فالموريسكو هم أولئك الذين اعتنقوا المسيحية، وقد منعوا من لبس الزي الاسلامي، او بناء الحمامات العامة، او التعامل باللغة العربية[١].

وكذلك ممارسة الضغط على غير المسيحيين في المانيا ومنهم (السكسون)[٢]، فكان رجال الدين عندهم يشعرون انهم الوسطاء بين الناس والله (سبحانه)؛ بل وانهم افضل الناس وأعلى شأناً، وبيدهم صكوك الغفران[٣].

ويعد القرن الثالث عشر للميلاد، عصر الذروة لحركة الاضطهاد الديني الذي سارت عليه الكنيسة الرومانية في اوربا ضد الحرية[٤]، من خلال محكمة التفتيش، هذه المحكمة العجيبة التي تفتش عن ضمائر الناس، وتحاكمهم عليه وليس على ما يظهرونه من فكر؛ بل على ما تكنه صدورهم، وكان من جراء هذا النظام العجيب ان اخذ الناس بالشبهات، واصبحت القاعدة ان المهتم مذنب حتى تثبت براءته، وكان القاضي هو الخصم، وتقبل شهادة كل من يتقدم ضد من قدم للمحاكمة، حتى وان كان هذا الشاهد من اصحاب السوابق في الاجرام[٥].

وكان يقدم الى محكمة التفتيش كل من اتهم في عقيدته الكاثوليكية، وكل من كان على دين أو معتقد غير ما يعتقده جماعة الكاثوليك، امثال اليهود والبروتستان

---

(١) ظ: د. احمد الموصللي، جدليات الشورى والديمقراطية، ضمن: الديمقراطية وحقوق الانسان في الفكر الاسلامي، ص١٥١، جورج جرداق، بين علي والثورة الفرنسية، ٤٣/٢.
(٢) ظ: سعيد عاشور، اوربا العصور الوسطى، ١/ ١٨٩-١٩٢.
(٣) يقول المهتدي الى الإسلام (احمد سامي عبد الله): (ولقد تركت الركوع للمسيح وبعض البشر من الكهنة والاساقفة والبطاركة والقمامصة الزاعمين انهم اكثر قرابة الى الله، وإنهم الوسطاء في مغفرة ذنوب البشر...)، كتاب لماذا وكيف اسلمت، ص٢٧.
(٤) ظ: د. يسرى عبد الرزاق الجوهري، السلالات البشرية، ص٤٥٦، د. صالح حسن سميع، امة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص١٧.
(٥) ظ: توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، ص٧٣.

الانجيليين، جماعة المفكرين الاحرار، والمسلمين الذين كانوا في اوربا في اسبانيا والبرتغال، وكل من يتهم بالإلحاد والزندقة في مسيحيته الكاثوليكية[١].

وكان من (نتيجة ذلك التعصب والاعلان عن ان جميع الديانات، ماعدا المسيحية، ذات اصل شيطاني، ولذا فأنها عقائد زائفة كاذبة)[٢]، وبهذا كانت لهم الصلاحية والغطاء الشرعي – كما يعتقدون – في ان يسوموا الناس من مخالفيهم سوء العذاب على وفق قراءتهم التي لا ترى من هو اصلح منهم واقرب الى الله (سبحانه وتعالى).

فـ (كم كان مثيراً للهلع منظر الملحد وهو يسام العذاب، وكم كانت الآلام عند أمه وابنته او زوجته مثار الاشفاق!! انها ترقب النار وهي تزحف في بطء على جسمه، وتلتهم اعضاءه واحداً بعد آخر، فإذا استوفى انفاسه واخفى الموت صيحة المه المحض، واستراح جسمه المعذب، قيل لهذه البائسة، ان هذه هي ارادة الله الذي تعبدين وان هذا العذاب ليس إلا صورة باهتة لعذاب سرمدي مقيم ينزله الله بأمثال هذا الملحد)[٣].

وقد امتدت آثار التعذيب الى ذوي المعذب، فلم تكن العقوبة شخصية، بل كان الابناء يؤخذون بذنب الآباء... وكان اطفال الملحد يتركون للفقر المدقع، والعوز المطلق وكانوا يتركون لحياة الجوع او لحياة الدعارة[٤].

---

(١) ظ: محمد علي قطب، مذابح جرائم التفتيش في الاندلس، ص٤٨.
(٢) المستشرق حبيب، علم الاديان وبنية الفكر الاسلامي، ص٧.
(٣) د. توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، ص٧٧.
(٤) ونرى ان (مونتسيكو) لم يكن (جاهلا لتاريخ الاسلام) كما يقول عادل زعيتر، احد مترجمي (روح الشرائ ع) بل انه لم يوقف ظاهرا الى الاطلاع على تاريخ السلطة المسيحية، واذا كان فعل لما وقع في وهم قوله: (الحكومة المعتدلة اكثر ملاءمة للنصرانية، والحكومة المستبدة أكثر ملاءمة للإسلام)، ظ: مونتسيكو، روح الشرائع، ص١٩٨.
ويرى د. امام عبد الفتاح امام، (ان العذر الوحيد الذي نتلمسه لمونتسيكو في العنصرية الغربية: هي ان التاريخ الاسلامي كله كان يسيطر عليه الطغاة، فظن للاسف، ان هذا هو ما يدعو اليه

فجراء هذه القسوة حدا بيهود اوربا في العصور الوسطى ان يغبطوا يهود العالم الإسلامي لما كانوا يرون فيهم من حياة كريمة في ظل الاحكام الإسلامية الحقة آنذاك[١].

في حين وصل الطغيان الكنسي الى التدخل التعسفي في مجال العلم؛ وهو القاصمة لمبدأ الاضطهاد الديني في تدخله في شؤون العلم واضطهاده العلماء والمفكرين الاحرار، فكانت فلسفة العقوبة السالبة للحرية تقوم في ظل افكار الكنيسة على ان التفكير يؤدي الى التكفير[٢].

فكان من رجالات الكنيسة انهم حاولوا تكميم الافواه، وتعطيل الافكار الحرة التي تناقض نظرياتهم، ومن هنا كان العداء شنيعاً بين الكنيسة وحرية الفكر، فأصدرت قرار بتحريم قراءة حوالي (خمسة آلاف كتاب) من بينها كتاب (جان جاك روسو)، وديكارت وفيكتور وهوجر وغيرهم[٣]، وقد نشب الصراع بين الكنيسة والعلم، الذي كان سبباً رئيسياً في فصل الدين عن الدولة، أو فصل العلم عن الكنيسة وثم اقرار الحرية الدينية.

وقد حاول رجال الدين[٤] التمسك بالسلطة الزمنية، لما في ذلك من ادرار لمعاشهم وبسط للنفوذ، ولاسيما بإثارة الحروب الصليبية[١]، فكانوا يغلفون حروبهم

الاسلام، وان الحاكم المسلم لابد ان يكون بطبيعته طاغية، دون ان يتلمسوا طريق الحرية ..)، ظ: الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ص٣١٥.

(١) ظ: قاسم عبده قاسم، اليهود في مصر منذ الفتح الاسلامي حتى الغزو العثماني، بيروت، دار الفكر للدراسات، ١٩٨٧ ، نقلا عن: د. احمد الموصللي، جدليات الشورى والديمقراطية، ص١٥٢.

(٢) ظ: د. محمود نجيب حسين، علم العقاب، ص١٥.

(٣) ظ: www.almajara.com.

(٤) ان كلمة ((رجال الدين)) تحمل مفهوماً خطراً، ومعنى فاسداً سقيماً، وقد استطاع الكافر المستعمر ان يركزه عند المطبوعين بثقافته، فأصبحنا نسمعه منهم في كل مناسبة، بل وصل الامر ان رددها بعض علماء المسلمين اليوم، دون ان يدركوا مفهومها وحقيقة معناها. ظ: عبد العزيز البدري، الاسلام بين العلماء والحكام، ص٢٦. يقول جارودي: (لقد استبعد القرآن على سبيل المثال ملكية الحق الإلهي والاستبدادي، بالمعنى الغربي للكلمة لأنه لا يوجد في الاسلام كهنة ولا كنيسة مؤهلة قانونيا بالتكلم وبالحكم باسم الله)، الاسلام دين المستقبل، ص٨٤.

بغطاء الدين، ويجعلون منه وسيلة لشن الحروب على الآخرين وقمعهم، وانهم حماة الرب وينفذون اوامره، فكان طغيانهم على هذه الخديعة التي يرسمونها لأنفسهم ويجرون معهم رعاياهم باسم الدين الى الحروب لأنها بأمر الرب، فـ(كان اوغسطين مقتنعاً بأن الرب هو الآمر بالحرب، أو ببعض الحروب على الاقل)[٢].

يذكر المؤرخ (غوستاف لوبون) (ت:١٩٣١م) روايات شهود في تلك المجازر التي ارتكبها المسيحيون في قمع الحريات فيقول: (كان قومنا يجوبون الشوارع والميادين وسطوح البيوت ليرووا غليلهم من التقتيل... وكانت الدماء تسيل كالأنهار في طرق المدينة المغطى بالجثث)، وقال أيضاً: (وعمل الصليبيون مثل ذلك في مدن لمسلمين التي اجتاحوها، ففي المعرة قتلوا جميع من كان فيها من المسلمين اللاجئين في الجوامع والمختبئين في السراديب فقتلوا ما يزيد على مائة ألف إنسان في أكثر الروايات)[٣].

ولكن لم تدم السلطة الزمنية بيد رجال الكنيسة، فقد انتزعها من ايديهم رجال الفكر المتأثرين بالإسلام كثيراً بثورتهم الاصلاحية ضد الكنيسة وكذلك كان للغليان الجماهيري نتيجة للاستعباد والاضطهاد وهي ردود فعل قوية ضد استلاب الفرد وحرمانه من ديانته وحقوقه الفطرية[٤].

فما كان من هؤلاء إلا ان يحددوا لرجال الدين مهامهم الوظيفية فتركوا لهم امور الطقوس الدينية والعبادة يديرونها كيفما يشاؤون، وما كانت تخرج خارج اطار المعبد،

---

(١) ظ: د. محمد عمارة، الاعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، ٣٦٧/٣، محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢٥٠/١، د. كامران الصالحي، حقوق الانسان والمجتمع المدني بين النظرية والتطبيق، ص٣٤.
(٢) للتوسعة ظ: د. قاسم عبدة قاسم، الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، ص١٦.
(٣) حضارة الغرب، ص٣٢٥ – ٣٢٦.
(٤) ظ: البير بابيه، تاريخ اعلان حقوق الانسان، ص٢٣.

وكانت آرائهم لا تغادر اجواء الكنيسة، ووجدوا في القول المأثور عندهم (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله) خير عزاء وسلوان ..[١].

وبهذا استقل رجال الكنيسة بالسلطة الروحية، وكان للسياسيين السلطة الزمنية، وبهذا الاستقلال فصل الدين عن الدولة، وظهرت فكرة (العلمانية) في اوربا الغربية منذ القرون الوسطى، إذ كان فصل الدين عن الدولة فصلاً ثورياً، في عهد الثورة الفرنسية الأولى، كما اتخذت شكلها الشرعي القانوني، في التاسع من كانون الاول (ديسمبر) ١٩٠٥م، من خلال ما اصبح معروفاً بـ (قانون انفصال الكنيسة عن الدولة)[٢].

وهذه الدولة العلمانية يتولى قيادتها رجال زمنيون لا يستمدون خططهم واساليبهم في الحكم والادارة والتشريع من الدين، وانما يستمدون ذلك من خبرتهم البشرية فقط[٣]، اذ ان بعض المفكرين يرى ان مصطلح العلمانية نسبة الى رجل العلم، وهو خلاف رجل الدين، ولكن المتأمل في العلمانية الواقعية يراها تعني (ما ليس بديني)، ولكن اختيرت كلمة علماني او مدني لأنها اقل اثارة من كلمة (لا ديني) وهو المدلول المتفق عليه في عزل الدين عن الدولة (السياسة) وابقاءه حبيساً في ضمير الفرد لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه[٤]، وهو ما تؤكده النظريات الحديثة للقانون الطبيعي في فصل القانون الطبيعي عن الدين.

---

(١) ظ: عبد العزيز البدري، الاسلام بين العلماء والحكام، ص٢٦.

(٢) ظ: د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، ص٩١، حسن السيد عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، ص٣٥٠، مارسيل بريلو جورج ليكييه، تاريخ السياسة، ص١١٧-١٢٣.

(٣) ظ: محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، ص١٢٧، زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص١٣٦، د. طه جابر العلواني، اصلاح الفكر الاسلامي، مدخل الى نظم خطاب الفكر الاسلامي المعاصر، ص٧١.

(٤) ظ: علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، ص٢٧، محمد باقر الناصري، محاضرات في الصحوة الاسلامية المعاصرة، ص٣٨، انور الجندي، اصول الثقافة العربية، ص١٢١.

وبهذا المعنى المتقدم تكون مسامحة في خلاصة الدكتور محمد عابد الجابري بقوله: (ان علمانية حقوق الانسان في الفكر الاوربي الحديث لم تكن تعني لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين، بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة – التي تمثل الدين – وطقوسها..)[١]، وما ساقه من شواهد الاقوال لا يصمد أمام الواقع المعلن في سلوك المتبنين لهذا التيار وكذلك ان مبانيه مخالفة في الكلية لمباني المجتمع الديني[٢].

ويضاف الى ذلك ان (المتتبع لأصول حقوق الانسان يجد بأنها ترجع الى فجر الحضارات الانسانية وغالباً ما تظهر بوضوح في تعاليم الرسالات السماوية على مختلف انماطها)[٣]، فالدين إذاً تجربة روحية غير منفصلة عن الحياة، ولا يمكن ان تكون التجربة البشرية مشابهة لتجربة الانبياء والمرسلين[٤]، بمعنى (ان الاسلام يختلف عن الفكر الديمقراطي في نظرته لمنشأ هذه الحقوق والحريات، إذ يعد ان منشأها هو الله تعالى، بينما تعدها الديمقراطية حقوقاً يفرزها العقد الاجتماعي بين افراد الشعب)[٥].

ولقد رأينا كيف اتصف القانون في الغرب، منذ ايام الرومان، بصفة العلمانية، وبالاستقلال عن قواعد الدين والاخلاق بوجه عام.

---

(١) الديمقراطية وحقوق الانسان، ص٩٤.
(٢) ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، المجتمع الاسلامي المعاصر، ص٣١.
(٣) د. احمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم المعاصر، ص١٥.
(٤) ظ: ماجد الغرباوي، التعددية الدينية المفهوم والاتجاهات، ص١٣، عبد الكريم آل نجف، الابعاد العالمية في العقيدة الاسلامية، ص١٨١.
(٥) علي المؤمن، النظام السياسي الاسلامي الحديث واشكاليات الاقتباس من الانظمة السياسية الوضعية، ص١٣٠، ظ: د. صبحي محمصاني، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ص٣٢٨.

وبهذا تَعد (العلمانية شعاراً خادعاً يخفي وراءه الحرب على الدين)[١]، فهي ليست ضماناً للحرية أو حامية للحقوق، كما تشهد بذلك الانظمة الشمولية شديدة العلمانية[٢].

فمفهوم الحرية في المجتمعات الحديثة في اوربا قد نشأ وتشكل في سياق ما شهدته من الانقلابات والتحولات الثقافية والفكرية او الاجتماعية والسياسية او التقنية والاقتصادية، وكما تجسد ذلك في الانتقال من المرجعية اللاهوتية (الكنسية) الى المركزية البشرية، ومن قوانين الطبيعة الى حقوق الانسان، ومن هنا فإن مفهوم الحرية قد تبلور كجزء من منظومة معرفية، واشتغل بالتوازي والتفاعل مع جملة مفاهيم تغيرت معها خارطة الفكر وصورة في الانظمة الحديثة[٣].

والخلاصة: ان مفهوم الحرية في اوربا لم ينشأ مرة واحدة وانما مر في مراحل كثيرة[٤]، وكان في تطور مستمر، ومعاناة حقيقية، لم تقف عن حدود المخالفة في الرأي، والتضييق في العيش؛ بل ادى الى التعذيب والقتل، فهو وليد تلك العقبات والمراحل الجسام، والتأثرات الداخلية والخارجية، حتى وصل هذا المفهوم الى ما هو عليه في العصور الحديثة ، وهذا لا يعني ان الدين المسيحي كدين سماوي هو الدافع لما كان من اضطهاد لحرية العلماء والمفكرين والشعوب، وانما هو عبث رجال الدين المسيحي والتحالف مع الطغاة من الحكام على حساب العدل الإلهي وتطبيق تعاليم المسيحية التي نالتها الانحرافات شكلاً ومضموناً.

---

(١) د. علي محمد جريشة ومحمد شريف الزئبق، اساليب الغزو الثقافي، ص٨٥، وللتوسعة عن العلمانية ظ: د. كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية، ص٢٨، عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، ص٤٠٠، فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، ص٢٧٣، د. محمد سعيد رمضان البوطي، يغالطونك اذ يقولون ..، ص٣٧ . وكذلك ظ: سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، نشأتها وتطورها في الحياة الاسلامية المعاصرة، ص١٢٣، خالد توفيق، العلمانيون والدولة الاسلامية رؤية نقدية لموقف التيار العلماني من الاسلام السياسي، ص٣٠١-٣٦٩.

(٢) ظ: فريد هاليداي، الاسلام وخرافة المواجهة الدين والسياسة في الشرق الاوسط، ص١٦٥.

(٣) ظ: د. علي حرب، مسألة الحرية مساحة اللعبة وازدواج الكينونة، ص١٢.

(٤) للتوسعة ظ: د. ج ابر ابراهيم الراوي، حقوق الانسان وحرياته الاساسية في القانون الدولي والشريعة الاسلامية، ص١٨٥، د. سليم بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص٢٨.

المطلب الثالث: الحرية في الدين الإسلامي

الدين الإسلامي آخر الديانات السماوية والخاتم لها، وهو بهذا يمثل الخلاصة الربانية المنسجمة مع التطور البشري عبر التاريخ والتجارب، وان منظومته بهذا الاعتبار منظومة متكاملة صالحة لكل البشر في كل مكان وزمان.

ومن المفاصل الأساسية لهذه المنظومة ما يتعلق بتكامل الشخصية الإسلامية المتأقلمة مع تعاليم الإسلام الحنيف، والحرية تمثل فيها مفصل ضروري وحساس فأولته أهمية بالغة في تشريعاتها وتوجيهها في الكتاب العزيز وسنة المعصوم.

فكان نتاج ذلك عقيدة إسلامية تعمر القلب بالإيمان أو الإسلام لله عز وجل وتصديق الوحي الذي نزل على نبيه الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم، بما يتلاءم مع العقل والفطرة، إذ ان (العقيدة في الله يجب في الوقت ذاته ألّا تكون قيداً للعقل ولا سجناً للفطرة، ولا حائلاً دون الإنتاج والنمو في الحياة، والعقيدة في الله هي التي تمنح البشر حريتهم في وجه اللذائذ وفي وجه الآلات... ومن ثم يبرز الإسلام وتتميز دعوة الإسلام، وتتجلّى حاجة البشرية كلها إليها في هذا الأوان)[١].

وآيات الكتاب العزيز داعية الى الحرية وتؤكد ان بعثة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم كانت لتحرير الإنسان من اغلال الاوثان والاعراف الفاسدة وطغيان الحكام واهل الجور والانظمة المنحرفة، قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[٢]، فدين الإسلام هو (الدين الوحيد الذي أحصى جميع ما يتعلق به حياة الانسان من الشؤون والأعمال ثم قسمها إلى طيبات فأحلها، وإلى خبائث فحرمها، ولا يعادله في تفصيل القوانين المشرعة أي شريعة دينية وقانون اجتماعي، وهو الدين الذي نسخ جميع الأحكام الشاقة الموضوعة على أهل الكتاب

(١) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص١١.
(٢) سورة الاعراف، الآية: ١٥٧.

واليهود خاصة، وما تكلفها علماؤهم، وابتدعها أحبارهم ورهبانهم من الاحكام المبتدعة)[١].

وفي سنة المعصوم عليه السلام نلحظ التأكيد على أصل الحرية في النفس البشرية، قال الإمام علي عليه السلام: (أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة وإن الناس كلهم أحرار)[٢]، وهو تقرير صريح على ان الإنسان حر في طبعه غير خاضع للآخرين بما يفسد عليه هذه الفطرة الإلهية.

والمتابع للمنظومة الإسلامية يلحظ بوضوح إن حرية الإنسان أتم واكمل واروع بكثير مما صور ضدها فهي (فريضة اجتماعية، وتكليف إلهي، تتأسس عليها أمانة المسؤولية ورسالة الاستخلاف . يعني استخلاف الله للإنسان في الأرض، التي هي جماع المقاصد الإلهية من خلق الإنسان... فالحرية: هي الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن أرادته في أي ميدان من ميادين الفعل أو الترك، وبأي لون من ألوان التعبير..)[٣].

وعليه تكون الحرية على وفق المنظور الإسلامي تكليف إلهي يقع من جانبين هما:

الجانب الأول: جانب الفرد ذاته فلا يحق للإنسان التنازل عن أسباب حريته، فقد ورد في هذا الشأن قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى فوض إلى المؤمن كل شئ إلا إذلال نفسه)[٤]، ومعلوم ان الكرامة الإنسانية وحفظها أمر لصيق بالحرية التي هي ركيزة الكرامة.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨ ص٢٨١.
(٢) الشيخ الكليني، الكافي، ج ٨ ص٦٩.
(٣) د. محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص٨٥.
(٤) الشيخ الكليني، الكافي، ج ٥ ص٦٣.

الجانب الثاني: الحرية الاجتماعية: (فلقد تجاوزت الحرية في النظرة الإسلامية نطاق الفرد، أي الحرية الفردية، إلى النطاق الاجتماعي، أي الحرية الاجتماعية . للأمم والجماعات)[١].

إذن تحتل الحرية في سلم أولويات المنظومة الإسلامية مقاماً متقدماً جداً؛ بل اكثر من ذلك ان عد الإسلام الحرية بمثابة الحياة في حين عد حالة الرق الذي هو ضد الحرية موتاً وهذا ما نستفيده من تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[٢]، إذ ورد في بيانها أن القاتل حين اخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يعوض هذه الخسارة الاجتماعية فيدخل نفساً مؤمنة في جملة الأحرار، لأن فكها من قيد الرق هو بمثابة إحيائها في عالم الكرامة والحرية، فحالة الرق شعور بالموت في عالم الحياة[٣].

وبهذا يرى بعض فقهاء المسلمين ان الحرية أمانة لا يمكن التنازل عنها، فالحرية ملك لله عز وجل، ممنوحة للإنسان لا تحتمل التصرف فيها أو اسقاطها، لذلك لا يحق للإنسان الحر ان يبيع نفسه ويصبح رقيقاً، وهذا الأمر مشمول به الإنسان المسلم والكافر، فليس لهذا الإنسان التفريط بها أو ان يتصرف بحريته تصرف المالك في ملكه لأنها حق لله عز وجل[٤].

وعليه ان المنظومة الإسلامية في مفهوم الحرية لم تختزلها لاتباعها دون غيرهم كما كان في شأن الديانة اليهودية وغيرها، وانما اهتمت بكرامة الإنسان وحريته بغض النظر عن عقيدته؛ بل ان دعوتها لاعتناق الإسلام والتزام تعاليمه هو لأجل كسر قيود العبودية لغير المطلق جل شأنه وكذلك تحرير الإنسان من اسر الشهوات

---

(١) د. محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص٨٥.
(٢) سورة النساء، الآية: ٩٢.
(٣) ظ: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٣ ص٣٨٦.
(٤) للتوسعة ظ: د. محمد بن عبد الله العامر، كتاب (مفهوم الحرية في الإسلام) للمستشرق فرانز روزنتال – دراسة نقدية تأصيلية –، ص١٠٤.

والرغبات ومن ثم ضبط هوى النفس الذي يدعوه الى الخضوع والذل وهو حال لا يقل عن حال الرق والعبودية للآخر، قال الإمام علي عليه السلام: (عبد الشهوة أذل من عبد الرق)[١].

كما ان الحرية في الإسلام أصل عام يمتد إلى كل مجالات الحياة الإنسانية، وهي كذلك ليست مطلقة بلا حدود، وإنما تتسم بالنسبية بحيث لا تتصادم مع حريات الآخرين ولا تؤدي إلى الضرر سواء على ذات العقيدة ومبادئها الثابتة أو على الشريعة التي تضبط النظام العام للحياة، وذلك أن الإسلام يمتاز في كونه دين ودولة، والدولة كنظام حكم أيضاً ينبثق من المبادئ والقواعد والأحكام العامة (القوانين) التي يستنبطها الفقهاء والعلماء من القرآن الكريم والسنة الشريفة.

ويؤكد ذلك علماء الاجتماع عندما يعدون القانون من أهم القواعد التي تقبلها المجتمع لرسم العلاقات الاجتماعية التي قام عليها بنيان المجتمع البشري على اسس انسانية واقعية[٢]...، وهنا يمكن القول ان القواعد القانونية الأولى كانت في نشأتها قواعد دينية، وعليه نستطيع القول ان (الدين هو الاطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية ان تجد ضمنه حلها الصحيح)[٣].

في حين اننا نلحظ ان الفرد في النظام الرأسمالي في موقفه من القيم ان يحترم القانون، ويكفي للفرد في النظام الاشتراكي في موقفه من هذه القيم (الحداثة) ان يلتزم في المجال السياسي، أي ان يلتزم مع متطلبات الطبقة الحاكمة (البروليتارية)، اما في الرؤية الاسلامية (المتقدمة) فالفرد لا يكتفي بهذه المواقف، فهو تجاه قيم

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٢٠ ص٣٤٢.
(٢) ظ: د. احمد الخشاب، الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية والتطبيقات العملية، ص١٤.
(٣) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص٣٠٦.

تخص ذاته في علاقتها مع الله سبحانه وفي علاقتها بالمصير الدنيوي والاخروي معاً، لذلك فموقفه من هذه القيم هو موقف تعبدي، وليس مجرد احترام وانتماء[١].

ان عقيدة التوحيد كانت أول عقيدة دان بها الانسان[٢]، وشعر بالاطمئنان والأمن في ظلها، إلا ان تدخل الكهنة وصياغة انماط دينية متنوعة، شوهت العقيدة الدينية النقية، وسادت الخرافات والاساطير، والسحر والشعوذة التي (نشأت مضاهاة للدين الحق الذي كان ينزل به الوحي على الانبياء)[٣]، وكانت ذات الإنسان المتعبة والقلقة عون في رواجها أيضاً.

فأدى الى ظهور انظمة فكرية لها رؤيتها عن الحرية[٤]، ولاشك فإن مفهوم الحرية يختلف في مدلوله الديني في الانظمة الحديثة التي جانبت البعد السماوي للإنسان وركنت الى البعد المادي فحسب.

---

(١) ظ: د. محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، دراسة في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ص٢٣٠.

(٢) (ان مهمة الانبياء (ع) منذ اول تجربة في الارض، متمثلة في آدم (ع) وخلفاءه وانتهاء بنبوة محمد (ص) واستمراريتها، .. هذه المهمة قد اقترنت بقضايا (التنظيم) لمختلف السلوك البشري بشكل او آخر ...)، د. محمود البستاني، الاسلام وعلم الاجتماع، ص٢٢١.

وذلك (لان القانون يجب ان يوضع ويبلغ اما من قبل الله تعالى، او الذين فوض الله اليهم حق وضع القانون) وبهذا شعر الانسان...: محمد تقي المصباح اليزدي، الحقوق والسياسة في القرآن، ص٩٣.

لأن الله (هو الاقدر على وضع النظام والحكم الذي يصلح البشرية لا ان البشرية هي تضع لنفسها او لبعضها انظمة لان كل ما يوضع للبشرية يبقى ناقصا ويحتاج الى التعديل والتنزيل والتبديل، اضافة الى الظلم والجور الذي يرتكب اثناء تطبيق الى حين التبديل). د. حميد النجدي، الديمقراطية في تفكير الاميين، ص٥٨، ظ: د. عبد الامير كاظم زاهد، تأملات في النص القرآني، ص١٤٦-١٤٨.

(٣) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٨٧، ظ: د. رشدي عليان وآخر، الاديان، دراسة تاريخية مقارنة، ج١ ص٥٣، د. مصطفى حلمي، الاسلام والاديان دراسة مقارنة، ص٥١ وما بعدها.

(٤) (ولقد تميزت المدنيات القديمة بالسلطان الكلي للدولة التي كانت تتدخل في كل شيء وفي كل الامور ولا تعترف للأفراد بأية حرية، فالأفراد ملك للجماعة يخضعون لتنظيمها الشامل خضوعا مطلقا). د. ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي، ص٣١، ظ: د. صالح حسن سميع، ازمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ص١٦.

من هنا نستنتج ان الجوهر النقي للدين والتعاليم الربانية حينما يطغى عليها (الفهم المتخلف للكهنة ورجال الدين) يجعلها ادنى من مرتبة الافكار البشرية التي هي في واقعها ادنى بكثير من صفاء ونقاء المفاهيم الربانية، ولذلك فموجات الاصلاح الديني المتكررة ليست احتجاجاً على الدين نفسه انما على فهم رجال الدين للدين، لذلك نعتقد ان العلمانية الاوربية تطرفت حينما جعلت من نفسها (ضداً نوعياً للدين) وكان عليها ان تتفهم الاخطار والمفاهيم الدينية على نقائها، وتتعارض مع فهم الدين وليس مع جوهر الأديان.

خلاصة الفصل:

بعد هذه الرحلة في اجواء الحرية عند الحضارات القديمة والديانات السماوية ودين الإسلام نضع الرحال عند الخلاصة لنقول:

١. إن الحرية نزوع ثابت لا ينفك عنه الانسان مطلقاً بالعلاقة والميل، فقد ولد حراً وهكذا اراده الله سبحانه، وعلى هذا الأمر كان رأي مفكري المسلمين.

٢. إن لكل أمة من الأمم مفهومها عن الحرية، وتستمد انضباطها وتوجيهها من قناعتها بدينها وأخلاقها واعرافها، وبهذا تتفاوت الحرية بحسب هذا الاستمداد.

٣. أن الأنظمة غير السماوية تربط مفهوم الحرية وقيمته بامتلاك أسباب المادة، ووسائل القوة، فهما الكفيلان بصيانة الحرية للفرد.

٤. ان الحرية في الانظمة القديمة مرت بمسارات متعرجة كثيرة، ومع تراكم التجارب إلا انها لا زالت الى يومنا تفتقر الى التطبيق الواقعي في الحياة.

٥. ان الحرية في الرؤية الإسلامية لا تتوفر للفرد بامتلاك الاسباب المادية ووسائل القوة، إنما ترى للحرية أسباباً ابعد من ذلك وعمق يرتبط بالفطرة الإنسانية، فكرامة الإنسان وحريته هي أصله وهي الأصل فيه.

٦. الحرية في الانظمة غير السماوية تستمد ضوابطها وتوجيهها من الفكر الإنساني الخالص، اما الحرية في الانظمة السماوية فتستمد ضوابطها وتوجيهها من الله عز وجل، وبهذا التفاوت تختلف النظرة الى الدنيا والآخرة وتنظيم شؤون الحياة.

٧. إن الحرية المطلقة للإنسان تنتهي به الى الدمار العام مالم تَنظم هذه الحرية ببنود قانونية تحد من هذه الحرية الفطرية للفرد وبالقدر اللازم لكي يضمن الحرية المنضبطة التي تتسق وقيام الجماعة بتعايش آمن وسلمي.

٨. إن الحرية في الأديان السماوية اليهودية والمسيحية اصاب مفهومها الانحراف جراء الانحراف الذي أصاب مبادئ تلكم الأديان، فعنصرية اليهود واستعلائهم، وتعصب النصارى المسيحيين المقيت واضطهادهم لمخالفيهم، نتاج تحريف الرسالة الربانية، والشرائع الإلهية التي بعث الله سبحانه بها النبي موسى والنبي عيسى وباقي الأنبياء (عليهم السلام)، من قبل الأحبار والحاخامات والرهبان ورجال الدين..، لأغراض دنيوية.

٩. ان الدين السماوي هو الاطار الوحيد الذي يمكن ان يضبط الحرية في المجتمع، وان يجد ضمنها حله الصحيح في التعامل معها من غير افراط وتفريط.

١٠. **أخيراً**.. ان دين الإسلام امتاز على سائر الانظمة الوضعية والسماوية الاخرى ان الحرية فيه تكمن في حرية النفس والفكر والضمير، وهذه الحريات هي التي تصنع باقي الحريات، وهي التي تصونها وتغذيها وتحميها من حيث الغاء حالة العبودية لغير المطلق وفك التكبيل من هوى النفس.

والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

الحرية في الفكر الغربي

- دراسة نقدية للنظام الفردي والماركسي –

الفصل الثاني

الحرية في الفكر الغربي

- دراسة نقدية للنظام الفردي والماركسي –

إن التطور الحضاري لمجتمع ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور العلمي والسياسي والفكري على السواء، وإن قياس مستويات هذا التطور يكون بمدى الإحساس بهامش الحرية في ممارسة الإبداع والتعبير، فتقلص هامش الحرية يحول دون هذا التطور ويقف حجر عثرة أمام النمو الفكري للفرد والمجتمع ويحارب الفكر الحواري والمثمر.

ومع هذه الأهمية للحرية لكنها تُعد أكثر المفاهيم اختلافاً في الوقت الحاضر نظراً لاختلاف الأسس وتباين المرتكزات التي تنطلق منها، والمتتبع لجذور مفهومها يجد مضامينه المفهومية في اقدم الشرائع السماوية حتى بلور بشكله الناضج في الشريعة الإسلامية وان لم يرد بصريح عبارته غير أن الدلالات المضمونية قد وردت في كثير من النماذج القرآنية التي اوضحت ودلت على حرية الإنسان وبصورة مقننة بقوانين السماء التي ارادت للمجتمعات البشرية الخير والسلام والوئام.

كما أن هذا المفهوم قد شكل فيما بعد نقطة خلاف رئيسة بين المنظومات الفكرية العالمية على مختلف الوانها ومناحيها ومتبنياتها السياسية والفكرية وقد يكون أُس الخلاف هو المفترقات المذهبية للمجتمعات أو القادة الرواد الذين فرضوا آراءهم بعد صياغة النظريات الخاصة بمسار تلك الايديولوجيات وطبيعة أهدافها.

وقد مر هذا المفهوم بمراحل عدة كان خلالها يخضع لطبيعة المذهبيات السائدة ظهوراً أو اضمحلالاً حتى قيضت الظروف ببزوغ عصر التنوير حين اخذ هذا المفهوم (الحرية) منحى جديداً في ضوء المتغيرات المتسارعة التي شهدت انحسار المسيحية وانتصار الليبرالية بفعل الانفجار التقني الهائل بعد حقبة طويلة من

عصور الطغيان والظلام، ثم جاءت الشيوعية متمثلة بالاشتراكية ونظرية ماركس حاملة لواء انقاذ الشعوب من بؤس الرأس مالية[١].

وعليه مرت الحضارة الغربية بتحولات جذرية في صياغة مفاهيمها الفكرية والتي على ضوئها شرعت قوانينها واسست نظمها الحاكمة، فكان ان شهدت هذه المرحلة ظهور كبار المفكرين وعلى مختلف الوانهم الذين اسسوا لمرحلة جديدة مثلت تصوراتهم العقلية حول صورة العالم الجديد وهي صورة الانتقال الاوربي في ظل التحولات الكبيرة وتوجهاتها الجديدة على مسرح الحياة السياسية والفكرية.

فكان موضوع هذا الفصل هو للوقوف على هذه المنعطفات الجذرية في المنظومة الغربية وانعكاساتها على الواقع الفكري لها، وكذلك بيان مبانيها المعرفية وتجربتها الخاصة المتباينة عن تجربة الفكر الإسلامي.

ونظراً لما تقدم من تولد أيديولوجيات وتفرعات في المنظومة الغربية فإن أهمية هذا الفصل – في نظر الباحث – تكمن في انه يكشف عن هذه الاتجاهات المذهبية لما مثلته من مرحلة جديدة فتحت الباب أمام الباحثين للوغول في اعماق النظريات المتباينة التي تبنتها كبريات المدارس القديمة والحديثة التي سعت جاهدة لرسم شكل الانظمة السياسية ونظمها الفكرية ولا سيما في مفهوم الحرية.

نعم؛ ان العلماء والمفكرين والشعوب في ظل الحكم الكنسي وطغيان الحكام في القرون الوسطى كانت لهم معاناة عظيمة ومأساة كبيرة وانحطاط للكرامة الإنسانية، ولذلك جاءت المواثيق والاعراف الاجتماعية بكل ثقلها الاجتماعي، وهدفها الانساني هو التأكيد على حق الإنسان بكل تطلعاته (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية) لتكون تأصيلاً لما وضع من نظريات فيما بعد نتيجة لتقدم المجتمع البشري وتكون

---

١) للتوسعة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، الحرية في الفكر الغربي – دراسة نقدية للنظام الفردي والماركسي –، ص١٢١.

أساساً لطبيعة شكل الأنظمة والنظريات التي قبلت بها، والتي رسمت اشكال الأنظمة السياسية استناداً لمبدأ الفصل بين السلطات لتفرز في اشكال عدة حسب الاختلاف الايديولوجي والمتبنى السياسي؛ وبهذا حاول فلاسفة المجتمعات الغربية ومفكروها البحث عن تأصيل لحقوق الافراد وحرياتهم بغض النظر عن المسميات والمصطلحات[1]، كي تكون عوناً لهم للحد من سلطة الحكام وعسفهم بالحرية.

وكما تقدمت الاشارة في الفصل الأول الى الدراسات السابقة، فنسير على المهنجية ذاتها في ذكر جملة من الدراسات السابقة في موضوع هذا الفصل، وقد طالعنا العديد من البحوث والدراسات ذات الصلة بموضوع الفصل كان منها:

١. الحرية بين الإسلام والفكر الغربي، د. عطية عدلان، مركز طروس، الكويت، ٢٠٢٠م.
٢. الحرية في المجتمعات الغربية والعربية، رحاب زيد على سالم، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة حلوان، المجلد ٣٢، العدد ٣، ٢٠٢١م.
٣. مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، لؤي صافي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد ٨، عدد ٣١-٣٢، ٢٠٠٣م.
٤. مفهوم ماركس للحرية، وسيم أبو فاشة، مجلة تبيين، بيروت، العدد ٢٩، ٢٠١٩م.
٥. وكتاب: الفكر الغربي دراسة نقدية، أنور الجندي، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٧م.

---

١) ليس هناك اتفاق على تسمية واحدة لهذا الموضوع، بل هناك عدة تسميات تستخدم للدلالة عليه، فمن الكتاب من يستخدم مفهوم (الحقوق الاساسية للأفراد) او (الحريات الفردية الاساسية)، ومنهم من يستخدم مفهوم (الحريات العامة)، ظ: د سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ص٢٧٥ ، د. محمد عبد العال السنوي، النظرية العامة للحقوق والحريات العامة، ص٦.

ولهذه البحوث أهميتها المعرفية، أما علاقتها بموضوع الفصل ان البحث الأول فقد كان مضمونه عن نقاط الاتفاق والافتراق بين الإسلام والحضارة الغربية، وهذا لم يكن شغل بحثنا ولا من اهتمامه، والبحث الثاني والثالث فقد كانا ناظران الى الحرية في واقعها العملي من حيث الحرية الفكرية والحرية الدينية والحرية السياسية وحرية التعلم وغيرها من الحريات مع المقارنة بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي، وهي بهذا الحال لا تقارب موضوع بحثنا، أما البحث الرابع فقد كان عاكفاً على بيان العلاقة بين نظرية ماركس والليبرالية والنظام الاقتصادي، وعرض الباحث فيه نقد ماركس على الرأسمالية والمجتمع البرجوازي، وهو بهذا الحال بعيداً عن مضمون بحثنا وجوهره.

أما الأخير فهو كتاب يتحدث عن الحرية ويقارن بينها في الإسلام والفكر الغربي، ويتحدث هذا الكتاب عن تعريف الحرية وما وقع فيه من خلاف غير مبرر وعن ميلاد الحرية وعن أثر الانحراف في معنى الحرية وعن أثر الحرية في التشريع الإسلامي، وهذه الموضوعات لم يكن لبحثنا شأن فيها فهي بعيدة عن صلبه وهدفه.

وقد كانت هيكلية هذا الفصل من مبحثين، المبحث الأول عن: الحرية في النظام الفردي، والمبحث الثاني عن: الحرية في الفكر الماركسي، وكان كلا المبحثين بدراسة تحليلية نقدية وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: الحرية في النظام الفردي

يعد المذهب الفردي الاطار الفكري العام للحرية في الفكر الغربي، فالحرية في النظام الفردي المعطى الاساس والمركزي للحق الطبيعي للفرد، وذلك في كون الحرية حقاً طبيعياً، وهذا يعني انها (مكتسب انساني واساسي له وانها من صنع الطبيعة فهي مقدسة ولا تقبل التنازل عنها وهي عالمية ومتساوية بالنسبة للجميع لأنها تخص الانسان بوصفه انساناً)[١] ومرتكز لأهداف كل الأنظمة السياسية القائمة بل محور شرعيتها.

والحرية لا يمكن تصورها مطلقة بلا حدود فهناك قيود تحدها وتنظم ممارستها وتحدد بالقدر المتاح للآخرين لممارسة حرياتهم دون ان يتعرض لهم احد لكن هذا التقييد والتحديد لا يصل بأي حال من الاحوال الى اهدار اصل الحرية او الحق[٢]، ونتيجة لالتصاق الحرية بالإنسان بوصفها حقاً فردياً طبيعياً فأن الانسان يبقى وحده صاحب الحق في ممارسة الحرية دون ان يجبر عليها أو ينتقص منها تحت أي ذريعة من ذرائع النظام السياسي القائم وبأي شكل صيغت فلسفة الحكم فيه.

فالحكومة لا يجوز لها التعرض للأفراد عند ممارستهم لحرياتهم وتلتزم بعدم الاعتداء عليها، وليس التزاماً بعمل، فليس للأفراد حق اقتضاء من الدولة، فهي حرية ذات مضمون سلبي وليس ايجابياً[٣].

والمتأمل في مفهوم الحرية في الفكر الغربي على وفق المذهب الفردي يلحظ انه اعتمد على مصادر اهمها:

---

١) ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٤٦٣، ظ: نعمان الخطيب، المذهب الاجتماعي واثره على الحقوق والحريات العمة في كل من الدستورين الاردني والمصري، ص٢٥١.
٢) ظ: حسن علي الذنون، فلسفة القانون، ص٩٦ ، ظ: عبد الحكيم ذنون الغزال، وسائل تطوير القانون في المجتمع، ص٦٧.
٣) ظ: عثمان خليل، القانون الدستوري، مقدمة القانون الدستوري، ص١٣٩.

١- الفكر المسيحي.
٢- القانون الطبيعي.
٣- العقد الاجتماعي.

وبيانها بحسب ما يقتضيه مقام البحث على النحو الآتي:

المطلب الأول: الفكر المسيحي: ولا نعني به هنا الدين الخالص الذي جاء به النبي عيسى عليه السلام، وانما نعني به الكيان الذي تكون من خليط من الأفكار والمعتقدات وذلك عندما (دخلت المسيحية إلى أوروبا رافق دخولها ملابسات تاريخية اضطر فيها قسطنطين[١] أن يخلطها ببعض التصورات الوثنية تيسيراً لقبول الجماهير لها وأداة لخضوع هذه الجماهير باسم الدين)[٢].

وقد كان لهذا الفكر المسيحي أثر بالغ في النظام الفردي الغربي لا سيما الفكر المسيحي الاصلاحي (البروتستانتي)، إذ لم ينبع المذهب الفردي من فراغ انما سبقته افكار واحداث ادت الى افرازه وبلورته وقولبته بشكل نظام له اركانه التي استلهمت من الحرية واشكالها، ومن اهم المصادر التي استند اليها المذهب الفردي البروتستانتية، ذلك انها قررت مبدأ الازدواج في السلطة[٣]، بمعنى خضوع الفرد المسيحي لسلطتين في آن واحد الدولة والقانون المدني، كما يخضع للكنيسة فيما يتعلق بمسائل الدين والعقيدة، وكان هذا (الازدواج هو اللبنة الاولى في ارساء الفلسفة التحررية في الميدانين السياسي والاقتصادي، وحرم على السلطة الحاكمة، التدخل في كل ما يتعلق بحرية الديانة او الحرية الشخصية للأفراد، ما ادى الى تخلص

---

١) حكم الإمبراطور الروماني قسطنطين روما بين عامي (٣٠٦-٣٣٧م) أصبحت المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية المهيمن.. كان تحول قسطنطين نقطة تحول للمسيحية مبكرة.
٢) فتحي ملكاوي، التحيز في الفكر التربوي الغرب، ص١٨٦.
٣) ذهب بعض الباحثين الى ان الفصل بين الدين والدولة هو السبب حيث اضعف الرابطة الدينية لدى الافراد التي كانت تربطهم بالكنيسة وتخلصوا من سيطرتها مما شجعهم على الا يقعوا تحت سيطرة دولة من جديد، ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٤٥، ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص٩٣.

الفرد من التبعية الدينية للحاكم واستشعار وجوده مستقلاً عن الجماعة التي يدخل في تكوينها)[١].

وبعد ردح من الزمن ساد فيه تسلط الكنيسة على الحقوق والافكار حتى ظهر طغيان سلطة الكنيسة، وكان زعيم هذا الاتجاه القديس (توماس الاكويني) والقديس اوغسطين ومالبراش، إذ كان للفكر الاصلاحي دفعاً مهماً في نقل المجتمع الى مفاهيم الحرية.

وكانت القاعدة عند القديس الاكويني هي احترام السلطة الحاكمة، مع التزامها بقوانين الحريات والحقوق ويورد على هذه القاعدة حق الافراد في المقاومة بشروط ثلاثة هي:

١. ان تكون المقاومة ضرورية لعدم كفاية الطريق القانوني الذي يكشف عن الاحتجاج.
٢. وان يكون هذا الطريق مجدياً.
٣. وان تتناسب الفرصة للتعبير عن الحرية مع الظلم، بحيث لا تسبب ضرراً يفوق المراد دفعه[٢].

وبهذا يكون الفكر الاصلاحي قد أسهم في اعداد الافراد للاعتقاد بوجود حقوق لهم وبدعوته لحرية العقيدة، استطاع منع الكنيسة والسلطة الزمنية من التدخل في حرية الفكر او الحرية الفردية وتحديد مجال السلطة بما لا يتعارض مع هذه الحريات، ورغم ذلك لم يكن الفكر البروتستانتي المصدر الوحيد لنظرية الحريات في الفكر المعاصر.

---

١) د. رمزي الشاعر، الايديولوجيات واثرها في الانظمة السياسية المعاصرة، القسم الاول، الايدولوجية التحريرية، مطبعة عين الشمس، ص٢٤، ونعتقد ان هذا كان في بادئ امرها حينما كانت تعوزها السلطة.

٢) ظ: د رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، ص٧١٨.

المطلب الثاني: نظرية القانون الطبيعي:

ينسب البعض فكرة القانون الطبيعي الى ارسطو[١]، ويرى آخرون ان اصولها تنحدر من مذهب الرواقية* في عهد الاغريق[٢]، فقد توغلت الفلسفة السياسية لدى اليونان بجدل فكري نتج عنه الاساس الفكري للحرية بوصفها اساساً للديمقراطية.

فقد اعتقد الذريون ان حرية الانسان هي صورة من صور الاستعداد الذاتي للعناصر الذرية (المكونات الاساسية للوجود) التي تتمثل بنمط من الاحساس ينطوي على تغيرات وتبدلات تحدث بصورة عفوية وتبني افلاطون الطروحات التي قدمها الذريون حول الوجود ومكوناته، ما جعلت منه يعتقد بأن النفس البشرية هي نفس حرة مصطفاه ومخيره كما كانت في عالم المثل وقد تابع افلاطون في هذا الاستنباط مجموعة من فلاسفة الرواقيين الذين اتجهوا نحو حتمية مجموعة تجليات العقل الواحد، لتصبح فيما بعد هذه التجليات والحتمية نقطة انطلاق سبينوزا لفلسفة الحرية[٣].

وبالرغم من ذلك شكلت آراء سقراط خط الدفاع الاول عن الحرية في خطبته المعروفة تاريخياً بأسم (دفاع سقراط) والذي رفض فيه ان يجبر الانسان على سلوك معين ليضع (الضمير الفردي) في مرتبة اعلى من القانون البشري[٤].

---

١) ظ: د. عبد الحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية، القانون، ص١٧٩.

* الفلسفة الرواقية اسسها زينون الرواقي سنة ٣٠٨ قبل الميلاد، وتمثلت مبادئها في تدريس الفضيلة على انها الخير الامثل، وان الغريزة والعاطفة يجب اخضاعها بصرامة للفضيلة، ظ: د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم، ص٣٧ ، ويقول د. عبد الرحمن بدوي (ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية اوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية)، ص٥٢٧، وهو ما يؤكد ايضا اسبقية الشرق في الحضارة، ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، مفهوم الحرية في الانظمة القديمة، بحث غير منشور، ص١٢. وللتوسعة عن الرواقية، ظ: احمد امين، وزكي نجيب محمود، الفلسفة الرواقية، ص٣٢.

٢) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١٠٠-١٠١.

٣) ظ: عبد الجبار الوائلي، حلول فلسفية، ص١٠٠ .

٤) ظ: محمود الشرقاوي، الديمقراطية عند العرب، ص٦٢.

ان فكرة حقوق الانسان على وفق المفهوم الغربي، تعود الى فكرة القانون الطبيعي التي كانت بداياتها مرتبطة بوجود قوة إلهية عليا تضع هذا القانون، وافضل من مثلها هو شيشرون (١٠٦-٤١ ق.م)[١]، الذي عرف القانون الطبيعي بأنه: (القانون النابع من العناية الربانية، التي تحكم هذا الكون، ومن الطبيعة المشتركة السليمة للكائنات البشرية، قانون العقل الصحيح، الذي يتواءم مع الطبيعة، وينطبق على الناس كافة، كما انه الي وغير قابل للتغيير)[٢] .

كان شيشيرون cicero، من الفلاسفة الرومان القدماء الذي عني بتحديد الفكرة وايضاح معالمها، فلقد ذهب الى ان هنالك قانوناً خالداً لا يتغير بتغير الامكنة والازمان، وهذا القانون يعلو على القوانين الوضعية ويتطابق مع الطبيعة السليمة والعقل القويم[٣] .

وانتقلت الفكرة الى الرومان فصار من مقتضى القانون الطبيعي ان الناس متساوون جميعاً يملكون كلهم عقولاً، وهم متساوون ايضاً في نظرتهم الى ما هو خير وما هو شر من الامور.

ولم تلبث فكرة القانون الطبيعي ان انتقلت من الفلاسفة الى القانونيين، فلقد ذهب بول Paul وجايوس Gauis الى ان هناك قانون يعلو على القوانين الوضعية وهو سابق عليها وهذا القانون ليس من صنع البشر بل تفرضه الطبيعة الصحيحة والعقل السليم[٤] .

---

١) ظ. محمد احمد مفتي، د. سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية دراسة مقارنة، ص٥٤.
٢) د. محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الانسان، ص٢٣.
٣) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١٠١.
٤) ظ: المصدر نفسه.

وفي العصور الوسطى، غلب الطابع الديني على فكرة القانون الطبيعي، ففي هذه الحقبة كان رجال الكنيسة يتلمسون السب لتدعيم سلطة البابا في مواجهة السلطة المطلقة للملوك ومن ثم فأنهم لجأوا الى فكرة القانون الطبيعي في سبيل تغليب وجهة نظرهم[١].

فلقد وصف القديس توماس الاكويني Thamas Aquinas الوعي الفلسفي آنذاك بتقسيم القانون الى ثلاث درجات ووضعها في القمة إذ يوجد القانون الالهي وهو القانون الذي يمثل مشيئة الله، يليه القانون الطبيعي وهو ذلك القدر من القانون الذي يدركه عقل الانسان ثم يأتي بعده القانون الوضعي وهو ما يستنبط من القانون الطبيعي من قاعد واحكام[٢].

أما في عصر النهضة، فان فكرة القانون الطبيعي ما لبثت ان طمست معالمها في القرن السادس عشر للميلاد، اثر انحسار نفوذ الكنيسة وظهور الدولة الملكية القوية في اوربا، فقد سادت افكار ميكافيللي[٣] Machiaveni (١٤٦٩-١٥٢٧) وجان بودان[٤] Bodin (١٥٣١-١٥٩٦)، وغيرهما من المفكرين الذين اخذوا ينادون بالسيادة المطلقة للملوك وبضرورة خضوع الافراد لتلك السلطة خضوعاً تاماً.

---

١) ظ: الفصل الأول من هذا الكتاب.

٢) ظ: حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١٠٢-١٠٣، ظ: د. صبحي المحمصاني، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ٣١٧.

٣) لقد عاش ميكافيللي ظروفا، وقاس محناً، وعانى ازمات عي البواعث الفاعلة والمؤثرة في اتجاهه السياسي لذا قيل فيه: ((ان ذلك الفراغ وتلك العوامل النفسية التي حلت به هيأت الى اخراج مؤلفه (الامارات) والذي اشتهر بعنوان (الامير) ذلك المؤلف الذي كان بوتقة تفاعلت فيها العامل المادية والنفسية التي احاطت بالمؤلف اثناء اداء وظيفته، وبعد فقدها .....) د. محمد طه بدوي، رواد الفكر السياسي، ص٣١-٣٤.

٤) (فقد ذهب الى تقديس سلطة الملك ومنحه الحكم المطلق، ومنع اي رقابة عليه الا رقابة القوانين الطبيعية)، نخبة من العلماء والمفكرين، لمحات من الفكر السياسي، ص٣٧.

فلقد ذهب مكافيللي الى وجوب فصل الحياة الخاصة والحياة العامة والى ان العاملين في مجالات الحياة العامة يجوز لهم ان يتحرروا من قواعد الاخلاق طالما انهم يستهدفون تحقيق الصالح العام[١].

على ان فكرة القانون الطبيعي ما لبثت ان عادت للظهور مرة اخرى على لسان الفقيه الهولندي (جرونيو) (ت:١٦٤٥م) وذلك في النصف الاول من القرن السابع عشر.

ويعود الى جروتيوس الفضل في تحويل القانون الطبيعي من فكرة الى نظرية ذات معالم واضحة وحدود مميزة، فلقد حرر فكرة القانون الطبيعي من الافكار الكنسية التي لازمتها طوال العصور الوسطى كما صير منها فكرة شاملة بحيث لا تقتصر على الحقوق الطبيعية للإنسان؛ بل تشمل ايضاً العلاقات بين الدول التي يجب ان تخضع هي الاخرى لهذا القانون سواء في وقت السلم او في وقت الحرب[٢]، كذلك يربط جرو سيوس السيادة بالشعب إذ (يعتبر الشعب هو مالك حق اختيار نظام الحكم الصالح له، واذا ما مارس الشعب هذا الاختيار فليس له ان يرجع عنه بعد ذلك ولا يستطيع تغيره)[٣].

ان هذه الصيغة الجديدة والشاملة للقانون الطبيعي قد ادت بطبيعة الحال الى (ظهور تلك الفكرة من جديد على مسرح الحياة السياسية والقانونية وطوال القرنين السابع عشر والثامن عشر ازداد انصارها من الفلاسفة والفقهاء الذين عمدوا الى تشذيبها وتهذيبها بحيث ينظر اليها على انها فكرة فلسفية بل على انها فكرة قانونية

---

١) ظ: نيقولو ميكافيللي، الامير، ص٧٦. للتوسعة في فكر ميكافيللي ظ: د. بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، ص٧٤-٧٧، د. حسن صعب، علم السياسة، ص٩٤-٩٧، ظ: محمد مختار الزقزوقي، نيقولا ميكفيللي (دراسة تحليلية ونص كتاب الامير وقاموس ميكافيللي)، ص٦٥.

٢) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١٠٥.

٣) فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده، ص٧٦.

يجب استلهامها عند سن القوانين الوضعية ايضاً، كما لم يعد ينظر اليها على انها فكرة تشتمل على مبادئ تفصيلية يجب على المشرع الالتزام بها واقتفاء اثرها)[١] .

وكان لهذا التحول في مبادئ القانون الطبيعي ذو الصيغة الفلسفية واضحاً في النضج والتبلور بعد قيام كل من الثورتين الامريكية والفرنسية، والذي اصبح على اثرهما مذهباً رسمياً ذا صيغة قانونية[٢].

ان انصار القانون الطبيعي على حق فيما ذهبوا اليه، من ضرورة وجود قانون طبيعي يكون مثلاً اعلى للمشرع الوضعي، بحيث تكون التشريعات الوضعية اقرب الى العدل كلما كانت متوافقة مع القانون الطبيعي .....، ذلك ان النزوع الى الفطرة من خصائص النفس البشرية، ولابد لهذه النفس ولو حتى التمني من الرجوع الى فطرتها.

ومن زعم ان القانون الطبيعي هو قانون الله، لم يقم الحجة على ذلك وزعم البعض الآخر ان القانون الطبيعي هو قانون الفطرة، وانه مثل عليا خلقها الله، وهذا لا يصمد أيضاً امام الحجة في ان تغير وتطور خصائص هذا القانون دليلاً على انه وضعي، وهو المستفاد آنفاً من قول جروسيسوس الذي ازال الصبغة الدينية عن فكرة القانون الطبيعي، فالقانون الطبيعي عنده: (مبادئ مستمدة من طبيعة الانسان ومكتشف (order) الكوني عن طريق الاستنباط العقلي)[٣].

ويبدو ان قانون الفطرة الحقيقي هو قانون الله عز وجل الذي انزله على رسله منذ النبي آدم (عليه السلام) وحتى آخر الرسالات نبينا الخاتم محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى

---

١) د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١٠٧.
٢) د. محمد سليم غزوي، الحريات العامة في الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، ص١٨١-١٨٢.
٣) د. رمزي الشاعر، الايدولوجيات، ص٣٥.

أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فيه﴾[١]، حيث (ان جميع دعوات الأنبياء في القضايا الاساسية وفي مختلف الاديان السماوية كانت واحدة)[٢]، ولم نرى كتاب لم يتبدل إلا القرآن الكريم.

والنقد الآخر الذي يمكن ان نوجهه الى هذا القانون الطبيعي انه مقطوع عن كل ما يتصل بالأخلاق أو المعنوية أو المجتمع أو أي صلة أخرى تمثل الضابط الواقعي لمسائل هذه الحرية!، بمعنى لا توجد ارشادات مستنبطة من داخل هذا القانون الطبيعي تضبط ايقاع الحرية عند الإنسان، وهذا بنتيجته الحرية المطلقة وحينذاك يتحول المجتمع الى شريعة الغاب والفوضى.

المطلب الثالث: العقد الاجتماعي:

تفترض نظرية العقد الاجتماعي، قيام المجتمعات السياسية على عقد، وهذا العقد انتقل الافراد بمقتضاه من الحياة البدائية الى المجتمع المدني، وان حالة الفطرة هي التي كانت تسود الجماعة قبل قيام المجتمع السياسي، وبمعنى آخر قبل قيام السلطة السياسية التي يخضع لها الافراد تنتهي فقد قبلوا بالخضوع لسلطة سياسية مقابل التنازل عن بعض الحقوق والحريات[٣] .

وتتداخل مفاهيم وابعاد الحرية في الفكر الحديث مع مقارنة اضافة الطبيعة بمحتويات (العقد الاجتماعي)، فقد تميزت دراسة الحرية لدى لوك بأنها مشتقة من حالة الطبيعة عندما ذهب الى ان هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانساني، فالحقوق الطبيعية التي بلورتها حالة الخلاف بين لوك وهوبز، عندما ذهب

---

١) سورة الشورى، الآية: ١٣.
٢) ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٥، ص٣٥٦ وما بعدها .
٣) ظ: ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٣٢ ، ظ: منذر الشاوي، القانون الدستوري، نظرية الدولة، مركز البحوث القانونية، ص٣٠٨.

لوك الى ان جوهر الحرية هي فكرة تحررية للفرد من كل المعوقات الخارجية والداخلية.

في حين اكد (هوبز) على ضرورة التحرر من المعوقات الخارجية فقط[١]. وان حالة الفطرة كانت تسودها الفوضى، ويذهب بنظريته بعيداً حين لا يجعل للأفراد الحق في الاحتجاج او المقاومة اذا ما استبد بهم او جار على حقوقهم وحرياتهم فالحاكم عند هوبز مهما استبد وجار فإن حال الافراد يبقى افضل من الحال التي كانوا عليه في الحياة البدائية، والحاكم ليس طرفاً في العقد حسب وجهة نظر وطروحات هوبز[٢].

والجدير بالذكر ان هوبز يبرر سيادة القوة، فهو يتبنى نظرية العقد، فالدولة كالمجتمع نتيجة عقد مبرم بين المواطنين، يتضمن تنازلاً عن حقوقهم، وتعهداً بالخضوع لسلطة حكم هي بمثابة الشخص الثالث ليس طرفاً بالعقد.

ولم يكن هوبز يهتم بكون الدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية او الاوليغارشية او الملكية المقيدة. ما دامت تؤكد سيادتها في علاقتها بالدول الاخرى وتحتفظ بسلطتها بالنسبة الى مواطنيها[٣].

في حين يتفق روسو مع لوك في ان حالة الفطرة كانت تسودها الحرية والاستقلال والمساواة[٤]، ويتضح من هذا ان (لوك) اراد بنظريته هذه ان يجعل من الحرية قيداً على السلطة سواء انبثقت من الشعب ام لم تنبثق منه.

---

١) ظ: علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، ص٢٥٨.
٢) ظ: ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي، ص ٦٧.
٣) ظ: هربرت ماركيوز ، العقل والثورة، ص١٧٧.
٤) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص١٠١ ، د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، ص٢٣.

وبهذا يمكننا القول ان فلسفة لوك لم ترسم لنا اطار محدد المعالم للحرية؛ بل كان ضمن دراسة مستفيضة لفلسفة من سبقوه حين اعطوا زخماً ودفعاً يمكن من خلاله ان نقول ان قانون حالة الطبيعة ذاته قد اتكأ عليه في صياغة ايديولوجية تقترب من ان تكون مفهوماً تقليدياً زجه لوك في دراسة العقد الاجتماعي والذي ساق من خلاله الافراد (كحالة للطبيعة) وحقوقهم في الغاء العقد الاجتماعي، متى ما أخل الملك في واجباته او تخطى سلطاته التي اعطاها اياه ذلك العقد[١].

ونتيجة لذلك (فإن الحاكم لا يحق له تجاوز الاغراض التي اتفق عليها في العقد لأنه طرف فيه)[٢].

ويذهب روسو بنظريته الى ان الافراد كانوا قبل قيام الجماعة يعيشون حياة عزلة، وليس حياة فوضى واقتتال كما ذهب هوبز، او حياة سلام ووئام كما ذهب لوك.

ويرى روسو بأن اجماع الافراد كافة على امر معين نادراً ما يتحقق ومن ثم فإن ارادة المجموع لا تعدوا ان تكون ارادة الاغلبية ولكنه يرى ان خضوع الاقلية للأغلبية لا يعني فقدانها لحريتها لان هذه الاغلبية تمثل الارادة العامة حين تستخلص من عملية التصويت تصبح ارادة المجموع[٣].

وقد حاول روسو ان يصور مدينة مثالية ربما هي جزء من المدينة التي نادى بها افلاطون وهي خاصة بالحرية، واعتقد ان سر بؤس الجنس البشري هو فشل الناس في الوصول الى الارادة العامة فإن مثل هذا التوجه يجعلهم يعودون الى حالة الطبيعة او مرحلة ما قبل العقد الاجتماعي[١].

---

١) ظ: علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص٢٦١.
٢) ظ: د. احمد كمال ابو المجد، دراسات في النظم الدستورية المقارنة، ص٥٧-٥٨.
٣) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٣٩-٤٠.
١) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص٢٦١.

الخلاصة كما يرى بدوي انه على الرغم من ان المفكرين (هوبس، ١٥٨٨-١٦٧٩)، (لوك ١٦٣٢-١٧٠٤)، (روسو ١٧١٢-١٧٧٨)، على خط انطلاق واحد، من حيث شرح حالة الفطرة الاولى وتفسيرها، الا انهم اختلفوا بشأن وصف الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي ومضمونها[١]، وكذلك اطراف العقد.

ففي الوقت الذي وصف (هوبز)، الحياة البدائية بأنها حالة من الفوضى يمكن التخلص منها بإنشاء عقد اجتماعي يتنازل فيه الافراد (لسلطة) عن جميع حقوقهم وحرياتهم، وصف (لوك) تلك الحياة، بحالة من السلام يتنازل فيها الافراد عن بعض حقوقهم لإقامة السلطة، وهذا يعني ان (هوبز) نادى الى السلطة المطلقة للحاكم، في حين دعا (لوك) الى الحرية الفردية وبسيادة الشعب، مقابل سلطات كثيرة مقيدة للحاكم اوجب احترامه للعقد المبرم بينهما، اما (روسو) فقد نادى بمبدأ الارادة العامة للشعب وليس للحاكم، حينما اكد ان السيادة للشعب، وان الشعب هو الذي يضع القوانين التي يخضع لها افراده على اساس ذلك، فالحقوق التي يتمتع بها الافراد، استناداً لهذه النظريات الفلسفية، هي حقوق استندت واسست على اساس انها حقوق طبيعية سابقة على تشكيل المجتمع السياسي اي ليس لها اي اساس قانوني، فهذه الحقوق بحسب تصور بعض الباحثين: (انما هي تصور ذهني مجرد لا يمثل اي واقع محسوس)[٢] .

وذلك (لأنها لم توجد إلا في شكل نظرية ترجمت اهتمامات مثالية لبعض المفكرين الغربيين بدون ان يكون لها صدى في الواقع العملي الامر الذي ادى الى توجيه انتقادات حادة لها من قبل النظرية الوضعية القانونية)[١] في الفكر الغربي

---

١) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص١٣٩-١٤٠.
٢) د . محمد احمد مفتي، وآخر، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية، دراسة مقارنة، ص٤٣.
١) د. الامين الكالاعي، حقوق الانسان بين الكونية والخصوصية، تونس نموذجاً، ص٤٥-٤٦.

وغيره، فهو ردة فعل ضد عهود السلطان المطلق في القرون الوسطى[١]، ولا نرى لها في الواقع مجال كما تقدم.

وتجدر الاشارة انه قد شاع الخلط بين نظرية القانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي الى حد ان البعض اعتبر نظرية العقد الاجتماعي امتداداً لنظرية القانون الطبيعي وانها اي نظرية العقد الاجتماعي – (ليست سوى تعبير جديد ومبسط عن نظرية القانون الطبيعي لان شروط العقد الاجتماعي الاساسية لم تضعها ارادة انسانية ولكنها مستوحاة من المبادئ الخالدة للقانون الطبيعي، فالعقد الاجتماعي ليس عقداً ارادياً ولكنه عقد طبيعي عقلي له غاية محددة هي المحافظة على حياة كل الناس وحرياتهم وممتلكاتهم)[٢].

ويبدو ان وجهة النظر هذه لا يمكن التسليم بها بعد الاقرار بوجود سمات مشتركة بين نظرية القانون الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي، الا ان النظرية الثانية ليست مجرد تعبير مبسط وجديد عن الاولى[٣]، اذ هناك فروق عديدة بينهما يمكن ان استجلاؤها مما تقدم من بيان النظريتين.

– أوجه التباين بين النظريتين:

١– ان نظرية العقد الاجتماعي تقوم على اساس ان هناك حياة بدائية كان الانسان يعيشها قبل قيام الجماعة السياسية وهذا القول لا يمكن التسليم به، ذلك ان الانسان لم يسبق له ان عاش بمعزل عن الجماعة ولا يمكن ان يعيش خارج نطاقها، وقد اكدت الدراسات العلمية ان الانسان كان يعيش – منذ وجد – ضمن نطاقة الجماعة.

---

١) ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص٩٤–٩٥، طعيمه الجرف، نظرية الدولة والاسس العامة للتنظيم السياسي، ص٦٧.
٢) ظ: د. سمير تناغو، الاعلان العالمي لحقوق الانسان، ص٢١٤.
٣) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١١١.

ونظرية القانون الطبيعي بصفتها نظرية تقوم على اساس ما يستخلصه العقل من حقائق الطبيعة لا يمكن ان تقر هذه المقولة المناقضة لحقائق الطبيعة ومسلمات العقل.

٢- مع ان نظرية العقد الاجتماعي تقوم على اساس ان للأفراد حقوقاً طبيعية فأنها تذهب الى ان تلك الحقوق انما تستمد صفتها الملزمة من عقد اجتماعي ابرم بقصد تأكيدها وتوفير الحماية لها.

بعبارة اخرى فأن الحقوق الطبيعية للأفراد – وفقاً لمنطق نظرية العقد الاجتماعي – لا تستمد صفتها الملزمة من ذاتها؛ بل من عقد أبرم بقصد الزام السلطة باحترامها.

في حين ان منطق نظرية القانون الطبيعي يفضي الى القول بأن الحقوق الطبيعية للأفراد تستمد صفتها الملزمة من ذاتها وليس من عقد يلزم السلطة باحترامها، طالما ان تلك الحقوق نابعة من الطبيعة كما يكتشفها العقل القويم، وطالما ان قانون الطبيعة يمثل قانوناً اعلى لكل مجتمع انساني فأن السلطة السياسية في كل مجتمع ملزمة باحترام تلك الحقوق سواء نص على ذلك في العقد ام لم ينص.

٣- ان هناك نظريات متعددة قيلت في العقد الاجتماعي من قبل فلاسفة عديدين، واذا تركنا جانباً نظرية (هوبز) باعتبارها لا تقر بالحقوق والحريات الفردية واخذنا بنظر الاعتبار النظريتين الرئيسيتين الاخريين – وهما نظرية (لوك) ونظرية (روسو) – فأننا نجد ان كلاً منهما تختلف عن الاخرى سواء في تحديد اطراف العقد او في مضمونه او شرطه، بينما يرى (لوك) ان الحياة البدائية التي سبقت قيام الجماعة السياسية كانت حياة سلام ووئام في حين يرى (روسو) انها كانت حياة يحياها كل فرد في عزلة عن الافراد الآخرين.

ويعتقد لوك ان العقد قد ابرم بين الافراد من جهة والحاكم من جهة اخرى، بينما يرى روسو ان العقد انما ابرم بين الافراد – وهم بالحالة الطبيعية – والمجموع الذي يتكون من اتحادهم.

يذهب لوك ان الافراد لم يتنازلوا عن جميع حقوقهم وحرياتهم؛ بل عن الجزء الضروري منها لإقامة السلطة وان من واجب السلطة المحافظة على الحقوق والحريات الاخرى يذهب روسو ان الافراد قد تنازلوا عن جميع حقوقهم وحرياتهم للمجموع لقاء حقوق وحريات يقررها هذا المجموع لهم بعد قيامه بصفته صاحب السيادة[١].

ان هذه الصيغ المتباينة للعقد الاجتماعي تتنافى والقول بأن العقد الاجتماعي ليس غير تعبير جديد ومبسط لنظرية القانون الطبيعي اذ ان هذا القول يعني بالضرورة ان هناك صيغة واحدة او صيغ متماثلة للعقد في حين ان هناك صيغاً متعددة له تختلف كل منها عن الاخرى اختلافاً بيناً في تحديد اطرافه وشروطه ومضمونه.

٤– اضافة الى ذلك فأن فقهاء القانون اجمعوا على ان هذه الصيغ المختلفة للعقد الاجتماعي لم تأت اعتباطاً بل كانت وراءها بواعث معينة افضت اليها.

ويبدو ان هذه الصياغة عند هوبز كان لها سبباً يكمن في انه كان ربيباً للأسرة المالكة البريطانية في ذلك الحين ومن المؤيدين لسلطتها المطلقة التي تتمتع بها وعليه كانت صيغته للعقد قد استخدمت لتدعيم تلك السلطة وانكار الحقوق والحريات الفردية.

---

١) ظ: د.عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، ص٧٧.

في حين كان لوك من دعاة الارادة العامة وعليه فإن صيغته للعقد استخدمت لتغليب مبدأ السيادة الشعبية على مبدأ الحرية الفردية[١].

فإذا كان الامر كذلك فأن القول بأن العقد الاجتماعي (ليس عقداً ارادياً) وان شروطه (لم تضعها ارادة إنسانية) قول لا يمكن التسليم به لان دور الارادة الانسانية في صياغة العقد دور ظاهر، وهل هناك دليل على هذا الدور اظهر من ان كل واحد من فلاسفة العقد قد صاغه بصورة جعلت منه انعكاساً لأفكار يعتنقها واتجاهات يؤمن بها واهداف يتوخى تحقيقها وطبيعة المرحلة السياسية والتاريخية التي عاشها.

٥- لقد اجمع الفقهاء على ان الاعلان الفرنسي لحقوق الإنسان في ارسائه للأسس التي ينبغي ان تقوم عليها نظم الحكم قد وقع في تناقض مع نفسه، فهو يقرر من ناحية ان للأفراد حقوقاً طبيعية لا تقبل تبديلاً او تغييراً ثم يقرر من ناحية اخرى مبدأ للديمقراطية كأساس لنظام الحكم مع ما بين هذين المبدأين من تعارض، ذلك ان فكرة الحقوق الطبيعية غير القابلة للتبديل او التغيير تعني ان هذه الحقوق تتمتع بحصانة ضد كل محاولة تستهدف النيل منها، بينما تعني الديمقراطية اطلاق يد الأمة او الاغلبية من ابنائها في تنظيم شؤونها الحياتية وتحديد مجالات النشاط الفردي بالوسائل الديمقراطية مع ما يتضمنه ذلك من احتمال تعرض الحقوق الفردية للانتقاص او الانتهاك وخاصة حقوق الاقلية[٢].

---

١) ظ: د. عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، ص٢-٢٩، ظ: د. ثروت بدوي، اصول الفكر السياسي، ص١٤٨.

٢) هذا ويقول الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت ميل بشأن التناقض بين الحرية والديمقراطية ((ان قيام النظم الديمقراطية الحديثة لا يعني توفير الحماية للحقوق والحريات الفردية)) ثم يقول: ((ان ارادة الشعب ليست غير ارادة الاغلبية اولئك الذين افلحوا في جعل انفسهم اغلبية وهذه الاغلبية قد تجور وتعتدي على حقوق بعض الافراد في المجتمع)) وبشأن هذا التناقض، ظ: د. سيد صبري، مدى سلطان الدولة على الافراد، ص١٧٤، ظ: د. مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري، ص٨٧، ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٢٦٣-٢٦٤.

ومعروفاً ان الاعلان الفرنسي للحقوق قد استلهم فكرة الحقوق الطبيعية من نظرية القانون الطبيعي واستلهم الفكرة الديمقراطية من العقد الاجتماعي مجرد تعبير عن القانون الطبيعي في الوقت الذي يكمن التناقض القائم في الاعلان الفرنسي في الاخذ بهما معاً.

٦- فضلاً عن ذلك فإن الاعلان الفرنسي للحقوق قد تبنى نظرية روسو في العقد الاجتماعي دون النظريات الاخرى للعقد Lecontract social، واعتبر انجيل الثورة الفرنسية[١]، ونظرية روسو تقوم على مبدأ السيادة الشعبية، يعني ان ما تقرره الاغلبية يعتبر صحيحاً، وما لا تقرره لا يعتبر صحيحاً[٢].

في حين ان نظرية القانون الطبيعي تقوم على أساس ان هنالك قواعد نابعة من الطبيعة، وان هذه القواعد تمثل القانون الاعلى لكل مجتمع انساني، ومن ثم فأنها تمثل قيداً على اية سلطة سواء كانت سلطة فردية او سلطة اقلية او سلطة اغلبية[٣].

- مآل النظريتين:

سبق الحديث عن نظريتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي واثرهما في مفهوم الحرية في المذهب الفردي بالفكر الغربي.

---

١) ظ: د. نعمان احمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ص٦٨.

٢) هاجم الفيلسوف الانجليزي هربرت سنسر، مبدأ السياسة الشعبية ووصفه بأنه لا يعدو ان يكون استبدالا للحق المقدس للأغلبية بالحق المقد س للملوك وان اعماله يؤدي الى اهدار حقوق الاقلية وحرياتها، ظ: د. عدنان حمودي الجليل، نظرية الحقوق والحريات العامة وتطبيقاتها المعاصرة، ص٤٣.

٣) ومن الذين يرفضون الفكرة القائلة بأن نظرية العقد الاجتماعي مرادفة لنظرية القانون الطبيعي د. حسن كيرة، اذ يقول: ومهم ا يكن من إمر فالثابت ان فكرة العقد الإجتماعي لم تكن مرادفة دائما لفكرة القانون الطبيعي فلم تكن تعني دائما عند كثير من الكتاب حدا من سيادة اصحاب السلطان في الجماعة ولا قيدا يرد على حرية المشرع بالتزام مثل اعلى من العدل او باحترام حد ادنى من الحقوق الطبيعية للأفراد ولكنها عنت عند الكثيرين وعلى الاخص عند روسو التمكين لسلطان الشعب او لسطان الاكثرية منه هو احلال الحكم الديمقراطي محل الحكم الاوتوقراطي)، المدخل الى القانون، ص١١١-١.

ومن الثابت ان النظرية التقليدية في الحقوق والحريات العامة – كما تمثلت في الاعلان الفرنسي للحقوق – قد تعرضت لازمة عنيفة وذلك بعد فترة وجيزة من وضعها موضع التطبيق، ومن المعروف ايضاً ان هذه الازمة التي اعترت النظرية المذكورة شملت جوانبها كافة بما فيها الاسس الفلسفية التي بنيت عليها متمثلة في نظريتي القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي اذ انصب النقد عليهما من اتجاهات فكرية متعددة، وقد ادى ذلك كله الى تغير النظرة الى كل منهما.

فالقانون الطبيعي لم يعد ينظر اليه على انه ذلك القانون الذي يتضمن قواعد تفصيلية تصلح للتطبيق في كل مكان وزمان، بل اصبح ينظر اليه على انه عبارة عن قواعد عامة تعبر عن المثل الاعلى للعدل وهذه القواعد لا تصلح للتطبيق العملي بحد ذاتها؛ بل هي قواعد توجيهية عليا يستهدي بها المشرع عند وضع القوانين الوضعية وذلك توخياً للعدل[١].

اما العقد الاجتماعي فلم يعد احد ينظر اليه على انه حقيقة وقعت في اي حقبة من حقب التاريخ[٢]؛ بل اصبح ينظر اليه على انه محاولة منطقية قام بها بعض الفلاسفة لإحلال الحكم الديمقراطي محل الحكم الاوتوقراطي[٣]، ولان محاولات البعض منهم ان يجمع بين الديمقراطية والحرية ويوفق بينهما إلا ان هذه المحاولة لم تفلح ومن هنا ظهرت الحاجة الى العديد من الضمانات التي تصون الحقوق والحريات العامة في الدول الديمقراطية من عدوان السلطة عليها.

يقول براتراند رسل: (ان الحرية اصبحت بلا مضمون عملي وحصل ذلك في اكثر الدول ديمقراطية، تلك الدول التي اخذت تتدخل في شؤون الحريات الخاصة

---

١) ظ: د. حسن كيرة، المدخل الى القانون، ص١١٨-١١٩.
٢) ظ: د. سيد صبري، القانون الدستوري، مكتبة عبد الله وهبة، ص٥٤.
٣) يقول الباحث الانجليزي تشرشل: (ان الديمقراطية هي اسوء الانظمة، ولكن جميع الانظمة الباقية هي اسوء منها)، فيصل شنطاوي، محاضرات في الديمقراطية، ص٥٠.

للأفراد، ليس هذا فحسب بل اسفر التقدم التكنولوجي عن تزايد السلطات الادارية للدولة وتعقد مؤسساتها واجهزتها ونشوء طبقة ضخمة من الموظفين الحكوميين اصبحوا في كثير من الحالات يمثلون عبئاً على الحريات والمبادرات الفردية)[١].

ويؤكد سبينوزا على ضرورة الحرية أمام السلطات الجائرة حين يصف التعسف السلطوي بقوله: (ان أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه الى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا لشيء الا انهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون اخفائها، انها لمصيبة فادحة ان من يعامل بعض الافراد على انهم اعداء للدولة ويجب ان يساقوا الى الموت بلا ذنب ارتكبوه ولا جرم اقترفوه، بل لكونهم يعتزون بشخصيتهم بحيث تصبح المقصلة التي يرتعش منها الاشرار، مسرحاً عظيماً تمثل عليه ادوار ضائعة من الشجاعة وقوة التحمل على حين لا يلحق بالسلطة العليا الا العار، ذلك ان من يعلم براءته لا يخاف الموت كما يخافه المجرمون ولا يطلب العفو ومن لا يعذبه تأنيب الضمير لذنب اقترفه يقبل الموت في سبيل غاية نبيلة على انه شرف لا عقاب ويصبح عظيماً حقاً لأنه ضحى بحياته في سبيل الحرية)[٢].

وفي تقديري .. ان تحديد سبينوزا هذه المعالم من فصول الحرية للشعب والفرد الذي يقود الى حياة كريمة تعتز بها الاجيال من بعده، ذلك ان نعيم الحرية التي ترفع الشخصية هي نور في سجل الخالدين.

وكذلك يؤكد (ستيوارت مل) على الحرية بوجه السلطة الغاشمة حيث يرى ان (الحرية الوحيدة الجديرة بهذا الاسم هي حريتنا في العمل على تحقيق خيرنا بطريقتنا ما دمنا لا نحاول حرمان الآخرين من خيرهم او نعرقل جهودهم في الحصول عليه، وان كل انسان هو الحارس على صحته بدنياً وعقلياً وروحياً . ان الجنس البشري

---

١) انصار محمد عبد الله، فلسفة رسل السياسية، ص٦٩.
٢) الشيخ الركابي، الاسس السياسية والمذهب الواقعي، ص٥٦.

يكسب السماح بعضه لبعض بأن يعيش كما يحلو له اكثر مما يكسب بأرغام كل واحد على ان يعيش كما يحلو للآخرين)[١] .

مما تقدم يمكننا القول ان روح التسامح التي يدعو اليها (ستيوارت مل) هي مفتاح حقيقي الى المغالق التي وضعت على رقاب وأيادي الشعب من قبل الدكتاتوريات، ولابد لكل مجتمع كان ان ينحو منحى التسامح والمحبة في الوصول الى طريق الحرية المنشودة لذلك الانسان .

ومع نهاية الفلسفة الحديثة وظهور بوادر الفلسفة المعاصرة في الغرب يكتسب معنى الحرية بريقاً واضحاً مع تحليل الفيلسوف الوجودي (١٩٠٥-١٩٨٠م) جان بول سارتر فقد فطن الى معنى الحرية لا من اجل تحقيق هدف بذاته وانما الحرية هي ضرورة بعينها أملاها علينا الوجود الانساني ذاته فالوعي الانساني هو نفس الحرية[٢].

وبذلك فقد ترك سارتر بصمة مميزة على مفهوم الحرية، بقدر ما يتعلق الامر بالوعي الانساني هو ذلك الادراك المنحوت في عبقرية الفيلسوف الذي يصوغ معناه في دروب المعرفة واشعاعاتها لتحقيق كل الطموحات والاهداف الذاتية في معنى الحرية الملتزمة[٣].

وبما ان الديمقراطية أساساً تقوم على التجاوب بين الدولة والجماعة وتقدم ضمانات لذلك قائمة على مبدأين الحرية الديمقراطية وحرية الرأي، وهما حريتان يتميز بهما النظام الديمقراطي دون سواه، ومن ثم فإن كل الحريات الاخرى التي تتوفر في النظام الديمقراطي هي حريات مشتقة من هاتين الحريتين الاساسيتين (في

---

١) د. حسام محي الدين الآلوسي، الفلسفة والانسان، ص٢٣٩.
٢) للتوسعة حول رؤية سارتر عن الحرية، ظ: جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص٧٦٥-٧٧٢، ظ: عبد الفتاح الديري، فلسفة سارتر، ص٦٤، ظ:محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص٢٢٦.
٣) ظ: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، ص٣٠.

ظل المنظور الديموقراطي) على اعتبار ان الحريات المشتقة، كالحرية الاقتصادية على سبيل المثال هي راهنة بتغير الاحوال والحاجات[١]، ما دام مبدأ الانتخاب المعبر بمعيار الاكثرية والاقلية، والناتج عن هذا ان الاكثرية هي التي تحكم.

بمعنى ان ينفذ رأيها من الناحية التشريعية والتنفيذية، وبما ينسجم مع آيديولوجية الاكثرية، وعلى الاقلية الخضوع لرأي الاكثرية في ذلك، ومن ثم فالأمر ينجم عنه في هذا النظام ان ينتقل الخضوع من الحكم الفردي المتمثل في سلطة الحاكم، او الدين، الى الخضوع للحكم الجماعي (الاكثرية)، التي (تنطوي على فكرة ان صوت الشعب هو صوت الله وارادة الاغلبية في التعبير عن هذا الصوت هي صاحبة السيادة، والحكم النهائي فيما يتصل بالصواب سياسياً[٢]، والاقلية دائماً على خطأ، ولا حق لهم قبل الاغلبية، بأستثناء حق الوجود، ومحاولة ان تصير الاغلبية)[٣].

وعلى كل حال فقد أفاد التاريخ الغربي في كثير من تجاربه على مفهوم وابعاد المذهب الحر وربما قد تناغم ذلك مع المذهب الفردي في ظل نسق او منظومة فكرية اقتبس فعلها وتفاعلها من ثنايا تلك التجارب التي حفل بها التاريخ الانساني الغربي في ظل انظمة بعضها بغيض والآخر محمود، ولكن مهما كان من امر فإن الفكر التوفيقي للمذهبين الحر والفردي قدما البرهان الاكيد في تلازمهما وفي كونهم ينطلقان من ارث بلورته مقاليد الامور في بلدان واناس ربما لا يكنون للحريات مثلما يكنه الاخرون من تحدي وامتهان وليست قراءة في الغيب.

ونعتقد ان الحرية اعطت زخماً نظرياً الى جانب الفردية، فهي اهم خصال وضروريات الانظمة الرأسمالية الديمقراطية الغربية، ومهما يكن من أمر فإن الفكر

---

١) ظ: روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ص٢٥٠-٢٥١.

٢) ليس فقط سياسيا فالبرلمان المنتخب (السلطة التشريعية) يتدخل في كل جوانب المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ...

٣) ادواردم بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ص١١-١٢.

الغربي تجاه الحرية لا يخلو من مساوئ[١]، سواء كانت نظرية او على ساحة الواقع او ما يكشفه لنا المستقبل من انتقادات (فهي انتقادات مشروعة ولا احد يستطيع انكارها من جهة، ولكن لا ينبغي ان ينظر اليها كموانع لاتباع الديمقراطية او كمبررات لرفظها، بل لتطويرها وجعلها اقرب الى تحقيق غاياتها، من جهة أخرى، فكما اسلفنا من قبل، ان الديمقراطية[٢] نظام بشري تطور مع الزمن باجتهادات بشرية ولحل معضلات بشرية يواجهها كل مجتمع دون استثناء، فلابد لكل مجتمع من ايجاد حلول لمسألة السلطة والحكم وما يرتبط بها من مقتضيات المشاركة الشعبية، واتباع السبل اللازمة لمراقبة اجهزة التحكم ومنعها من التعدي على حقوق المجتمع وجماعاته وأفراده..)[٣]. ويلزم لذلك مجتمع عارف بأساسيات اللعبة الديمقراطية، فمن السهل جلب الديمقراطية لكن من الصعب تطبيقها، ولعل اظهر مقوماتها يكمن في المستوى الثقافي واللحمة الاجتماعية والرفاهية الاقتصادية.

وبهذا العرض لروافد الحرية في المذهب الفردي وظهور الشكل الذي اعتمده الفكر الغربي في نظامه الرأسمالي، نلخص الى انه يعتمد على اسس وهي مجموعة من القواعد التي يقوم عليها المذهب الفردي في[٤]:

١- الايمان بأن الفرد هو غاية التنظيم الاجتماعي، ونقطة الارتكاز في التنظيم القانوني.

---

١) للوقوف على هذه المساوئ، ظ: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٣٠ ومابعدها .

٢) ذهب بعض الباحثين ان النظام الديمقراطي يلتقي (بالنظام السياسي الاسلامي في مجال تمتع الشعب بهذه الحقوق والحريات السياسية ... وبرغم ان دور الشعب في النظام الاسلامي، يختلف من الناحية النظرية عنه في النظام الديمقراطي، الا انه لا يختلف من ناحية الممارسات العملية، اذ ان هذا الدور نظريا- هو اساس شرعية النظام الديمقراطي، اما في النظام الاسلامي فأنه نوع من التكليف والتعهد على الشعب، لانه هنا يمارس دوره المكلف به من قبل الله سبحانه وتعالى؛ باعتباره المستخلف على الارض والاساس الواقعي الذي يقف عليه النظام الاسلامي)، علي المؤمن، النظام السياسي الاسلامي الحديث واشكاليات الاقتباس من الانظمة السياسية الوضعية، ص١٥٣.

٣) د. بشير محمد الخضرا، النمط البنوي الحليفي في القيادة السياسية العربية .. الديمقراطية، ص٤٦٠.

٤) ظ: د. عبد الباقي البكري وزهير البشير، المدخل لدراسة القانون، ص١٦٧.

٢- الايمان بأن القانون حدث اجتماعي اقتضته ضرورة النظام والاستقرار في المجتمع فهو قابل للتطور والتغيير.

واهم غرض للقانون الحد من الحرية لكل شخص ليحال دون اصطدام الحريات ببعضها وتعارضها بحيث يؤمن ان حريته تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين.

٣- الايمان بالحقوق الطبيعية للفرد وتحولها الى حقوق قانونية.

٤- الايمان بالعدل التبادلي او عدل المبادلة، وهو العدل الذي يتحقق في شكل واجبات متقابلة تقع على عاتق الافراد لمصلحة الاخرين .

٥- الايمان بأن ضمان المصالح الفردية يفضي الى تحقيق المصلحة العامة.

ومما تقدم من الشكل الفردي لهذا النظام تتضح انتقادات ناجمة عن انعكاسات التطبيق[١] في هذا المذهب، والتي منها:

أولاً: اثبتت التجربة عجز المذهب الفردي في تحديد سلطان الدولة وتقيده ذلك ان المذهب يقرر احتفاظ الفرد بحقوقه وحرياته بحيث لا تستطيع الدولة المساس بها؛ بل يجب عليها حمايتها، ولكن من الذي له صلاحية بيان هذه الحقوق والحريات، فإذا كان للفرد، فإن سلطان الدولة يزول ويؤدي زوالها الى الفوضى والاضطراب، واذا كان صلاحية بيان الحريات هي الدولة، ، فلا ريب فإن هذا يؤدي الى الاستبداد والطغيان وبالتالي السلطان المطلق لها[٢].

ثانياً: لا يمكن تحجيم دور السلطة على حماية البلاد والدفاع عنها والعمل على استقرار الامن فقط، فلا يمكن عدم تدخلها في تحسين الفوارق الطبقية

---

١) نذكر هنا الانتقادات المتعلقة من نفس تطبيقاته، دون النقد الاسلامي.

٢) ظ: د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والانظمة السياسية، ص٢٣٤، ظ: د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ج١ص٢٧٣.

الاجتماعية[١]. ولهذا نجد (تناقضات صارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي)[٢].

ثالثاً: يفتقر المذهب الفردي الى الاسس العلمية الصحيحة، فهو يقوم على اسس تاريخية وقانونية وفلسفية منهارة، كأن يكون الفرد اسبق على الجماعة، او انه كان يعيش في عزلة، ولا يمكن بهذا تصور احتياج الى حقوق او حريات للفرد اذا كان خارج سرب الجماعة، فهي متوافرة له دون ادنى مزاحمة[٣].

رابعاً: ان لظهور النظام الفردي دوافع استثنائية لا يمكن تعميمها على حضارات اخرى لم تتوافر فيها دواعي النظام الفردي المنعكسة عن القرون الوسطى والعصور السابقة على الثورة الفرنسية[٤]، فلا يمكن تصور مساواة فعلية بين الافراد؛ بل هي مساواة قانونية تجعل القانون واحد بالنسبة للجميع دون تمييز[٥].

خامساً: لا يمكن في النظام الفردي مطالبة السلطة بمالهم من حقوق وحريات، لأنه لا يلزم الدولة الا في ثلاث وظائف: (الدفاع، واستقرار الامن، والقضاء بين المتخاصمين)[٦]، فهي غير ملزمة في تكفل التعليم المجاني للجميع او تقديم مساعدات اخرى في حالات الامراض والشيخوخة او العجز، بخلاف ما نشهده في الوقت المعاصر من تفاخر الدولة بما تقدمه للأفراد[٧].

---

١) د. عبد الرحمن زكي ابراهيم، الاسلام والتوازن الاجتماعي، ص٢٤.
٢) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٣٤.
٣) ظ: حسين جميل، حقوق الانسان في الوطن العربي، ص١٣٧، ظ: ليون دكي، دروس في القانون العام، ص١٣٦.
٤) ظ: محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٣٤٤، ظ: د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص٩٤-٩٥.
٥) ظ: ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٤٧٠، د. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، ص٩٨.
٦) ظ: د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، ص٣٢.
٧) ظ: د. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والانظمة السياسية ، ص٤٣٢.

وفي خلاصة القول ان الحرية في الفكر الغربي (المذهب الفردي) نلحظ (ان غالبية الكتابات حول حقوق الانسان كانت ولا زالت من نصيب الكتاب الغربيين، فأننا نجد ان تلك الكتابات كافة تعتبر ان الاسس الفلسفية لمفهوم حقوق الانسان تجد جذورها في التقاليد الليبرالية الديمقراطية الغربية التي يعتبرونها نتاج الفلسفة الاغريقية والرومانية)[١].

ويبدو كذلك ان الحرية بمعناها المعروف اليوم في الفكر الغربي هي نتاج الفلسفة الحديثة التي تفتحت في القرن السابع عشر، ذلك انه منذ نهاية القرون الوسطى وبظهور البرجوازية تحولت الثقافة من لاهوتية الى علمانية.

وبالرغم من تميز الفلسفة الحديثة عن امها القديمة فأنها لم تنقطع عنها الانقطاع الكامل خاصة في مجال القانون.

ويرى الفيلسوف الفرنسي المعاصر (ميشل فالي M. VALLEY)، بأن المصدر الرئيسي لحقوق الانسان هو علم اللاهوت المسيحي، ولكن هذا العلم انحرف شكلاً وموضوعاً في العصر الحديث على ما كان عليه سابقاً[٢].

وأما الفيلسوف الفرنسي المعاصر روجيه غارودي فقد صور جذور الحرية (بأنها لا تكون ابداً حرية مجردة، فهي لا تنشأ من العدم، والحرية الاصيلة تمتد جذورها الى ثقافة الماضي وتشمل معارك الحاضر والمهام المشتركة الملقاة على عاتق بناة المستقبل)[٣].

إلا اننا نجد في الاطروحات العقائدية الايمانية للمفكرين والفلاسفة الغرب حول الدين نظر حسب ما نلمسه في كل من زعماء فلسفة الرشديين والفلسفة التنويرية وكذلك فكرة الدين الطبيعي، وهو ما سوف نبينه تباعاً:

---

١) د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم المعاصر، ص٥٧.
٢) ظ: د. سامي سالم الحاج، المفاهيم القانونية الحقوقية للإنسان عبر الزمان والمكان، ص٤٢.
٣) روجيه غارودي، واقعية بلا ضفاف، ص٢١٦.

١- فلسفة الرشديين: الذين سيطروا على العقل الاوربي لمدة طويلة، وكانت فكرة الحقيقة المزدوجة او الحقيقة ذات الوجهين من ابرز الافكار التي ذاعت وتداولها هؤلاء المفكرون، ويعنون بها ان الشيء يمكن ان يكون صادقاً فلسفياً، خاطئاً لاهوتياً، او العكس، وبذلك يصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه في مجال الفلسفة؛ بحجة انه فيلسوف يعتبر موضوعات الايمان تتجاوز الفهم البشري، وان كانت نتائجه الفلسفية تتعارض مع هذه الموضوعات[١].

فهي فكرة – اذن – يراد منها استرضاء الكنيسة، دون خسائر علمية او فلسفية، وعقد نوع من المهادنة بين الكنيسة والفلاسفة، ولقد عبر (بترارك) عن سخطه من هؤلاء الذين يفصلون بين الدين والفلسفة، ولم يقبل هذه المهادنة، لأنه يعلم انها بداية النهاية بالنسبة لسلطان الكنيسة، فالرشديون – كما يتحدث رينان – (اذا جاهروا بمجادلاتهم احتجوا بأنهم يتكلمون مع قطع النظر عن الدين، انهم يبحثون عن الحقيقة بنبذهم الحقيقة، وانهم يبحثون عن النور بإدارة ظهورهم نحو الشمس، ولكنهم في السر لا يتركون مغالطة او تجديفاً)[٢].

وهو ما يردده في عصرنا – عن انهم رجال علم لا علاقة لهم بالدين، ولذلك فهم يبيحون لأنفسهم باسم العلم ان يقرروا ما يشاءون من القضايا التي يرفضها الدين، فالدين بنظرهم له مجاله والعقل له مجاله ولا يتدخل احدهما في شؤون الآخر[٣]، لان العناصر الغيبية في الوحي ليست معقولة[٤] .

ويبدو انه بقدر ما اصبح للرشديين من سلطان على العقول اخذت هذه الفكرة تتمدد في الاوساط الثقافية فظهر (يونبو ناتزي (١٤٦٢-١٥٢٥م)) وهو من اشهر

---

١) ظ: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٠.
٢) ظ: ارنست رينان، مرجع سابق، ص٣٤٣.
٣) ظ: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص١٣٥-١٣٦.
٤) ظ: د. علي حرب، نقد النص، ص٩٧.

اساتذة بادوفا في ذلك العصر، وكانت جامعتها رشدية خالصة، وقد تبنى فكرة الحقيقة المزدوجة، فأصدر كتاباً انكر فيه خلود النفس، ثم اعلن خضوعه لتعاليم الدين في الخلود، وكاد ان يعدم حرقاً، ولكنه نجا بحماية احد الكرادلة له[١].

ويؤكد يونبو ناتزي ايضاً ان الجمهور الذي يفعل الخير طلباً للثواب الآخروي والنعيم، ويتجنب الشر هرباً من الجحيم فيصدر عن المبادئ والبراهين فقط، ان المشرعين – بنظره – هم الذين ابتكروا الخلود، لا عناية منهم بالحقيقة؛ بل حرصاً على الخير العام، ومن هنا لا يمكن بنظره التوفيق بين العناية الالهية والحرية الانسانية، فالأولى ثابتة بالإيمان، والثانية ثابتة بالتجربة[٢].

ظهر بعد ذلك فرنسيس بيكون ١٥٦١-١٦٢٦، كمحام عن نظرية الحقيقة المزدوجة، وهي تعني – عنده – (ان ما يثبت بالعقل لا علاقة للإيمان به، الايمان، طريق الوحي، والعلم: طريق العقل)[٣]، وعلى ذلك (فالكتاب المقدس شيء، وكتاب الطبيعة شيء آخر)[٤]، والدراسة الفلسفية – عنده – لا تساند اي استدلال على وجود الله (تعالى) او العناية الالهية، وكل ما يمكن ان نصل اليه من دراسة كتاب الطبيعة: (هو اثبات وجود اله قادر وحكيم)[٥].

ولذلك اوصى (بيكون) في تقرير رفعه الى الملك جيمس الاول لإصلاح التعليم ان تتم المحافظة على هوه عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية اخرى، ذلك ان الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان – بنظره – فصلاً صارماً بين هذين الجانبين، فالفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهباً خرافياً جامحاً، في حين ان اللاهوتي الذي يهتم اهتماماً بالغاً

---

١) ظ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٤.
٢) ظ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٣.
٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص٨١.
٤) ظ: جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٣٣.
٥) ظ: المصدر نفسه، ص١٣٦.

بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي الى الزندقة، والمسلك الوحيد المنقذ – بنظره – هو اقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الالهي[١].

اما سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) فقد اكد على الدفاع عن الحقيقة المزدوجة، ليجد نفسه منفذاً يقول من خلاله مايشاء، دون ان يخشى بطش اليهود، فهو يرفض ان يكون العقل خادماً للكتاب، كما يرفض ان يكون بينهما اي تناقض، لان لكل ميدانه الخاص، ويمكنهما ان يعيشا في وئام[٢]، (فاللاهوت مملكة الحقيقة والحكمة، واللاهوت مملكة التقوى والخضوع)[٣]، وبذلك اذا وجد (تناقض في الكتاب مع العقل فلا خوف لأنه ليس في مملكة العقل، ويستطيع عندئذ كل فرد ان يفكر كما يشاء، دون اي خوف)[٤]، ويضيف ايضاً (ويمكننا ان نبرر قبولنا للعقائد الموحى بها عن طريق اليقين الاخلاقي فقط ولا نملك اكثر من ذلك)[٥].

٢- فلسفة التنوير: ويظهر ان القرن الثامن عشر، هو القرن الذي شاعت فيه هذه الفلسفة ومن ابرز مفكريها، فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م)، وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) وكانط (١٧٢٤-١٨٠٤)، ودنيس ديدرو (١٦٨٩-١٧٥٥) وهولباخ (١٧٢٣ – ١٧٨٩) ودي لامتري (١٧٠٩ – ١٧٥١) ومونتسكيو (١٦٨٩ – ١٧٥٥) وغيرهم، وقد كان الاتجاه العام لفلسفة التنوير يقوم على اعتبار الاديان ظواهر تاريخية وضعية خضعت للتطوير والتحوير بحسب تنامي الوعي الانساني وتطور العقل البشري[٦]، ولم تكن فلسفة التنوير ناجمة عن فراغ او طفرة؛ بل كانت امتداداً للتيارات الرشدية والنهضوية التي بدأت تتفاقم في اوربا منذ القرن الخامس

---

١) ظ: جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة ، ص١٣٣.
٢) ظ: سبينوزا، رسالة اللاهوت والسياسة، ص١٢٣.
٣) المصدر نفسه، ص٣٧١.
٤) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٧١.
٥) المصدر نفسه، ص٣٧٢.
٦) للتوسعة في هذا الجانب ومصادره ظ: د. ماجد حميد السعيدي، الفكر الإسلامي المعاصر بين التجديد والتنوير، ص١٦٥.

عشر فقد رأى توماس هوبز (ان جوهر الدين لا يقوم على الحقائق، وانما على خوف الفرد من القوة المجهولة او الخوف من الموت، وما الصفات التي نخلعها على الاله الا اسماء تعبر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها ارضاء قوة مجهولة)[١].

ونرى ان هذا الرأي لا يختلف عما نادى به من قبل الفيلسوف اليوناني ديمقرايطس (٤٧٠-٣٦١ ق.م)، كما انه يتبنى رأيه في فناء كل شيء الا الذوات والفراغ[٢].

وكذلك نلحظ ان جون لوك، له موقف من الدين المسيحي حيث كتب لصديقه (ليبنتز): (انت وانا لدينا الكفاية من هذا العبث) خلال معرض كلامه عن الميتافيزيقا[٣].

وقال ايضاً: (لم تبق حاجة او نفع للوحي، طالما ان الله اعطانا وسائل طبعية اكثر يقيناً لنتوصل بها الى المعرفة)[٤].

وذهب (هيوم) في فلسفته عن وجود الله تعالى، الى القول: (لو وجد لأمكن البرهنة على وجوده)[٥]، وعلل الاعتقاد بوجود الله تعالى بالحاجة النفسية، فعواطفنا هي التي ترغمنا على ذلك حتى (وان كان التحليل الفلسفي يفتقر الى البرهان)[٦].

٣- الدين الطبيعي: لقد تبنى عدد من فلاسفة التنوير ماسمي (بدين العقل، او الدين الطبيعي)[١]، وهي مسميات لفكرة قديمة (تقوم على الايمان بالله تعالى، ورفض النبوة، والوحي، والكنيسة)[٢].

---

١) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٤٠.
٢) ظ: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٠.
٣) ظ: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص١٧٧.
٤) ظ: راندال، تكوين العقل الحديث، ص٤٤٠ .
٥) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٧٠.
٦) المصدر نفسه، ص١٧٢.

وكان ديكارت يصرح (بأعترافه بالمسيحية إلا انه لم يهتم كثيراً بأسرارها)[٣]؛ (بل هناك من يقول: ان ايمانه كان مداهنة لرجال الدين، ومهادنه للكنيسة، ولأغراض سياسية)[٤].

وقال جون لوك معبراً عن هذا المذهب: (لم تبق حاجة او نفع للوحي، طالما ان الله (تعالى) اعطانا وسائل طبيعية اكثر يقيناً لنتوصل بها الى المعرفة)[٥].

وكانت جمعية لندن للمرسلات تحتضن المذهب التأليهي، وتنشر كل ما يزري بالمسيحية وينصر التأليهين، فبالإضافة الى نشرها لكتاب (عصر العقل) لتوماس بين، نشرت كتابين آخرين لا يقلان زراية بالدين المسيحي هما، (نظام الطبيعة) لميربودو، و(حطام الامبراطوريات) لولني، كما نشرت ابحاث فولتير التي تسخر بالدين المسيحي .. وغيرها مما يشجع على فكرة الدين الطبيعي[٦] .

وكان فولتير يريد ان يرى (آخر ملك مشنوقاً بأمعاء آخر قسيس)[٧]، وادلته على وجود الله تعالى نفس ادلة المؤلهة الطبيعين[٨]، وكان يقول: (اكاد اجن من كوني مقتنعاً بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي الا تصديقها، ولا يملك قلبي الا رفضها)[٩].

وفي كتاب (إميل)[١] يدافع روسو عن مبادئ الدين الطبيعي، ويرفض الاخلاق القائمة على الوحي، وقد اغضب بذلك الكاثوليك والبروتستانت معاً عندما قال: (لست

---

١) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص٢٢، للتوسعة في فكرة الدين الطبيعي، ظ: جاكلين لاغرية، الدين الطبيعي، ص٢١.
٢) المصدر نفسه، ص٦١.
٣) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ص٤٣٨.
٤) ظ: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، من المقدمة، ص١١.
٥) ظ: راندال، تكوين العقل الحديث، ص٤٤٠.
٦) للتوسعة ظ: جاكلين لاغرين، الدين الطبيعي، ص١١٩ ومايعدها.
٧) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص٢٨٩.
٨) ظ: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٣٣.
٩) جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ص٢١٣.

أخمن بوجود قواعد للسلوك، ولكنني أجد هذه القواعد منحوتة في أعماق قلبي، وقد سطرتها الطبيعة بحروف لا تمحى)[٢].

واما فولتير فقد عد الممثل الرئيس لدين العقل في باريس وفي اوربا، وهو وان لم يعاصر الثورة الفرنسية إلا ان كتاباته الادبية المؤثرة دفعت سكان باريس في عهد الثورة الى تمجيد العقل الى درجة دفعتهم الى عبادة (الهة العقل) المجسمة في شكل امرأة حسناء من نساء باريس[٣].

ولم يتردد في انكاره للأديان والوحي والتنزيل والمعجزات وعبر ذلك في كتابه (مبحث في الميتافيزيقا) ومقاله الذي نشره عام ١٧٤٢م بعنوان: (المذهب التأليهي)[٤].

ومن هذا الاعتقاد نلحظ التوجيهات الفكرية لدعاة الحرية في الفكر الغربي، وتأثر بعض المفكرين والفلاسفة من الحضارات الاخرى في مفهوم الحرية لديهم[٥].

فهذا قاسم امين المصري يقول: (ان الحرية الحقيقية تحتمل ابداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر، وفي البلاد الحرة قد يجاهر الانسان بأن لا وطن له ويكفر بالله ورسله، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم، ويهزأ بالعادات التي تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية، يقول ويكتب ما شاء في ذلك، ولا يفكر احد

---

١) (لم تمضي سنة واحدة على ظهور اميل حتى نشر فرماي بحثاً موجزاً اسماه (نقيض اميل)، كتب على الصفحة الاولى منه صه ياجان جاك ! وهي عبارة لها دلالاتها، وكان بحث فرماي هذا تعليقا سريعا على بعض مالروسو من آراء واقوال ذاعت بين الناس حتى اصبحت معروفة ومشهورة، وان نقطة واحدة من ذلك النقد يجعله يتعارض مع جميع دعاة الحرية (حتى المستنيرين منهم)، و.ج ملك كاستر، نشأة الحرية في التربية، ص٢٦٣.

٢) رمسيس عوض، الالحاد في الغرب ، ص١٨٢.

٣) ظ: لبراتز رسل، حكمة الغرب، ج٢، ص١٤٥.

٤) ظ: رمسيس عوض، الالحاد في الغرب، ص١٧٦ ومابعدها .

٥) ظ: د. احمد ادريس الطعان، مآل الاسلام في القراءات العلمانية، ص٥٠ ومابعدها.

ولو كان اشد خصومه في الرأي ان ينقص شيئاً من احترامه لشخص متى كان قوله صادراً عن نية حسنة واعتقاد صحيح)[١].

ووضع الشيخ علي عبد الرازق كتابه (الاسلام واصول الحكم) سنة ١٩٢٥م، ونادى بأن الاسلام رسالة روحية فقط، ولا علاقة له بنظام الدولة، وان عاد الى رشده في حوار مع احمد امين قائلاً: (ان كلمة الاسلام رسالة روحية فقط، كلمة القاها الشيطان على لساني)[٢].

وهذا جزء من افرازات عملية الغزو الفكري الذي طبقه المستعمرون في البلاد الاسلامية والذي يسعى لتحقيق هدفين[٣]:

١- محاربة الدين الاسلامي والتشكيك فيه والقضاء عليه في فكر وقلوب المسلمين، واظهار ان تأخر المسلمين يرجع الى تمسكهم بدينهم، وان تقدم أوربا يرجع الى فصل الدين عن السلطة المدنية، وذلك حتى يتم التباعد بين المسلمين وبين دينهم الاسلامي، ويسهل قيادتهم، وهذا هو غلادستون رئيس وزراء بريطانيا، يقف في مجلس العموم البريطاني وفي يده المصحف الشريف، ويقول: (مادام هذا الكتاب باقياً في الارض فلا امل لنا في اخضاع المسلمين) .

٢- الهدف الثاني: زرع الافكار الاوربية وتنميتها في عقل ووجدان الشعوب الاسلامية، ونشر الفكر الغربي في جميع المجالات حتى يصبغ فكر الفرد المسلم بصبغة غربية ليسير على نفس الدرب الاوربي في الثقافة والتعليم والفكر والعادات المختلفة، وهي نفس طريقة الطغاة والمستبدين في كل عصر.

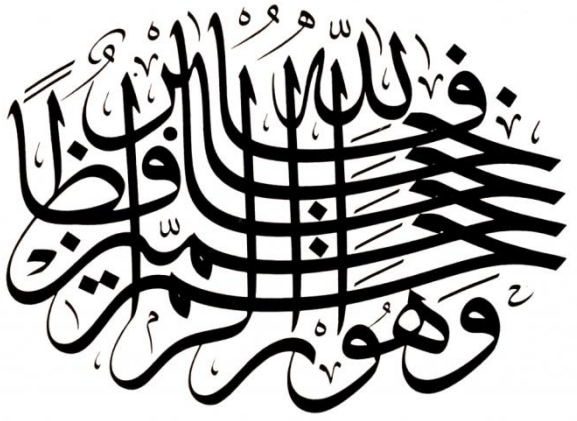
---

١) ظ: د. محمد الجوهري، النظام السياسي الاسلامي والفكر الليبرالي، ص٨٣.
٢) المصدر نفسه، ص٨٤.
٣) المصدر نفسه، ص٧٤-٧٥.

ولهذا نجد ان الحداثة الأوربية حاولت وعبر عقود طويلة من الزمن الى إثارة الشكوك والشبهات في الديانات الأخرى في محاولة الزعزعة اليقين الديني حول ما هو ثابت قطعي وثابت وما هو مألوف إلا ان هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح بفعل التيارات المناهضة لعلمنة الغرب او الترويج لمسخ ثوابته.

ومما تقدم جميعاً نجد الخلاصة في قول المفكر صادق جلال العظم: (ان القول ان الحرية مفهوم تم تحديده نهائياً انما هي محاولة سافرة ومشبوهة يراد بها ترسيخ قيم ومفاهيم رأسمالية ذات اهداف يراد بها السيطرة والهيمنة على العالم)[١].

وعليه كان مسار الحرية في الفكر الغربي يرمي الى تفكيك كل مقدس في حياة الإنسان منذ الثورة الفرنسية التي هدفت الى الحرية المطلقة الى خلق فجوة بين الإنسان وخالقه، وجعله كائناً آلياً تحركه الغرائز أو تدفعه القوانين الجامدة التي لا يمكن تجاوزها كما تصوره الفلسفة المادية، ولتحقيق هذا المبنى يستلزم تأليه الإنسان في كل حال.



١) ما العولمة، ص٩٦.

المبحث الثاني: الحرية في الفكر الماركسي

إذا كانت فلسفة الديمقراطية الغربية عن الحرية تمثلت في الاعلان الذي اصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، فإن الانظمة الماركسية تتمثل فلسفتها في مذهب (كارل ماركس) ١٨١٨-١٨٨٣م الذي طبق في الاتحاد السوفيتي عقب الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، وهو مذهب يصبغ كل مظاهر الحياة بصبغة تختلف كثيراً عما هو سائد في الديمقراطية الغربية، إذ (ان مذهب ماركس ليس مجرد مذهب اقتصادي، وانما هو عبارة عن نوع من الفلسفة التي تحمل في طياتها اربعة مذاهب: مذهب اقتصادي، وسياسي، واجتماعي، وديني)[١]. ولهذا يرى الماركسيون الديمقراطية نظاماً لا يتفق والتطور التأريخي[٢]، وتسيره الاحتكارات ويستمد قوته من استغلال الاقلية البورجوازية للأغلبية البروليتارية، وبالتالي فإن مفهوم الحرية والحقوق هو وهم وخداع بورجوازي كما ان (مفاهيم مثل القانون، العدل، الاخلاق، الديمقراطية، الحرية هي اصناف وفئات تاريخية يتم تحديد محتواها عن طريق الظروف المادية لحياة الشعوب وظروفها الاجتماعية)[٣].

فالماركسية بدأت (من حطام الرأسمالية، فقد التقطت ما خلفته من مظالم اجتماعية لتبني عليه التنبؤ بالمستقبل ...)[٤] .

فهم يرون ان مذهبهم يكفل الحرية في مرحلة دكتاتورية البروليتارية وتصبح الديمقراطية لأول مرة ديمقراطية الفقراء، لا للأغنياء، وتفرض في الوقت نفسه قيوداً على الحرية ازاء المستغلين الرأسماليين، فأنها ليست بكاملة ولن تكون كذلك إلا في المجتمع الشيوعي، بعد ان تتحطم الرأسمالية كما اشرنا سابقاً، وبهذا التحطم تزول

---

١) د. عبد الحميد متولي، الانظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الانظمة الغربية والماركسية، ص٣٨٩.
٢) ظ: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص٤ وما بعدها.
٣) د. محمد مصباح عيسى، حقوق الانسان في العالم المعاصر، ص٦٨.
٤) د. محمد حسن ابو يحيى، اقتصادنا في ضوء القرآن والسنة ، ص١٣٢.

الدولة، بعد زوال الطبقات[١]، فكان كل شيء في أوربا يمهد لها، (الدين، الاقتصاد والفلسفة)، فمثلاً الدين: فقد قاست اوربا الكثير مما آل اليه أمر دينها، فالسوق الى محاكم التفتيش لترتفع اعظم الرؤوس على أعواد المشانق، لم يكن بعد ذلك غريباً ان ترتفع الصيحة (اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، ثم تكون (الردة) عن ذلك الدين الكنسي الى دين ماركس (الشيوعية)) .

ثانياً: الاقتصاد في القرن التاسع عشر: كانت الرأسمالية في عنفوانها، اصحاب المزارع الكبيرة يمارسون الاقطاع، واصحاب المصانع – بعد الثورة الصناعية يمارسون اقطاعاً من نوع آخر قلة منتخبة تملك، وتكرس الثروات وتعيش حياة (الترف الداعر)، وملايين محرومة تعيش حياة البؤس والشقاء، وتشهد من قريب من يرفلون في عرق جبينهم، والتطرف يفضي الى تطرف، ذلك قانون الطبيعة فليس غريباً ان تستمع الطبقة الكادحة لذلك النداء: (يا صعاليك العالم أتحدوا فأمامكم عالم تغنمونه وليس عندكم من شيء تفقدونه غير القيود والاغلال)[٢]، وليس غريباً تصديق نظرية (فائض القيمة والغاء الملكية الفردية) وشيوعية المال واسطورة: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته[٣].

ثالثاً: الفلسفة: كانت الفلسفة السائدة في ذلك القرن هي ما يمكن ان يسمى بالفلسفة المثالية والتي كانت ميراثاً كبيراً منذ افلاطون الى فيورباخ، وقد أغرقت في التحليق في الخيال واغرقت كذلك في الخوض، فيما ليس لها فيه علم، مثل كثير من (الالهيات) فكانت الفلسفة المادية على (الحس) رد فعل لتلك الفلسفة المثالية المغرقة في الخيال[١]، وهكذا كان الدين في أوربا يمهد للماركسية وكانت الرأسمالية في اوربا تمهد للماركسية وكانت الفلسفة المثالية في أوربا تمهد للفلسفة المادية.

---

١) ظ: لينين، المختارات، طبعة موسكو، المجلد الثاني، ج١، ص٤٦٧-٤٦٨.
٢) جريشة الزبيق، أساليب الغزو الفكري، ص١٠٩.
٣) للتوسعة ظ: د. محمد البهي، تهافت الفكر المادي بين النظرية والتطبيق، ص١٧ وما بعدها.
١) ظ: عبد الحليم خفاجي، حوار مع الشيوعيين في اقبية السجون، ص٥٥-٦٦.

ولهذا وغيره كان الانتشار الواسع للمذهب الماركسي الى بقاع اخرى من العالم الغربي.

هذا وقد اعتمدت الشيوعية في تطبيق برامجها على النظام الاشتراكي وذلك لان (اقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام، لم يستطيعوا ان يطبقوه بخطوطه كلها حين قبضوا على مقاليد الحكم، واعتقدوا انه لابد لتطبيقه من تطوير الانسانية في افكارها ودوافعها ونزعاتها، زاعمين: ان الانسان سوف يأتي عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكر إلا في المصلحة الاجتماعية ولا يندفع الا في سبيلها.

ولأجل ذلك كان من الضروري – في عرف هذا المذهب الاجتماعي – اقامة نظام اشتراكي قبل ذلك، ليتخلص فيه الانسان من طبيعته الحاضرة، ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي)[١].

ولم تتفق آراء الباحثين على تعريف واحد للاشتراكية[٢]، إلا انها تتفق على تملك الدولة لمصادر الثروة الطبيعية ووسائل الانتاج المادية الرئيسية وادارة الدولة للاقتصاد على وفق خطة شاملة تحقق انتاجاً متزايداً ثم توزيع هذا الانتاج على الافراد كل بحسب إسهامه فيه[٣].

وبهذا فإن النظام الاشتراكي يقرر ان الجماعة لا الفرد – هي الغاية، فالأفراد في المجتمع ليسوا مستقلين عن المجموع الكلي بل تنصهر شخصية الفرد في شخصية الجماعة التي يكون نشاطها مطلقاً وفي الميادين والمجالات كافة حتى تصل الدولة

---

١) محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، ص٦٤.
٢) ظ: نعمان الخطيب، المذهب الاجتماعي واثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الاردني والمصري، ص٢٤٦-٢٤٧، ظ: احمد محمد غنيم، تطوير الفكر القانوني، ص١٠٥-١١٢.
٣) ظ د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٤٧٣.

الى تملك وسائل الانتاج جميعها وجعلها ملكاً خالصاً للدولة فتلغي بذلك الملكية الفردية[١].

اذ ان فكرة الحرية في النظام الاشتراكي تستند الى ما يسود المجتمع من ظروف اقتصادية[٢]، فهو ضحى بالحرية الفردية لصالح المجتمع بتركيزه على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، إذ (ان الحرية الاقتصادية والمعيشية هي اساس الحريات جميعاً)[٣] ومن هنا كان تطبيق الاشتراكية الماركيسية[٤].

وقد ظهر في الافق اخفاقات عديدة وانتقادات وجهت اليها منها:

أولاً: ان الغاء الملكية الفردية يخالف النظام الطبيعي للإنسان في التملك وفطرته في العناية بمتلكاته الخاصة[٥].

ثانياً: ان القضاء على الرأسمالية لم يمنع استبداد انصار الاشتراكية، كما كان يتوقع من نظريات الاشتراكية، وذلك ان الطبقة الحاكمة الجديدة التي تدير وسائل الانتاج تكون قد حلت محل اصحاب رؤوس المال، وبهذا فإن الامر لم يختلف كثيراً[١].

ثالثاً: لا يتكفل المذهب الاشتراكي في حماية الحرية الفردية، فهي في دور الانتقال الى المرحلة الثانية في تطبيق الشيوعية[٢].

---

١) ظ: محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٣٥٤.
٢) ظ: سعيد زيداني، الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي في كتاب حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، ص١٧٢.
٣) محمد باقر الصدر ، المدرسة الاسلامية، ص٧١.
٤) (اما النظام الشيوعي فهو فكرة غير مجربة حتى الان تجربة كاملة، وانما تتجه قيادة المعسكر الاشتراكي اليوم الى تهيئة جو اجتماعي له بعد ان عجزت عن تطبيقه..) المصدر نفسه، ص٣٨.
٥) ظ: محسن خليل، القانون الدستوري والنظم السياسية ، ص٣٦٠.
١) ظ: المصدر نفسه، ص٣٥٩ + ظ: كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٣٢٢.
٢) ظ: د. سعاد الشرقاوي، النظم السياسية في العام المعاصر، ص٣٠١.

رابعاً: ان قولهم بالتفسير المادي للتاريخ[١] يتنافى والواقع، فقد احدث الإسلام ثورة كبرى فكرية في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية وادى بالتالي الى تغيير عميق في العلاقات الاجتماعية والقانونية والسياسية، ومن ثم يسقط الادعاء الماركسي القائم على ان طرق الانتاج هي التي تحكم التطور، وهكذا لا صحة لادعاء ماركس في ان الصراع بين الطبقات بصنع التاريخ لان هناك الصراع بين الاجناس والصراع بين الامم والصراع بين العقائد وهي صراعات كان لها دورها البارز في صنع التاريخ[٢]. ولعل ابرزها الصراع القومي.

خامساً: وما من شك ان النظرية الماركسية بأنكارها للدين، ودوره في تنمية الحضارة الانسانية، قد حاربت الفطرة الانسانية، ومن ذا الذي يقدر على حرب الفطرة التي جبل عليها الانسان، ان الدين هو أهم حق من حقوق الانسان، ومن اجله يضحي بنفسه.

وهذا ما حدث على مر عصور التاريخ، فكم دافع الانسان عن ديانته وعن عقيدته واستشهد في سبيل ذلك مالا يحصيه عد ولا حصر، ودلالة ذلك ان الانسان قد يصبر على الحرمان من اشياء كثيرة في هذه الحياة، ولكنه لا يصبر لحظة واحدة ان يعيش بغير دين يؤمن به.

ومن اجل هذا كانت الحرب التي شنتها الشيوعية الماركسية، على الدين انما هي حرب خاسرة لأنها حرب ضد الفطرة، وانتهى الامر بانتصار الفطرة، فطرة الله عز

---

١) تأثر ماركس بفلسفة (جورج هيجل ١٧٧٠-١٨٣٨م) في الديالكتيك (لفظ يوناني تعني التقاء الناس للمحاورة) والواقع ان الديالكتيك الهيجلي هو المنطق الي كان يقتضي ان يحل محل المنطق الصوري والفلسفة الميتافيزيقية، القائم على نفي التناقض في الفكر والوجود) للتوسعة، ظ: جان هيبولت، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل،ص٣٢، ظ" لطفي فهيم، هيجل حياته ومذهبه، ص١٢٩-١٣٩، د. مراد وهبة، هيجل والديالكتيك، ص١٣٩-١٤٢.

٢) ظ: د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص٣٥٤-٣٥٥.

وجل التي فطر الناس عليها، ولا تبديل لما فطر الله الناس عليه، ولا تبديل ولا تحويل لسنة الله في خلقه.

ولا يخفى ما كشف من قناع الشيوعية بعد ان قبضت على سدة الحكم رجالاتها – لينين – حيث يقول: (يقع كثير من الناس في خطأ فاحش، هو الاعتقاد بأن القوانين يجب ان تحمي الحريات، ونحن نرد على هؤلاء البلهاء قائلين: بأن القوانين لا توضع لحماية الحريات، وانما توضع لحماية الدولة)[١]، وبهذا يتضح لدينا ان الماركسية اخطر على الشرق الاسلامي من الغرب، بما تحمل في اسلوبها من (خداع) ينطلي على عامة الناس (طبقة العمال الكادحة)، وبما تحمل من تحذير لهذه الطبقة وان اليها الحكم سيؤول وان لها المكاسب من دون سائر الطبقات[٢].

وان فلسفتهم ما كانت ذات رؤيه مستقلة او من صميم واقع محتاج الى تغيير بل انها عيال على فلسفات اخرى، كما يعترف بذلك ماركس وانجلز ولينين ان النبوع الفلسفي الاساسي للفلسفة الماركسية كان المثالية الالمانية، وانه لولا الفلسفة الالمانية ولا سيما فلسفة هيجل لما تأتي الاشتراكية العلمية ان ترى النور[٣].

ومن الحق ان نوضح ان الشيوعية ادركت بعدها عن العقل والمنطق السليم في نظامها الاقتصادي، فأدخلت ولا تزال تدخل بعض الافكار على اسسها، تحاول بذلك الجمع بين الماركسية التي هي دين الشيوعية وبين الحكمة وحاجات المجتمع.

وعلى كل حال، فبعد انتهاء الحرب الباردة وظهور المتغيرات الدولية المرافقة لها انتفى الصراع بين المذهب الفردي والجماعي وبشكل لم ينف معه تلك الحقوق التي آمن بها المذهب الجماعي، وانما قامت الولايات المتحدة الامريكية في١٩٩٢م

---

١) نقلاً عن: باقر شريف القرشي، العمل وحقوق العامل في الاسلام، ص٢١٩.
٢) ظ: عباس محمود العقاد، اقيون الشعوب، ص٧٥.
٣) ظ: روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ص٣٣.

بالمصادقة رسمياً على الاتفاقية الدولية، للحقوق الاقتصادية والاجتماعية[١]، وبتلك المتغيرات كانت التحولات في بعض المفاهيم العالمية، باتجاه جديد مؤطرة كلاً منها بإطار غربي – امريكي، بما فيها مفهوم حقوق الانسان، ومحاولة تعميمه على وفق الرؤية الامريكية بعدها رؤية الطرف الاقوى في العالم[٢]، فضلاً عن الحاقه بالسياسة الخارجية الامريكية ومصالحها الكبرى عبر العالم.

وعليه اصبحت حقوق الانسان تعبر عن اطار قومي لمصلحة امريكية، لنشر المفاهيم المرتبطة بالفكر الرأسمالي من خلال دعوتها الى تلك الحقوق التي اضافت اليها حقوقاً اخرى، الى جانب الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هي الحق في التنمية، والحق في بيئة نظيفة[٣]، فلقد أقر المؤتمر العالمي لحقوق الانسان المنعقد في فينا عام ١٩٩٣ مبدأ الحق في التنمية المستدامة، الذي كان محل رفض الغرب، بعده سعي دول العالم الثالث الى تحقيقه، ماهي إلا حيلة للحصول على مزيد من المساعدات، إلا ان اعلان هذا الحق، لم يضف جديداً لمنظومة حقوق الانسان (حرياته)، وانما عمل على ربط هذه الحقوق بعملية التنمية بأبعادها المختلفة، وعدها حقاً من الحقوق، وليس مجرد طلباً يطالب الافراد به[١].

وخلاصة القول فيما تقدم نلحظه فيما ما قرره الشيخ باقر شريف القرشي في قوله: (ان الاحداث العالمية تؤكد بصورة قاطعة فشل الانظمة السياسية الحديثة من

---

١) ظ: محمد فهيم يوسف، حقوق الانسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة، ص٦٥.

٢) ظ: محمد فائق، حقوق الانسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، ص٥، علي اومليل، عن عالمية حقوق الانسان، ص٣.

٣) ظ: د. رياض عزيز هادي، العالم الثالث وحقوق الانسان، ص٢٨، محمد فهيم يوسف، حقوق الانسان، ص٢١.

١) ظ: محمد فائق، حقوق الانسان، ص١٠.

الرأسمالية والشيوعية في حل مشاكل الانسان والتغلب على الازمات المحيطة به، والسبب يعود الى انها لم تعن بتربية الضمير الإنساني وتهذيب مشاعره وعواطفه)[١].

وبهذا تكون الحرية قد افلست في الأنظمة الوضعية رأسمالية كانت ام اشتراكية، فهل من مذهبية عقائدية تنقذ العالم اجمع وترى في الحرية مفهوماً متوازناً بين متطلبات الجسد والروح؟ انها المذهبية الإسلامية التي وجدت في عالم الواقع على مدى اربع عشر قرناً وغيبت عن المجتمعات الاسلامية على اثر الاستعمار الغربي للأمة الاسلامية والعربية[٢]، ولا نعتقد بهذا فقط؛ بل كما قال المفكر الإسلامي السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره): (ان النظام الاسلامي مر بتجربة من اروع تجارب النظم الاجتماعية وانجحها، ثم عصفت به العواصف بعد ان خلا الميدان من القادة المبدئين او كاد، وبقيت التجربة في رحمة اناس لم ينضج الاسلام في نفوسهم، ولم يملأ ارواحهم بروحه وجوهره فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوض الكيان الإسلامي، وبقي نظام الاسلام فكرة في ذهن الامة الاسلامية وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملاً يسعى الى تحقيقه أبناؤه المجاهدون)[١].

وعلى كل حال كان للفكر الإسلامي خصوصيته الإسلامية المستمدة من مصادره المقدسة في عرض الحرية بوجهها الإسلامي.

١) باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الاسلام، ص١١ ، وظ: للمؤلف، العمل وحقوق العامل في الاسلام، ص١٢.

٢) ان الايديولوجية هي الايمان بفكرة عليا موحدة بحيث تعتبر عقيدة شعبية عامة لدى اعضاء الجماعة، ومن شأن المذهبية ان تجعل قيدا عاما على كل ما يخالفها، فهي تعطي مظهرا نظاميا في شكل هرمي فتعلوا الفكرة العليا الموحدة، وتتقيد جميع الاوضاع الاجتماعية بهذه الفكرة، ولا يسمح النظام المذهبي بتعدد القيم المتساوية فيه، بل تكون المذهبية فوق سائر القيم. ظ: د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الاسلامية، ص٨٠؛ واعتقد ان هذا التعريف يصدق اكثر ما يصدق على الايديولوجية الاسلامية.

١) المدرسة الاسلامية، ص٣٨.

خلاصة الفصل:

بعد هذه الرحلة في منعطفات آيديولوجية الحرية في الفكر الغربي بأصليه المتمثلين بالنظام الفردي والشيوعي نضع الرحال على شاطئ الخلاصة للفصل الثاني لنسجل ما يبدو لنا نتائج له وعلى النحو الآتي:

١. ان مفهوم الحرية يختلف بحسب اختلاف النظر إليه من قبل السلطة الحاكمة اي ان مفهوم الحرية يختلف باختلاف النظم الفكرية السياسية الحاكمة، وعلى هذا الأساس نرى تطور مفهوم الحرية في النظام الفردي والنظام الاشتراكي الماركسي، والشريعة الإسلامية.

٢. إن لكل أمة من الأمم مفهومها للحرية، وتستمد قيودها من قناعتها بدينها أو أخلاقها وأعرافها، وعليه تكون هذه القيود قليلة عند أمم وكثيرة عند أمم أخرى.

٣. ان السبب الرئيس لثورة العلماء والمفكرون وغضب الناس على دين النصرانية وفكرها الكنسي كان في مرحلة استبداد رجالها في القرون الوسطى وطغيان سلطة الملوك والحكام الذين تدعمهم الكنيسة ويحكمون الناس باسمها.

٤. ان الدين السماوي المسيحي الحق دفع ضريبة هذه التوأمة بين الكنسية والسلطة الحاكمة الظالمة – التي تبناها رجال الكنيسة الدنيويون – القامعة للحريات وعليه لم يميز الثوار بين الكنيسة وخرافات الثيولوجية، وسلطان المادية، وأخطائها العلمية، ومناهجها في التعامل.. وبين المسيحية بوصفها ديناً إلهياً يمكن أن يكون منزهاً عن كل ذلك، فكانت الثورة على الكنيسة وكل ما تمثله الكنيسة، وهكذا نشأت المذاهب الفكرية في أوروبا على قطيعة معرفية مع الدين وعداء مستحكم مع التفكير الديني.

٥. ان نظرية العقد الاجتماعي في أسس الحرية الغربية أن للأفراد أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم الطبيعية في سبيل انشاء سلطة مدنية تتولى تنظيم شؤونهم.

٦. الحرية ليست وفق ما يراه ماركس معطى جاهزاً، أو مقولة جاهزة؛ بل هي صيرورة تتشكل داخل المجتمع الى خارجه.

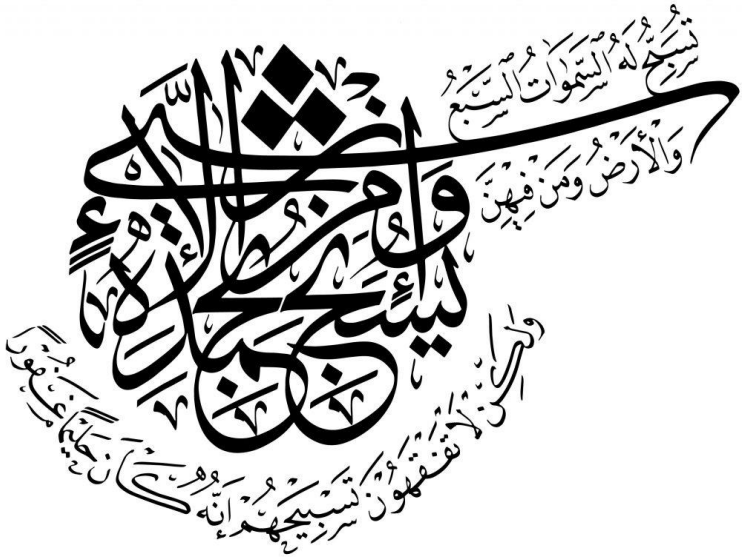
٧. أن مفهوم ماركس للحرية يختلف عن التقليد الليبرالي الذي ينطلق من الفرد، فالحرية بحسب ماركس لا يمكن أن تنفصل عن العلاقات والنشاط البشري.

٨. ان فكرة الحرية في النظام الاشتراكي تستند الى ما يسود المجتمع من ظروف اقتصادية، فهو ضحى بالحرية الفردية لصالح المجتمع بتركيزه على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

٩. ان المتأمل في الفكر الغربي والفكر الماركسي يلحظ ان من آلياته عزل الدين عن الحياة العامة للناس ومن ثم عدم تدخله في مفهوم الحرية.

١٠. ان المنظومة الدينية الإسلامية في كل ابعادها النظرية والعملية لا تعطي الحق البتة أن يدعو المختلف للآخر في الدين والقيم إلى استئصاله ومحاربته باسم الدين أو باسم قيم إنسانية جديدة تنافي القيم الإلهية وتنحو نحو تأليه الإنسان والآلة والعقل دون الله عز وجل، فهذا أمر مرفوض فيها ولا يمكن قبوله تحت أي طائلة أو تحت أي عنوان فكري أو سياسي، لأنه من خلال تكريس ثقافة تأليه العقل والآلة والإنسان معاً تدفع إلى استبعاد الدين عن واقع الحياة ورفع راية الاستعباد الذي ينافي كل الديانات السماوية والعقائد الإلهية، وهنا يصبح مفهوم الحرية معطلاً ملغياً وغير مستساغ لأنه يضرب معتقدات البشر ويحل نظم أمرهم وشؤونهم وبهذا يكون دعوة للفوضى والدمار.

❁❁❁


تسبح له السموات السبع
والأرض ومن فيهن
وإن من شيء إلا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا

الفصل الثالث

حق حرية الرأي في الفكر الإسلامي

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ
وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

الفصل الثالث

حق حرية الرأي في الفكر الإسلامي

- دراسة تأصيلية -

تقدم القول ان الحرية تُعدُّ جزء لا يتجزأ من الحقوق التي يجب انْ يتمتع بها الإنسان، وهي داخلة في كينونته الفطرية، ولا يمكن بحال من الاحوال مصادرتها أو تحجيمها، لكنها كحال سائر الحقوق يساء استعمالها في الحياة ويصاب الشطط في توظيفها، وذلك ان ضاعت بوصلة ضبطها وتوجيهها، فتتحول الى فوضى وظلم لا يقف عند حد معين.

وبما أنَّ هذا الفصل لا يمكن أنْ يعطي للموضوع حقه، أو أنْ يقف على كل أشكاله واشكالاته؛ لهذا اقتصر القول في حق حرية الرأي على مشروعيته في الفكر الإسلامي، وهو أوَّل باب يلجه الباحث في هذا الموضوع الكبير.

وذلك ان الحقوق عند الإنسان ليست من المكملات المادية، وليست من الحاجات الثانوية، إنَّما هي ملامح الإنسان، وصورته المعبرة عن آدميته، وحق حرية الرأي من أولى هذه الحقوق المعبرة عن هذه السمات، وهي ماهيته منذ أوَّل خلقه، وجزء من فطرته البشرية، قال الإمام علي (عليه السلام): (أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار)[1].

وهنا تكمن أهمية البحث في موضوع هذا الفصل (حق الحرية في الرأي)، وفي تأكيد مشروعيتها وبيان أهميتها، وترسيخ قيمتها الإنسانية؛ لكونها ملامح شخصية الإنسان في الحياة.

---

(١) محمد الريشهري، ميزان الحكمة، ٥٨٢/١.

وحتى لا يتشعب الموضوع فيكون أكبر من أوراق هذا الفصل أو حتى من أوراق الكتاب ككل، ستكون حدوده في موردين فقط من مصادر الفكر الاسلامي، وهما القرآن الكريم، وفي أمثلة تقريبية غير استقرائية، وكذلك في مصدر سنة المعصوم عليه السلام وفي شواهد تقريرية لموضوع الفصل، وليس بطريقة الاستقراء، وبهذا لم يكن البحث ناظر إلى مصدر العقل والاجماع.

وكما قررنا من منهجية في الفصلين السابقين بادراج الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الفصل، فقد اطلعنا على جملة من البحوث، والدراسات والكتب المؤلفة في موضوع الحرية ومثالها حرية الرأي، فكان منها:

١. قيود حرية الرأي في الفقه الإسلامي، الدكتور نعمان عثمان أحمد، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية، السنة ٦، ٢٠١٤م، العدد٢٢.

٢. الحرية الإعلامية في الإسلام، عاطف محمد أبو هربيد، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد ٢٢، ٢٠١٤م، العدد ٢.

٣. مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، الدكتورة عفاف مصباح بلق، مجلة كلية التربية، جامعة الزاوية، ٢٠١٩م، العدد ١٦.

٤. حرية الرأي والتعبير في الفكر الإعلامي الإسلامي (دراسة نظرية تأصيلية)، الدكتور أيمن محمد عبدالقادر الشيخ، مجلة ام درمان الإسلامية، مجلة علوم الاتصال، المجلد ٨، ٢٠٢٣م، العدد ١.

وهذه البحوث لها قيمتها العلمية والمعرفية، وقد انتفع منها الباحث، إلا انَّ مضمونها، وكثيرٍ من تفاصيلها لم تكن قريبة من مضمون فصلنا هذا، وهو واضح من عنوانها أيضاً، أما البحث الثالث فهو عام في الفكر الإسلامي، والمدارس الفكرية فيه، وقد بذل جهده الباحث في بيان آراء الفلاسفة المسلمين إلا في مواطن محدودة عرج على مفهوم الحرية بصورة عامة في القرآن الكريم، وأما البحث الرابع فقد كان

تأصيل الباحث الى مفهوم حرية الرأي في الفكر الإعلامي الإسلامي وقنواته المختصة وآلياته، وقليل ما قارب الفكر الإسلامي ومصدريه الأساسيان الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

وهذه البحوث وغيرها، قد دفعت الباحث الى الكتابة بهذا الموضوع، والتأكيد في بحثه على المصدرين الكتاب العزيز والسنة الشريفة (النبي والمعصوم).

وعليه كانت هيكلية هذا الفصل من مبحثين، فكان المبحث الأول عن مشروعية حق في حرية الرأي في القرآن الكريم، والمبحث الثاني عن مشروعية حق حرية الرأي في السنة الشريفة.

وقبل الولوج إلى صلب موضوع هذا الفصل، نرى من الضرورة بيان معاني مفردات عنوانه على النحو الآتي:

تقدم الكلام في بيان مفهوم الحرية في اللغة والاصطلاح عند التوطئة لهذا الكتاب، فكان من تعريفاتها: بأنّها قدرة الفرد على عمل كل ما لا يضر بالغير، أو هي أن يكون للفرد الحق أن يقول ويعمل ما يشاء مما لا يتنافى مع العدل والقانون، ولا يضر بالغير[١]، فالحرية هي قدرة الشخص على قول وفعل ما يشاء بشرط أن لا يتنافى قوله وفعله مع الشريعة، أو القانون ولا يتعدى على حقوق الآخرين.

أما الرأي في اللغة: رأى، يرى، رأي، ورؤية، وراءه، مثل راعه والرأي معروف، وجمعه: آراء وآراء، ورئي من الجن أي مس، ويقال: رأى في الفقه رأياً، رأى الرؤية بالعين بمعنى العلم[٢].

وقيل رجل أصيل الرأي أي محكم الرأي[٣]، وقيل أيضاً الرأي هو الاعتقاد كقولك فلان

(١) علي محمد الصلابي، الحريات في القرآن الكريم، ص١٧.
(٢) ظ: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ١/ ١٦٥٩، ظ: الرازي، مختار الصحاح، ٢٢٦.
(٣) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ١٦، ظ: الرازي، مختار الصحاح، ص٢٢٧.

يرى رأياً أي يعتقد اعتقاده[١]، وقيل شاب مستجاد الرأي أي مستشار رأيه[٢]، وجاء فعل (رأى) في اللغة على ثلاثة من المعاني حسب مصادر اشتقاقها[٣]:

١- (رأى) من الرؤية: أي إدراك المرئي بالبصر، في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ القِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوىً لِلْمُتَكَبِّرِينَ﴾[٤].

٢-(رأى) من الرؤيا: أي في المنام وجاء من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾[٥]

٣- (رأى) من الرأي: أي الاعتقاد في الأمر بالظن الغالب وجاء في هذا قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ العَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ﴾[١].

أما مفهوم الرأي في الاصطلاح: هو لغةُ النفسِ ببذل الطاقة وتحمل المشقة كأتعاب الفكر[٢]، وهو أيضاً اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن وقيل استخراج صواب العاقبة[٣]، والرأي هو الضوء عند الحيرة[٤]، وقيل: أيضاً هو قدرة الإنسان على إبداء ما يراه ويعتقده وإشاعته بين الناس من دون قيد أو مؤثر[٥] أو

---

(١) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ص١٤، ٣٠١، ظ: البستاني، محيط المحيط، ص٢١٨.
(٢) ظ: المصدر نفسه، ١/ ٢٩.
(٣) ظ: المصدر نفسه، ١٤/ ٢٩١، الرازي، مختار الصحاح، ص٢٢٦.
(٤) سورة الزمر، الآية: ٦٠.
(٥) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.
(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣.
(٢) ظ: المناوي محمد عبد الرؤوف(ت:١٠٣١)، التوقيف على مهمات التعاريف، ١/٣٥٤.
(٣) المصدر نفسه،١/٣٥٥.
(٤) ظ: ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ٢٤٢.
(٥) ظ: إبراهيم شوقار، منهج القرآن في تقرير حرية الرأي ودوره في تحقيق الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص٤٠.

هو التفكير في مبادئ الأمور والنظر في عواقبها وعلم ما يؤول إليه من الخطأ والصواب[١].

وبما أنَّ التَّفكر: التَّأمل، والاسم (الفكر) و(الفكرة) والمصدر (الفكر)[٢]، فالفكر إذن: ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً[٣].

وبهذا (نستنتج من كل ذلك أنَّ (الرأي) و(الفكر) هما لفظتان متقاربتان في المعنى؛ لأنّهما يدلان على المعنى المتقارب ألا وهو المنتج الثقافي لعقلية الإنسان بعد التَّأمل والتَّعقل، كما انَّ (التعبير) هو مصطلح يدلُّ على إبداء ذلك بأيِ وسيلة كانت سواء لفظية أم كتابية أم غيرهما) [٤].

وعليه، فقد عرف بعض الباحثين مصطلح (حرية الرأي) بأنَّه: (قدرة الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة بغض النظر عن الوسيلة التي يسلكها سواء أكان ذلك عن طريق الاتصال المباشر بالناس أم بالكتابة)[١].

كما تعني حرية الرأي بأبسط التعبير هي: (قدرة الفردِ على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة وبالوسيلة التي يراها مناسبة)[٢].

وهنا يتضح لنا أنَّ الرأيَ والتعبيرَ وجهانِ لعملة واحدةٍ، بمعنى انَّ المراد بالرأي هو ما يتمُّ التعبير عنه بأيِ شكل من الأشكال للناسً، وبأيٍّ وسيلة كانت مقروءة، أو مسموعة عن طريق الشخص أم برسالة أو بأي وسيلة نشر.

---

(١) ظ: الطريحي، مجمع البحرين، ١/١٧٠.
(٢) ظ: الرازي، مختار الصحاح، ص٥٠٩.
(٣) ظ: الفيومي، المصباح المنير، ٢/ ٤٧٩، الطريحي، مجمع البحرين، ٣/٤٢٢.
(٤) ظ: د. وليد عبد الحميد الأسدي، الحقوق الفكرية في الديانات السماوية والتنظيم الوضعي، ص٣١٠.
(١) د. محمود حلمي، المبادئ الدستورية العامة، ص٢٧٥.
(٢) د. علي محمد صالح الدباس وآخر، حقوق الإنسان وحرياته، ص٤٧، ظ: د. محمد سيد احمد المسير، نحو دستور إسلامي: مشروع وضع مواده الأزهر الشريف، ص١١١.

في **حين نقصد بتعريف الفكر الإسلامي:** هو الذي ينطلق من الأصول الإسلامية، من مصادر الإسلام ومقاصده وقيمه ولا يختلف معها في مقوماته ومناهجه وضوابطه[١].

إذن نستطيع القول: إنَّ الفكر الإسلامي: هو تصور الإنسان المسلم عن الإسلام ونظرته الخاصة عن الله سبحانه، والكون، والإنسان، والحياة، ومن مصدريه الكتاب العزيز وسنة المعصوم عليه السلام وعليهما تبنى هذه الرؤيا ومنهما تنطلق الثقافة والمعارف الإسلامية في حركة فكرية وسلوكية واعية لبلوغ أهداف دين الإسلام وغاياته.

المبحث الأول: مشروعية حق حرية الرأي في القرآن الكريم:

تقدم الكلام في توطئة الكتاب ان لفظ الحرية بمعناه الصريح لم يرد في القرآن الكريم، إنَّما وردت فيه الألفاظ الآتية:

١. تحرير: في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[١] .

٢. الحر: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾[٢].

٣. محررا: في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾[٣].

ومن الكلمات ذات صلة بكلمة الحرية التي وردت في القرآن الكريم كان منها:

---

(١) ظ: الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، ص٤٧.

(١) سورة النساء، الآية:٩٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٣٥.

١. العبودية: والعبودية هنا هي خلاف الحرية والارادة، وتعنى الطاعة والانقياد والخضوع المطلق لله سبحانه، قال تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾[١].

٢. الإكراه: ومعناه حمل غيره على أن يقول أو يفعل ما لم يكن من اختياره، أو من تلقاء نفسه، قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[٢].

٣. الإرادة: وهي قدرة الشخص التعبير عن ما يريد من قول أو عمل، وذلك بضبط السيطرة على النفس إذ يتمكن من التحكم في سلوكه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُواْ الْخُرُوجَ لأَعَدُّواْ لَهُ عُدَّةً وَلَـكِن كَرِهَ اللهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُواْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾[١].

٤. الحرية التكوينية: المقصود بها هو أنَّ الإنسان موجود حر بطبيعته بالخليقة، وبالتكوين. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾[٢].

فنلحظ في الآية الكريمة أنَّ ما في السماوات ومن في الأرض خاضعاً منقاداً لأمر الله تعالى ليس لهم من أمرهم شيئاً، أما الإنسان فنجده فيها أنه يفعل ما يشاء باختيار وبحرية تامة، وهذا الاختيار والحرية فيها ليس اعتباطاً وانما هناك اجر وثواب جراء تكاليف.

---

(١) سورة مريم، الآية: ٩٣.
(٢) سورة النحل، الآية: ١٠٦.
(١) سورة التوبة، الآية: ٤٦.
(٢) سورة الحج، الآية: ١٨.

قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾[١]. فالأمانة في الآية هي نتاج الحرية، ويترتب عليها الثواب على أدائها والعقاب على تضيعها، والمخلوقات كافة غير الإنسان ليست لها هذه الإرادة والحرية، فهي مسيرة بقوانين ثابتة وسنن لازمة لا تملك الخروج عليها، ولا تتحقق بها الطاعة والمعصية، ومن ثم لا أجرً ولا عقاب.

لهذا، يقول المفسَّر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: (أنَّ الإنسان يحتل موقعاً سامياً جداً بحيث يستطيع أن يكون حامل رسالة الله العظيمة، وكيف أنه إذا ما جهل قيمه الحياتية والوجودية سيظلم نفسه غاية الظلم، وينحدر إلى أسفل سافلين!)[٢].

وهذا ما نلحظه بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[١]، أي (أن لهذا الدين أصلاً في الكون والخلقة والواقع الحق، يدعو إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويندب الناس إلى الإسلام والخضوع له ويسمى اتخاذه سنة في الحياة إسلاماً لله تعالى فهو يدعو إلى ما لا مناص للإنسان عن استجابته والتسليم له وهو الخضوع للسنة العملية الاعتبارية التي يهدى إليها السنة الكونية الحقيقية، وبعبارة أخرى التسليم لإرادة الله التشريعية المنبعثة عن إرادته التكوينية)[٢].

وما يتضح لنا هنا، كان تركيزي أكثر على الربط بين إنسانية الإنسان وحريته وحقوقه، فصلة الإنسان بالله سبحانه هي صلة عبودية له ، وتحرر عن عبودية غيره (وهي لب الرسالة، والحوار بين الرسل وأقوامهم)، وصلة تكليف ومسؤولية وتشريف، وكما بينا سابقاً فالآيات القرآنية الكريمة بينت بوضوح صلة العبد بربه عز وجل،

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.
(٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣٦٧/١٣.
(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.
(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٤١/٩.

وأنها صلة عبودية، فمن الحوار بين الله سبحانه والملائكة تبين لنا أن المقصد من الخلق هو الخلافة في الأرض، وهي القيام بأمره تعالى وعبادته، فعلاقتنا بالله هي علاقة عبودية، وهذا واضح من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١]، ففي هذه الآية نلاحظ ورود أسلوب الحصر أو ما يسمى بالقصر، فقد قصر الله سبحانه الغاية من خلق الإنس والجن على عبادته وطاعته دون غيره.

لذا، لابد من التفكر بعظمة هذه الوظيفة التي شرَّفنا الله سبحانه بها، أن ننتسب إليه بصفة العبودية، إذ إنَّ (عبادة الله دليل رحمته، وهكذا كان الخلق بهدف التفضل على المخلوقين، ولا تصل أية فائدة من خلقه إليه، فهو لا يريد منهم رزقاً ولا طعاماً، بل هو الرزاق الذي يغمرهم بنعمه، وهو ذو القوة الدائمة التي لا تزول فلا يحتاج الى نصرهم)[١]، وفي قبال ذلك ممكن أن نتخيل جراءة الإنسان على المعاصي والذنوب والإعراض عن عبودية الله عز وجل، حين يترك عبادته سبحانه؛ بل انَّ المصيبة تكون أعظم حين يتوجه بالعبودية لغيره تعالى، وكان شعار التوحيد واضحاً: (لا إله إلا الله) وهو يدعو الى تحرير للإنسان من رق الهوى والشيطان والدنيا ومن عبادة غير الله تعالى.

بالإضافة الى ذلك، نرى أنَّ آيات القرآن الكريم تؤكد على آفاق واسعة من الاختيار والتصرف المرتبط بالمسؤولية، ومنها صلب انزال الكتب السماوية، وبعثة الأنبياء والمرسلين، والدعوة الى التوحيد والعقيدة الحقة، ومع هذا كان القرآن الكريم حريصاً في طرحه للقناعة والتأكيد لها، والاختيار النابع من الصميم القلبي من غير اكراه[٢].

---

(١) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(١) محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ٤٢٧/٧.
(٢) ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، جدلية لا أكراه في الدين في المفهوم القرآني، ص٣٢.

كما نرى انَّ النصوص القرآنية تقرُّ بتعددية الآراء وتنويعها، إذْ يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[١]، ففي هذه الآية الكريمة (إشارة إلى واحدة من سنن الخلق والوجود والتي تمثل اللبنات التحتية لسائر المسائل المرتبطة بالإنسان... وهي مسألة الاختلاف والتفاوت في بناء الإنسان روحاً وفكراً وجسماً وذوقاً وعشقاً، ومسألة حرية الإرادة والاختيار)[٢].

لذا؛ يجب أن تكون آراء متعددة في المجتمع الإسلامي؛ لتعكس تنوعه وتياراته الفكرية، وكذلك نفهم من النص القرآني الآخر هو حق حرية الرأي، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[١]، أي أنَّ المجتمع الإسلامي بشقيه الرجولي والنسوي (المؤمنون والمؤمنات) يتمتع بحرية الرأي الكاملة في التعبير عنه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا لا يقتصر على الأمور الدينية والعبادات والعقائد؛ بل كل نشاط إنساني في التفكير، والنقد والمعارضة وتقييم الأمور السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

ومع هذا ينبغي التأكيد على أنَّ الإسلام في منظومته المعرفية هو منهج وسط ومعتدل بين الإفراط والتفريط، وحق الحرية فيه مقيدة بموافقة الشرع، حتى لا تختلط الأمور، وحتى لا يفسد نظام الكون وتعم الفوضى.

ومن الآيات المصرحة بحق الحرية بالرأي ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿لا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إلا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾[٢].

---

(١) سورة هود، الآية: ١١٨.
(٢) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٠٠/٧.
(١) سورة التوبة، الآية: ٧١.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٤٨.

فتعطي هذه الآية الكريمة للإنسان الحق في التعبير عن رأيه والجهر به، وتوجيه النقد إلى من يظلم الناس، وأن تطلب هذا التعبير كشف ممارسات الظلم التي قد تضر بشخصية الظالم والمعتدي على الفرد والجماعة، في المجالات الشخصية والمدنية والسياسية والفكرية وغيرها(١).

كما صرح المفسر القمي بقوله (ت: ٣٢٩ هـ): (أي لا يحب الله أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ولا يظلم إلّا من ظلم، فقد أطلق له أن يعارضه بالظلم)(٢). أو (يتظلم منه ويذكره بما فيه من السوء، فإن ذلك غير مسخوط عنده سبحانه)(٣).

في حين يرى المفسر الطبرسي أنَّ : (.. أي ردوا على المشركين ما كانوا يهجون به المؤمنين)(١).

وقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾(٢)، انشغل المفسرون بالجمع بين القول بمعصومية الرسل (وإن كلامهم وحي) كاشف عن الحكم الواقعي وبين الأمر بالمشاورة مع من لم يرد في حقهم (إنهم معصومون) أي مشاورة من يحتمل في حقه الخطأ، ولذلك قال ناصر مكارم الشيرازي: (يأمر الله نبيه ﷺ بأن يشاور المسلمين في الأمر، ويقف على وجهات نظرهم، وذلك إحياء لشخصيتهم، وبعث الروح الجديدة في كيانهم الفكري والروحي اللذين أصابهما الفتور...)(٣).

---

(١) ظ: لجنة التأليف، الحرية رؤية إسلامية، ص ٩٢.
(٢) القمي: علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ١/ ١٥٧.
(٣) القاسمي، محاسن التأويل/ ٣/ ١٤٨.
(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، ٣٦٠/٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.
(٣) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢/ ٤٩٨.

كما وضح المفسر القرطبي بقوله: (عن الحسن البصري والضحاك، فإلا لما أمر الله تعالىٰ نبيه بالمشاورة بحاجة لهم وإنما لتعليمهم في المشاورة من الفضل ولتقدي به أمته من بعده)[١].

وفي الحقيقة هناك كثير من الآيات المباركة التي تشيد بإبداء الرأي وحريته، وما ينسجم معه من التفكير والتعبير بعد أن تبين أنهما ألفاظٌ للمعنى واحد كما تقدم، وكل ذلك هو نابع من أهمية حرية الرأي في المجتمع.

في حين يقول راشد الغنوشي: (ولذلك لا تمل آيات الكتاب تبدأ وتعيد في التحريض على التفكير وترشيد العقل وتحريضه عن عدم اتباع الأوهام، والسير مع عامة الناس، وإتباع الآباء والأجداد، وحجزه عن مذهبات العقل مثل المسكرات والمفترات، ومنعه من الوقوع أو الخضوع إلىٰ مختلف ضروب الاستبداد والتسلط)[١].

ولم يكن موقف القرآن الكريم من تشريع الحرية وحسب؛ بل انَّه حثَّ على حمايتها والدفاع عنها، وما ذاك إلا لقيمتها العليا فيه، ومن ذلك ما نلحظه في جملة من آياته الكريمة التي حيث استنفدت السبل السلمية من الحوار والمجادلة بالتي هي احسن والموعظة وما شاكلها من الطرق السلمية تجنباً للصدام والعنف.

نعم؛ كان القتال ممتنعاً على المسلمين حتى انزلت آية الأذن به في سورة "الحج" المدنية؛ بل انَّ القرآن الكريم كان يحض المسلمين على أن يبروا خصومهم ومخالفيهم في المعتقد إن هم لم يعتدوا عليهم أو يقاتلوهم في دينهم، قال تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا

(١) الجامع لإحكام القرآن، ٤/٢٥٠.
(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص٥٤.

إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(١).

فلآية الكريمة تدعو الى المقاطعة وعدم تولي المحاربين الذين يخالفوننا بالمعتقد، وتؤكد انَّ البر فقط فيمن لم يقمع الحرية من المخالفين ويعتدي على المسلمين، وبالمقارنة بين الآيتين اعلاه نتوصل الى آلية التعامل على النحو التالي(٢):

١ . إنَّ إباحة البر والقسط تجاه غير المحاربين من الكفار، وعدم تعرض الآية لذكر التولي لا يعني أنه سائغ، كلا.. إنَّما يعني أنَّ حد الإباحة هو البر والقسط دون التولي.

٢ . إنَّ مجرد البر والإقساط للكفار المحاربين محرم على المؤمنين، ولكن لماذا؟

أولاً: إنَّ القسط ليس ضرورياً مع المحاربين؛ لأنَّ دمهم ومالهم حلال، أو ليس يستحلون ذلك منا؟.

ثانياً: إنَّ القسط هنا ليس بمعنى العدالة؛ إنما هو فوقها، وهو الحقوق يشبه الإيثار في الأخلاق، ولذلك كان حكمه الإباحة (لا ينهى) حتى مع المسالمين، أما العدالة فهي واجبة تجاههم (أي غير المحاربين)، ومثل هذا التعامل غير مناسب مع المحاربين، حتى ولو كانت العدالة واجبة تجاههم في بعض الجوانب.

لذا، إنَّ القرآن الكريم أهتم بحرية الرأي، كما أهتمَّ بسائر الحريات بصورة عامة، فكل حرية لا تسمى حرية ما لم يكن هناك حرية في التعبير عن الرأي، ومن المتيقن انَّ حرية الرأي مقرونة بالحريات الأخرى فكان نظر القرآن الكريم الى الحرية بطريق نشر الحرية، وحفظ نظام العالم، بأنَّ سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية

(١) سورة الممتحنة، الآية: ٨-٩.
(٢) ظ: محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ١٠/٤٢٤.

مقاومة لها لتقليلها، وعلاجاً للباقي منها، وذلك بإبطال أسباب كثيرة من أسباب وجودها كالاسترقاق، وقصره على سبب الأسر خاصة، فأبطل الاسترقاق الاختياري، وهو ان بيع المرء نفسه، أو ان يبيع كبير العائلة بعض أبنائها، وقد كان هذا الفعل شائعاً في الشرائع الوضعية، وكذلك أبطل الاسترقاق لأجل الجناية، بأن يحكم على الجاني ببقائه عبداً للمجني عليه، وقد حكى القرآن الكريم عن حالة مصر: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾(٢).

وأبطل الاسترقاق في الدَّين الذي كان شرعاً للرومان، وكان أيضاً من شريعة سولون في اليونان من قبل، وأبطل الاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية الواقعة بين المسلمين، وأبطل استرقاق السائبة، كما استرقت السيارة يوسف عليه السلام إذ وجدوه.

ثم إنَّ الإسلام التفت إلى علاج الرق الموجود، والذي سيوجد، بروافع ترفع ضرر الرق، وذلك بتقليله عن طريق تكثير أسباب رفعه، وبتخفيف اثار حالته، وذلك بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم الذي كان مالكه معنتاً(١).

ومن منافذ الحرية للأرقاء التي فتحها القرآن الكريم ومحاربة العبودية البشرية والحد منها، ومن ثم القضاء عليها كانت الموارد الآتية:

١. جعل الإسلام تحرير الأرقاء من المقربات إلى الله سبحانه: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ﴾(٢).

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٧٥.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٧٦.
(١) ظ: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٩٣.
(٢) سورة البلد، الآية: ١٢.

٢. كفارة يمين الحانث: إطعام عشرة مساكين، ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[١].

٣. كفارة الظهار لمن أراد أن يرجع زوجته بدايته تحرير رقبة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَآسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[٢].

٤. من أفطر في نهار رمضان: فعليه كفارة، منها تحرير رقبة.

٥. كفارة القتل الخطأ، قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[٣].

٦. ملك اليمين إذا أنجبت من سيدها، تسمى «أم ولد»، فإذا مات سيدها قبلها صارت حرة بلا تبعات.

٧. المكاتبة: أن يتفق العبد مع سيده على مبلغٍ من المال يدفعه، أو يقوم بعمل يصير بعده حراً، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾[١].

٨. العبد الذي يملكه اثنان أو جماعة، فإذا حرَّر واحدٌ منهم نصيبه، امتنع أن يباع العبد.

٩. تحرير الأرقاء مصرف من مصارف الزكاة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٢].

١٠. من وسائل عتق الرقاب الزواج من الرقيق، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٩.
(٢) سورة المجادلة، الآية: ٣.
(٣) سورة النساء، الآية: ٩٢.
(١) سورة النور، الآية: ٣٣.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾(١).

لقد انقرض الرق أمام أبواب الحرية التي فتحها القرآن الكريم في آياته واحكامه الفقهية، وإن لم يكن الإسلام أوَّل من أباح الرق؛ بل كان أوَّل دين ونظام حرر الأرقاء بأسلوب منطقي وعملي، فكان أسلوب الترغيب تارة وأسلوب الترهيب تارة أخرى، عن طريق الكفارات والاستحباب والتقرب لله سبحانه كما رأينا، ومعلوم إذا تحرر الإنسان من عبودية غير الله تعالى والتصق بالمطلق عز وجل بحق العبادة ومقتضياتها فإنه بهذا يملك استقلالية الفكر ومن ثم جرئة ابداء الرأي وحرية التعبير.

كما اتضح سابقاً اهتمام القرآن الكريم فهو مصدر التشريع الأول بقيمة الحرية، وحرية الرأي بطريقة مباشرة وغير مباشرة، وذلك من خلال التأكيد على تكريم الإنسان وبيان الغاية من خلقه في الوجود وتشريفه وتكليفه ومن ثم جزاءه، وكل ذلك لا يتم من غير وجود حريته وارادته في الاختيار والقول والعمل.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٥.

المبحث الثاني: مشروعية حق حرية الرأي في السنة الشريفة:

سنة المعصوم عليه السلام الثقل الآخر مع القرآن الكريم فبهما تكتمل المنظومة الإسلامية، ومنهما يتفرع سائر الأمور المتعلقة بالدين والشريعة، وعليهما تبنى مصادر التشريع الأخرى من قبيل الاجماع والعقل، ولا يمكن بأي حال من الاحوال قفزهما أو تجاهل مورد من موارد نصوصهما المقدسة، وعليه كانت القاعدة المشهورة: (لا اجتهاد مع وجود النص).

وذلك أنَّ التوسع في الاجتهاد مقابل النص سيؤدي إلى هدم صيانة جميع الأحكام[١]، وأمر بهذه النتيجة الخطرة يعطيه أهمية بالغة في التزامه والعمل بمقتضاه وهو عدم مخالفة النصوص الصريحة الواردة عن المعصوم عليه السلام.

كما نرى أنَّ موضوعَ الرأي وبيان مشروعية حريته في سنة المعصوم عليه السلام له قيمته العلمية والعقائدية الدينية، وكذلك الأدبية الأخلاقية التي يربي المعصوم عليه السلام الناس عليها لما لها من أثر بالغ على الفرد والمجتمع والتعايش السلمي والثقافة المجتمعية.

ومن ذلك أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعو الناس إلى المجاهرة بإبداء آرائهم، ويكره لهم التبعية في الآراء من غير وعي ولا دليل، فكان يقول صلى الله عليه وآله وسلم: (لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكن أن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجنبوا إساءتهم)[٢].

لهذا، فحث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم المسلم على إبداء الرأي المستقل؛ بل الحث على المبادرة بالرأي متى ما اقتضت الضرورة، وهذا يعني أن على المسلم عدم الزام

---

(١) ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الشيعة تجيب، ص١٣٠- ١٣١.
(٢) الترمذي، سنن الترمذي، ٤/ ٣٦٤، الهيثمي، مجمع الفوائد، ١/١٨٠ - ١٨١.

نفسه الصمت عندما يجد حاجة لإبداء الرأي، إذ رفض النبي ﷺ ذلك في قوله: (لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس)[١].

فنلحظ في هذا الحديث الشريف تأكيد مشروعية القول وبيان الرأي في الموضوعات الاجتماعية واليومية من لدن المسلم؛ بل انَّ الوصف بالسكوت في كونه شيطان فيه ما فيه من الدلالة على وجود الاثم والمعصية التي تستوجب القبح عند الناس والغضب والعقاب عند الله سبحانه.

ويتأكد الأمر في مواقف اخرى من النبي ﷺ في تشجيع الناس على ابداء الرأي؛ بل جعل القول بالرأي في اضنك الظروف وأقساها من افضل الاعمال العبادية التي يقوم بها المسلم، وما ذاك إلا تأكيداً منه ﷺ على أمته بضرورة أبداء الرأي، فقال ﷺ: (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)[١].

ومن المواقف التي اقر فيها النبي ﷺ ابداء الرأي ما كان فيه وصف حال المظلومية، وما يترتب عليه من ضرر مع انَّ المورد يدخل في حرمة الغيبة، فعن عائشة: (قالت هند أم معاوية لرسول الله ﷺ: إن أبا سفيان رجل شحيح فهل علي جناح أن آخذ من ماله سراً قال ﷺ: خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف)[٢].

فذكرت هند زوجها بصفة لا يحبها، ولا يرضاها، ولو لا ظلمه لها بالشح عليها، والإمساك عن النفقة عليها وعلى أبنائها بما يكفيهم، لكان ذلك من باب الغيبة والتشهير المحرم[٣]، فهذه النصوص تدل دلالة واضحة على أنّه يحلُّ للمظلوم أن يذكر ظالمه بمظلمته، وإن كان في هذا تشهير بالظالم إلّا أنه ممن استثني في هذه

(١) مسلم، الجامع الصحيح، ٢٠/٢، النووي يحيىٰ بن شرف، الأذكار النووية، ص٣٣٥.
(١) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللئالي، ١/ ٤٣٢، احمد بن حنبل، مسند أحمد، ١٩/٣.
(٢) البخاري، صحيح البخاري، ١١٥/٢.
(٣) ظ: الكحلاني، سبل السلام، ٣٨١/٤.

النصوص، وما كان هذا الاستثناء إلا لأهمية ابداء الرأي ومشروعيته في هذا الظرف وما شاكله من الظروف التي تبيح الغيبة(١).

وعلى كل الأحوال إن إباحة الجهر بالسوء للمظلوم، أو مشروعيته له من باب الضروريات، إذ أنه ارتكاب أخف الضررين والضرورات تقدر بقدرها، فلا يجوز له الاسترسال والتمادي بما لا دخل له به(٢) في موضع الحاجة إلىٰ منفعة الرأي.

وفي سيرة أمير المؤمنين علي عليه السلام شواهد كثيرة على مشروعية ابداء الرأي، فقد سمح الإمام علي عليه السلام لخصومه في إبداء الرأي ومحاورتهم وهو معهم على هذه الحال حتى بعد أنَّ أعدَّ العدة؛ بل حتى عندما التقى الجيشان (أرسل إليهم – الإمام – علي عليه السلام أن سلّموا قاتل عبد الله ابن حباب، فأرسلوا إليه، إنا كلنا قتله ولأن ظفرنا بك قتلناك، فأتاهم – الإمام – علي عليه السلام في جيشه وبرزوا إليه بجمعهم فقال لهم قبل القتال: **«ماذا نقمتم مني؟»** فقالوا له: أول ما نقمنا منك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل فلما أنهزم أصحاب الجمل أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا من سبي نسائهم وذراريهم، فكيف استحللت مالهم دون النساء والذرية؟! فقال عليه السلام: **« إنّما أبحت لكم أموالهم بدلاً عما كانوا أغاروا عليه من بيت مال البصرة قبل قدومي عليهم، والنساء والذرية لم يقاتلونا وكان لهم حكم الإسلام بحكم دار الإسلام ولم يكن منهم ردة عن الإسلام ولا يجوز استرقاق من لم يكفر، وبعد لو أبحت لكم النساء أيكم يأخذ عائشة في سهمه؟»** فخجل القوم من هذا ثم قالوا له: نقمنا عليك محو إمرة أمير المؤمنين على اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية لما نازعك معاوية في ذلك، فقال لهم عليه السلام: **«فعلت مثل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الحديبية حين قال له سهيل بن عمرو: لو علمت أنك رسول الله لما نازعتك، ولكن اكتب باسمك واسم أبيك فكتب (هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله وسهيل بن**

(١) للتوسعة فيما يباح من الغيبة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، التفسير التربوي، ص٨١.
(٢) ظ: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٦/ ٥.

عمرو)، وأخبرني رسول الله ﷺ أن لي منهم يوماً مثل ذلك فكانت قصتي في هذا مع الأبناء قصة رسول الله ﷺ مع الآباء»، فقالوا له: فلم قلت للحكمين: أن كنت أهلاً للخلافة فأثبتاني، فإن كنت في شك من خلافتك فغيرك بالشك فيك أولىٰ، فقال عليه السلام: **«إنما أردت بذلك النّصفةُ[1] لمعاوية، ولو قلت للحكمين أحكما لي بالخلافة لم يرض بذلك معاوية، وقد دعا رسول الله ﷺ نصارىٰ نجران إلىٰ المباهلة، وقال لهم: تعالوا ندع ابناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله علىٰ الكاذبين: فأنصفهم بذلك عن نفسه، ولو قال ﷺ : أبتهل فاجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارىٰ بذلك، لذلك انصفت أنا معاوية من نفسي ولم أدر غدر عمرو بن العاص»**، قالوا: فلم حكمت الحكمين في حقٍ كان لك، فقال عليه السلام: **«وجدت رسول الله ﷺ قد حكم سعد بن معاذ في بني قريظة، ولو شاء لم يفعل وأقمت أنا أيضاً حكماً لكن حكم رسول الله ﷺ حكم العدل، وحكمي خُدِعَ حتّىٰ كان من الأمر ما كان، فهل عندكم شيء سوى هذا»**، فسكت القوم، وقالَ أكثرهم: صدق والله، وقالوا: التوبة، واستأمن إليه منهم يومئذ ثمانية ألف وانفرد منهم أربعة آلاف بقتاله مع عبد الله بن وهب الراسبي وحر فوص بن زهير البجلي، وقال – الإمام – علي عليه السلام للذين استأمنوا إليه: **إعتزلوني في هذا اليوم، وقاتل الخوارج بالذين قدموا معه من الكوفة...)**[1].

---

(١) اسم من الإنصاف، ظ: الرازي، مختار الصحاح، ص٦٦٣.

(١) البغدادي عبد القاهر(ت٤٢٩)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص٥٩– ٦٠، ظ: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، الاعتقاد على مذهب السلف، ص ٢١٩، ظ: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٢٤/٥، ظ: كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف البياضي الحنفي، إشارات المرام، ص٣٢١، ظ: بطرس البستاني الماروني اللبناني، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ص٢٦٢، وغيرهم، (ويفترض البعض أن هذا الحوار كان لعبد الله بن العباس مع الخوارج، وليس من العسير أن يكون قد تكرر هذا الحوار على لسان الإمام علي عليه السلام مرة وتلميذه ابن عباس رضي الله عنه مرة أخرىٰ)، عبد الزهراء عثمان محمد، المعارضة السياسية في تجربة أمير المؤمنين عليه السلام، هامش ص١٩٨.

ولعل تعاظمنا يزداد فيما ترجمه الإمام علي عليه السلام من النظرية إلى الواقع، وبيان مدى أهمية رعاية حرية الرأي في الإسلام، وليس على مستوى المواطن والمواطن، ولكن حسبنا في ذلك الحوار وحرية الرأي بين خليفة المسلمين وحجة الله في أرضه ومع مواطنيه، وأي مواطنين، ممن رفعوا السيف في وجهه، كرم الله وجه.

وفي موضع آخر، ذكر الإمام علي بقوله عليه السلام: (ثَما حضٍ – يعني حثَ– على المشاورة؛ لأنَّ رأي المشير صرف، ورأي المستشير مشوبٌ بالهوى)[1]، أي إن المشير مستقل غير متأثر بالأَجواء الانفعالية أو العاطفية المحيطة بالموضوع، وكذلك ليس له مصلحة وبهذا يكون رأيه سالماً من الهوى والنفعية الشخصية، ولهذا سوف يعطيك رأيه من محض عقله، فيكون نافعاً لك في رأيه.

الذي يفهم من هذه الحكمة الشريفة هو إثارة آراء الآخرين في المواضيع وبيان وجهات النظر وتداولها بالفحص للوصول للرأي الصائب، فهو يحث على سماع الآراء؛ بل وطلب سماعها وهو دليل على أهمية الرأي والرأي الآخر في حياة الناس في حل مشاكلهم وفهم قضاياهم اليومية وعدم التمسك بالرأي الاوحد أو تجاهل الآراء الأخرى؛ بل انه ينصح بطلبها ان لم توجد.

ومن الشواهد الأخرى التي تشرِّع حرية الرأي وابداءه ما كان من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو القائد العام للجيش والمسدد من السماء وله الكلمة الفصل في شؤون الدين والدنيا، ومع هذا المقام يعطي درساً في ضرورة الاستماع الى الآخرين ممن هم أقل شأناً ومقاماً بالنسبة لذاته المقدسة، فنراه يقلب آراء جنده ورعيته ويستوضح آرائهم في شأن العسكر والجند وهو الغني عنهم، ولكنها أخلاق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم درس وعبرة للأجيال والقادة فهذا الصحابي الحباب بن منذر في معركة بدر الكبرى، عندما أراد اقترح بعضهم على رسول صلى الله عليه وآله وسلم أن ينزل في بدر، قال يا رسول الله

(١) الآمدي عبد الواحد التميمي (من علماء القرن الخامس الهجري)، غرر الحكم ودرر الكلم، مجموعة من كلمات وحكم الإمام علي عليه السلام، ١/٢٧٠.

أرأيت منزلك هذا أهو منزل أنزلك الله، فليس لنا أن نتقدم، أو نتأخر عنه، أم هو الحرب والرأي والمكيدة؟!

فقال رسول ﷺ: بل هو الرأي والحرب، فقال: إن هذا ليس بمنزل انطلق بنا إلى أدنى مياه القوم فإني عالم بها، وإن بها قليباً قد عرفت عذوبة مائه، وماؤه كثير لا ينزح، نبني عليها حوضاً، ونقذف فيه بالآنية، فنشرب ونقاتل، ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ لقد أشرت بالرأي، وحينئذ تحرك المسلمون وحطوا قرب الماء وعملوا بما قال الحباب(١).

ومن مشروعية الرأي وحريته ما كان أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو على رأس هرم السلطة وفي ظروف حالكة وعصيبة؛ لكونه إماماً معصوماً حكيماً إلا انه عليه السلام كان فاتح المجال للناس بأبداء رأيهم في مطلق الحرية في أدارة شؤون الحكومة والدولة وهو العالم عليه السلام في شؤون الناس والأمور، ولكنها سيرة رسول الله ﷺ التي تعلمها الإمام علي عليه السلام منه في رعاية الناس وفسح المجال لحرية الرأي من غير تعسف أو استخفاف وسخرية وان كان للرأي فيه ما فيه، ومن ذلك ان أبدى ابن عباس والمغيرة بن شعبة إلى الإمام علي عليه السلام وجهة نظر حول إبقاء معاوية وعمال عثمان على مناصبهم الادارية لحين استتباب الأمور بالتمام لحكمه عليه السلام، فأجاب الإمام علي عليه السلام ابن عباس في قوله: **(يا ابن عباس.. تشير عليَّ وأرى فإذا عصيتك فأطعني)**(٢).

وفي هذه الجواب معاني عديدة يمكن للباحث ان يلحظ فيه الآتي:

١. إنَّ المجال مفتوح في ابداء الرأي للناس كافة في شؤون الحكومة والدولة

(١) ظ: ابن الأثير (ت:٦٣٠هـ)، أسد الغابة، ٣٦٥/١، المقريزي (ت:٨٤٥هـ) إمتاع الإسماع، ٢٤٣/٩.

(٢) الطبري أبي جعفر محمد بن جرير(ت:٣١٠)، تاريخ الطبري، ٤٦١/٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٩٨/٣

وفي قضايا حساسة وخطرة ونلحظ ان المتكلمين غير مترددين أو في خشية من القول في حضرة الإمام علي عليه السلام.

٢. استقبال الرأي المقترح من قبل الإمام علي عليه السلام بأريحية طيبة من غير تشنج أو اهمال لقائله.

٣. إنَّ من ضمن اصحاب الرأي ممن لا وفاق له مع الإمام علي عليه السلام واعني به المغيرة بن شعبه (ت:٥٠هـ)[١]، إذ كان من خصوم الإمام ومن اعداءه المنافقين ومع هذا فالإمام علي عليه السلام ما شنع عليه رأيه ولم يقابله بما يفهم منه عدم الاحترام، وما ذاك إلا درساً تربوياً من القائد مع رعيته ومخالفيه.

٤. راعى الإمام علي عليه السلام المزاج النفسي للقائلين بالرأي ومهد في كلامه عليه السلام ان رأيكما قد سمعته واعطيته من الاهتمام وهي مشورة مسموعة، ولكن ان لم اعمل بها لما تقتضيه المصلحة الدينية فلا تخالفاني في التزام الطاعة فيما أقول من رأي مبني على الشريعة الإسلامية.

وتجدر الاشارة إليه أنَّ الإمام علي عليه السلام لم يعمل بهذا الرأي؛ لأنه فيه مخالفة للدين، ولا يعبر بطبيعة الحال عن سمو الأخلاق التي اشتمل عليها أمير المؤمنين عليه السلام، فكان موقفه الحازم الصارم الثابت في قوله: (والله، لا أداهن في ديني، ولا أعطي الرياء في أمري)[٢].

---

(١) ظ: الثقفي، الغارات، ٥١٦/٢. وروي أن المغيرة قال لصعصعة بن صوحان عندما بلغه أنه يذكر فضائل الإمام علي: (إياك أن يبلغني أنك تظهر شيئا من فضل علي، فأنا أعلم بذلك منك، ولكن هذا السلطان قد ظهر وقد أخذنا بإظهار عيبه للناس، فنحن ندع شيئا كثيرا مما أمرنا به ونذكر الشي ء الذي لا نجد منه بدا ندفع به هؤلاء القوم عن أنفسنا، فإن كنت ذاكرا فضله فاذكره بينك وبين أصحابك في منازلكم سرا، وأما علانية في المسجد فإن هذا لا يحتمله الخليفة لنا)، ابن الأثير، الكامل، ٤٢٩/٣.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣٠٦/٢.

في حين، ان خصوم الإمام علي عليه السلام يعملون المنكرات وقبائح الافعال في تثبيت ملكهم، وتحقيق رغباتهم ويقمعون الرأي ويهلكون صاحبه إلا ما كان موافقاً لهم، فهذا معاوية بن ابي سفيان يوصي قادة جنده فيقول له: (فاقتل من لقيته ممن ليس هو على مثل رأيك، وانهب أموال كل من أصبت له مالا ممن لم يكن له دخل في طاعتنا)[١]، أي بشاعة واجرام هذا في تكميم الافواه! وشتان بين الدين والجاهلية وبين الاصيل واللصيق.

نعم؛ لو شاء الإمام علي عليه السلام ان تثنى له الوسادة ويدوم حكمه على رقاب الناس لأنتهج هكذا منهج ولكنه عليه السلام كان يمثل الدين في صورته الحركية والتزامه بالشريعة، والسيرة العطرة من مواقف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد عبر عن ذلك فقال: (لولا أن المكر والخديعة في النار لكنت أمكر العرب)[٢].

لذا، فقد صدق الكاتب جورج جرداق حين وصف سياسة معاوية في قوله: (والذي يمعن النظر في سياسة معاوية يهوله هذا المقدار من قوى الشر والاحتيال التي تألف منها أسلوبه في أخذ الناس... فهو أسلوب مكيافيلي خالص لا ينقصه شئ من تفاصيل المكيافيلية المجرمة والنهب والترويع والتقتيل)[٣].

وعلى هذا النحو في التزام الشريعة وتطبيق دين سيد المرسلين كان منهج الإمام علي عليه السلام قائماً على الحث على أبداء الرأي وحفظ كرامة القائل به من غير ازعاج أو هوان، وهذا بطبيعة الحال موقف الإسلام من مشروعية حرية الرأي طبقها الإمام عليه السلام بواقعها العملي، في حين كان حكام الجور بخلاف هذا التشريع وحرية الرأي وقمع القائل فيه.

---

(١) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٨٦/٢.
(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ٢٨٦/٧٢.
(٣) علي صوت العدالة الانسانية، ٧٧٥/٤.

وهذا الفارق قد لا يفهمه كثير ممن اعتاد على قمع الحريات ومنها قمع حرية الرأي، فالنفوس الضعيفة لا تتحمل الآخرين فتسطوا عليهم بكل ما اوتيت من مكر وخبث وقوة سلطان كيما يستتب لهم الأمر والحكم، وقد يكون ذلك تحت قهر الناس وسلب ارادتهم ومحو شخصيتهم، وهذا بعيد عن أخلاق ودين الإمام علي عليه السلام إذ ان سياسته قائمة على حرية الرأي لكل إنسان ما لم يهدد الأمن العام للمجتمع والتعايش فيه، وفي ذلك يقول الكاتب جورج جرداق: (إن الذين قالوا: علي لا يعرف السياسة يريدون من علي أن يكون معاوية بن أبي سفيان، ويأبى علي إلا أن يكون ابن أبي طالب)(١).

وأخيراً انَّ حرية الرأي ومشروعيتها في الإسلام لم تكن ضمن الأمور الكمالية أو الطارئة في التشريع الإسلامي؛ بل كانت ضمن الفرائض العبادية التي قررتها الشريعة وحثت عليها، فهي من فروع الدين التي يتعبد بها الإنسان لله سبحانه جنباً الى جنب فريضة الصلاة وفريضة الصيام وغيرها من الفرائض العبادية، وذلك في تشريع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجعلها خير ما يميز الأمة عن غيرها وسبب أفضلها على سائر الأمم.

قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ﴾(٢)، فنلحظ هنا ان فضل هذه الأمة الإسلامية الممدوحة بالخير يكمن في أمرين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله سبحانه، وهذان يفيدان في (أن إصلاح المجتمع البشري لا يمكن بدون الإيمان بالله والدعوة إلى الحق، ومكافحة الفساد، كما ويستفاد من ذلك أن هاتين الوظيفتين مع ما هما عليه من السعة في الإسلام مما تفرد بهما هذا الدين من دون بقية الشرائع السابقة)(٣).

---

(١) محمد جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة، ٢٥٨/١.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.
(٣) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٦٤٥/٢.

وقد ورد في سنة المعصوم عليه السلام في التشجيع على حرية الرأي المتمثل في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أقوال ومواقف كثيرة منها ما قاله أمير المؤمنين علي عليه السلام: (اعلموا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يقربا أجلاً، ولم يقطعا رزقاً، وأفضل من ذلك كله كلمة عدل عند إمام جائر)[1].

وقول الإمام عليه السلام واضح في معناه التشجيعي على ابداء الرأي وحريته وانه لا ضرر يترتب عليه من حيث بعض المخاوف التي تنتاب الإنسان ان هو اقدم على الكلام في قول الحق بعد ان استوفى الشروط الفقهية والآداب الاخلاقية المتعلقة بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبهذا الحديث الشريف دلالة واضحة على مشروعية حرية الرأي بل وصيانتها بغطاء عبادي وفريضة عظيمة يتعبد بها الى الله سبحانه ويحاسب العبد عليها ان اهملها أو تكاسل عنها.

إذن اتضح أنَّ المصدرين الأساسيان في الفكر الإسلامي هما الكتاب العزيز وسنة المعصوم عليه السلام وقد تقرر من خلال نصوصهما والفهم لهما ان الحرية لها واقعيتها فيهما وبهما يتأصل مشروعيتها وعليهما تبنى سائر مصادر التشريع الأخرى آرائهما.

فمصدر الإجماع على حد تتبع الباحث لم يجد ما يخالف من رأي العلماء من عدم مشروعية الرأي في الإسلام وحريته، إلّا ما انيط بالكف عنه لمصلحة آنية.

ومصدر العقل: إذا لم يكن هناك دين يحث على إبداء الرأي، فإن العقل لا يخالف أهمية الرأي وحريته، لما فيه من تعبير عن كوامن النفس وتجاربها، وتقبيح الإمعة، والانقياد من غير ضرورة، وعليه فإن ذلك يستلزم تضاد الدين والعقل، وهذا مستحيل بالفرض، فإذا بطل اللازم بطل الملزوم.

---

(١) الكليني، الكافي، ٥/٥٧.

يقول الإمام الحسين عليه السلام: (يا شيعة آل أبي سفيان إن لم يكن لكم دين وكنتم لا تخافون المعاد، فكونوا أحراراً في دنياكم، وارجعوا إلى أحسابكم إن كنتم أعراباً)[١].

ووجه الدلالة في قول الإمام عليه السلام: إنكم حينما تكونوا أحراراً تعبرون عن رأيكم في ظلم بني أمية على الناس، وفي ذلك سر حفظ كرامتكم وقيمتكم في الحياة الدنيا.

خلاصة الفصل:

بعد هذه الرحلة البحثية في جانب ابتدائي من جوانب حق حرية الرأي في الفكر الإسلامي نصل الى نهاية الفصل الثالث لنسجل أهم ما توصلنا اليه لنقول:

إنَّ المتتبع للفظ حرية الرأي في الفكر الإسلامي يفهم منه الجواز وعدم المنع. وهذه درجة دنيا من درجات حق حرية الرأي ولم يقتصر عليها الإسلام ولم يقف عندها؛ بل جعل من التعبير والقول في مواطن عديدة جهاداً وعبادة يثاب عليها المسلم.

إنَّ آيات القرآن الكريم قررت في مواطن عديدة على حق حرية الرأي للمسلم؛ بل ولم تقف عند هذا القدر حتى صرحت بان هذا الحق في التعبير مكفول لغير المسلم أيضاً ما لم يكن سبب لوقوع الفوضى واختلال النظام العام في المجتمع الإسلامي.

كما نرى الفكر الإسلامي لم يكتف بإشعار الناس بحقّهم في حق حرية التعبير عن آرائهم والدفاع عن وجهات نظرهم، وحقّهم في إعلان الرأي المخالف الذي لا يمس الآداب العامة؛ بل ان سنة المعصوم عليه السلام كانت الشاهد العملي في ممارسة تطبيقية لهم وبصورة مباشرة واقعية وبوتيرة يومية.

منحت الشريعة الإسلامية حرية الرأي غطاء فقهي وجعلته من فروع الدين التي يتعبد بها الإنسان لله سبحانه تحت عنوان (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

---

(١) ظ: المجلسي، بحار الأنوار، ٤٥/٥١.

إنَّ دين الإسلام حينما نادي بالحرية وجعلها مكفولة للجميع لم يجعلها فوضى من غير ضوابط، إذ ان الحرية إذا استغلت في غير موضعها الشرعي أصبحت ضرر وضرار على الفرد والمجتمع من ثم يرفضها الإسلام.

بما انَّ أهمَّ مصدران للتشريع الإسلامي (الكتاب العزيز وسنة المعصوم عليه السلام) قد قررا مشروعية حق حرية الرأي والتعبير فإن سائر المصادر كالعقل والاجماع تكون موافقة للمصدرين المقدسين فهما الأصل وبهما تكون مشروعية التأصيل لحق الحرية في الفكر الإسلامي.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في اروقة الحرية والآيديولجيات المصطبغة بلونها، يحل بنا المطاف عند الخاتمة لنسجل الآتي:

١. اتضح أنَّ تعريف الحرية من المفاهيم الواضحة والغامضة في ذات الوقت، فقد اخذت تعريفات عدة ومتنوعة وبشكل كبيرٍ يكاد لا يحصى؛ وذلك أنَّ الحريةَ تعرف حسب الجهة والمدرسة التي ينتمي إليها المفكر، وهكذا يكون التعريف، وكذلك أخذت التعريفات بالتطور مع مرور الزمن وما يستجد في عالمنا اليوم.

٢. شكلت الحرية نقطة خلاف رئيسية بين المنظومات الفكرية العالمية بمختلف الوانها ومناحيها ومتبنياتها السياسية والفكرية وقد يكون أُس الخلاف هو المفترقات المذهبية للمجتمعات أو القادة الرواد الذين فرضوا آراءهم بعد صياغة النظريات الخاصة بمسار تلك الآيديولوجيات وطبيعة اهدافها.

٣. ان النفس البشرية تواقة دائماً للرجوع الى فطرتها، والى ما وجد الإنسان عليه نفسه منذ ولادته التي كانت تحكمها السنن الإلهية وما جاءت به الشرائع والأديان السماوية الحقة التي أكدت على آدمية الإنسان وحقه في الحياة بشكل يتلائم مع كونه سيد المخلوقات.

٤. اتضح من المحاولة النقدية للفكر الغربي بشقيه الفردي والماركسي، ان الحريةَ قد افلست في الأنظمة الوضعية رأسمالية كانت أم اشتراكية، ولحظنا ان المذهبية الإسلامية التي وجدت في عالم الواقع على مدى أربعة عشر قرناً وغيبت عن المجتمعات الاسلامية على اثر الاستعمار الغربي للأمة الاسلامية والعربية بيدها الحل في تجلي المفهوم الحق للحرية.

٥. ان تبسيط الطرح وسلاسة تناول المعلومة عامل رئيس في إيصال الفكرة وأخذ الثمرة، وان تعقيد العبارة وغموض المطلب وغلق المفاهيم وتحشد المصطلحات الرنانة الخاصة في البحوث والدراسات المتعلقة بمفهوم الحرية إلى حد يكاد يقال للقارئ: إذا أنت لم تفهم فإنك معذور؛ لأنك غير متخصص، والكاتب معذور لأنه يخاطب المتخصصين الذين يعرفون دلالات المفاهيم والمصطلحات.. سبب خطر في تغييب الرؤية الكلية في زخم التفاصيل، ولا تظهر صلة المعرفة الجزئية بمصادرها ومرجعياتها، ولا ارتباطها بالواقع وجهود إصلاحه، ولا بالمواقف الحياتية بطريقة ذات معنى.

٦. ان الحقوق الإنسانية محل احترام وتقدير في التشريع الإسلامي بما يحفظ النظام ويصون الدين الذي فيه عصمة الأمر، ومن الحقوق حق حرية الرأي الذي كان وما يزال محل نزاع وقلق في كثير من البلدان؛ بل والحضارات مهما ادعت رقيها وصونها لهذا الحق، وان لم يكن هذا الكتاب بفصوله في محل مقارنة؛ لكنه سلط الضوء بإشارات واضحة لهذا الحق في مصدرين عظيمين من مصادر الإسلام هما الكتاب العزيز وسنة المعصوم عليه السلام، وأهميته في الفكر الإسلامي لما له من آثار على الفرد والمجتمع،

وأخيراً.. لا يدعي المؤلف التمام والكمال لكتابه، انما هو جهد بشري ينتابه ما ينتاب أي عمل إنساني من الخطأ والسهو والاشتباه، لكن يزعم انه بذل الجهد وتقصى المصادر وطالع أكثر مما كتب عاكفاً همته على تفكيك المضامين وتيسير الفكرة تحقيقاً لهدف الكتاب المرجوة في مقدمته، خدمة للعلم وأهله من الشباب المسلم والطالب الجامعي.

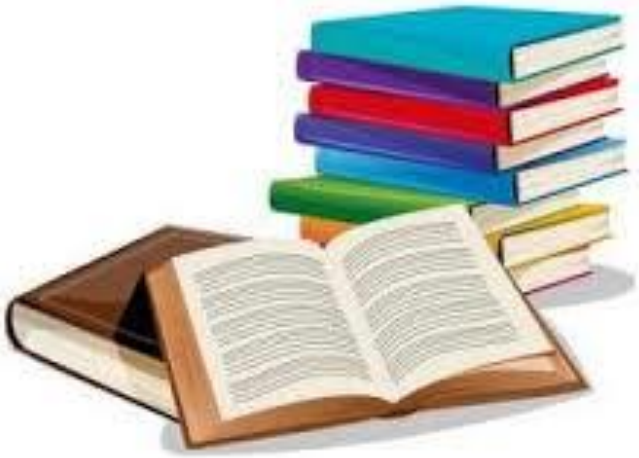
وللتذكير بأن هذا الكتاب محاولة توضيح لمفهوم الحرية في مسارها الآيديولوجي بطريقة تلائم الحالة المعرفية لأغلب الدارسين والقراء والشباب المسلم بعيداً عن تعقيد

المصطلحات الفلسفية وتشابك المفاهيم المعرفية مما ييسر المطلب في كشف الحقائق وبيان جذورها عندهم ففي ذلك تحصين لأبناء الأمة الإسلامية من بريق الفكر الغربي ومن ثم عدم التأثر بالتجربة الغربية فيتفادون نقلها الى حضارتنا الإسلامية لاختلاف المباني في كلا الفكرين الغربي والإسلامي.

كما لا أزعم أنني أنشأت وابتكرت؛ بل قصارى جهدي أنني فهمت وتدبرت، فحاولت إجادة العرض إذا كنت قد وفقت لذلك، وإلا فإني بذلت جهدي حسب معرفتي وقدرتي آملاً ان لا ينقطع عملي بعد موتي، أستمد من الله عز وجل التوفيق والهداية والرعاية.

والحمد لله رب العالمين

أ.د. محمّد كاظم الفتلاوي



قائمة المصادر

خير ما نبدأ به: القرآن الكريم.

١. ابراهيم الخال، الحرية: بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها، دار الجمهورية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٦٤م.
٢. ابراهيم حداد، الحرية عند العرب، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
٣. ابراهيم سلمان الكروي (الدكتور) وآخر، المرجع في الحضارة العربية الاسلامية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط٢، ١٩٨٧م.
٤. إبراهيم شوقار، منهج القرآن في تقرير حرية الرأي ودوره في تحقيق الوحدة الفكرية بين المسلمين، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢م.
٥. ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ)، أسد الغابة، دار الكتاب العربي، بيروت، (دت).
٦. ابن الاثير (ت:٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٧. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، الاعتقاد علىٰ مذهب السلف، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨. احمد ادريس الطعان(الدكتور)، مآل الإسلام في القراءات العلمانية، مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية، الكويت، السنة ٢١، العدد ٦٥.
٩. احمد الخشاب(الدكتور)، الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية والتطبيقات العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢، ١٩٦٤م.
١٠. احمد الموصللي(الدكتور)، الديمقراطية وحقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.
١١. احمد الموصللي(الدكتور) ، جدليات الشورى والديمقراطية، ضمن: الديمقراطية وحقوق الانسان في الفكر الاسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.
١٢. احمد امين وزكي نجيب محمود، الفلسفة الرواقية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٧١م.
١٣. احمد امين، فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٩، ١٩٦٤م.
١٤. احمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت، (دت).
١٥. احمد جلال حماد(الدكتور)، حرية الرأي في الميدان السياسي، دار الوفاء، مصر، ١٩٨٧م.

١٦. احمد حجازي السقا(الدكتور)، نقد التوراة، نشر مكتبة النافذة، مصر، ٢٠٠٥م.

١٧. احمد سامي عبد الله، لماذا وكيف اسلمت، رابطة العالم الاسلامي، ١٩٨٧م.

١٨. أحمد شلبي (الدكتور)، الاديان (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٧٣م.

١٩. احمد شلبي(الدكتور)، مقارنة الاديان، الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط١٢، ١٩٩٧م.

٢٠. احمد شلبي(الدكتور)، مقارنة الاديان، الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٧٣.

٢١. احمد عطية الله، القاموس السياسي، طبع دار النهضة، القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٢. أحمد كمال ابو المجد (الدكتور)، اخلاق الاستبداد واخلاق الحرية، مجلة العربي الكويتية، العدد٤٧٧.

٢٣. احمد كمال ابو المجد(الدكتور)، دراسات في النظم الدستورية المقارنة، جامعة القاهرة، ١٩٦٥.

٢٤. احمد محمد غنيم، تطوير الفكر القانوني، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٢.

٢٥. احمد هاشم العطار، ملامح حقوق الانسان في شرائع العراق القديم، سلسلة ثقافية شهرية، بغداد، ٢٠٠٤م.

٢٦. ادمون رباط(الدكتور) ، الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين، ط٣، ٢٠٠٤م.

٢٧. ادواردم بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة: د. عبد الكريم احمد، بيروت، دار الآداب، ١٩٨٨.

٢٨. الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافية، الرباط، ١٩٩٧م.

٢٩. الآلوسي (ت:١٢٧٠هـ) شهاب الدين، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، بغداد، ١٣١٤هـ.

٣٠. امام عبد الفتاح امام(الدكتور)، الطاغية، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤م.

٣١. محمد مصباح عيسى(الدكتور) ، حقوق الانسان في العالم المعاصر، دار الرواد، طرابلس، ١٩٩٧م.

٣٢. اميرة حلمي مطر(الدكتور)، الفكر الاسلامي وتراث اليونان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.

٣٣. الامين الكالاعي(الدكتور)، حقوق الانسان بين الكونية والخصوصية، تونس نموذجاً، مجلة دراسات دولية، تونس العدد ٧٩، ٢٠٠١م.

٣٤. اندريه ايمار وآخر، تاريخ الحضارات العام، ترجمة: فريد داغر وآخر، منشورات عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

٣٥. اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ترجمة: علي مقلد وآخرون، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٨٧٤م.

٣٦. انصار محمد عبد الله، فلسفة رسل السياسية، مطبعة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٧.

٣٧. انور الجندي، اصول الثقافة العربية، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧١م.

٣٨. اوتو كلبرغ، علم النفس الاجتماعي، ترجمة: حافظ الجمالي، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٧م.

٣٩. ايزايا برلين، حدود الحرية، ترجمة: جمانا طالب، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢م.

٤٠. باقر شريف القرشي، العمل وحقوق العامل في الاسلام، دار احياء تراث اهل البيت، ط٢، ١٩٨٢.

٤١. باقر شريف القرشي، نظام الإسلام السياسي، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٩٨.

٤٢. البخاري محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦ هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م.

٤٣. بدر الدين السباعي، اصول الحرية، مطابع التقدم العربي، بيروت ط٢، ١٩٧٣م.

٤٤. بشير محمد الخضرا(الدكتور)، النمط البنوي الحليفي في القيادة السياسية العربية .. الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

٤٥. بطرس البستاني الماروني اللبناني، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، دار مارون عبود، بيروت.

٤٦. بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦١.

٤٧. البغدادي عبد القاهر(ت:٤٢٩هـ)، الفَرقُ بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧ .

٤٨. البير بابيه، تاريخ اعلان حقوق الانسان، ترجمة: محمد مندور، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٠م.
٤٩. التوحيدي (ت:٤١٤هـ)، الامتاع والمؤانسى، القاهرة، ١٩٣٩م.
٥٠. توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، دار الفكر العربي، ١٩٤٧م.
٥١. توفيق حسن فرج(الدكتور) ، القانون الروماني، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٧٥م.
٥٢. توفيق علي وهبه، حقوق الانسان بين الاسلام والنظم العالمية، كتب اسلامية (العدد ١١٧) المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.
٥٣. تيسير محمد الابراهيمي العبدالله، حرية انتهاك حرمة المسكن، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بغداد، ١٩٩٩م.
٥٤. ثروت بدوي (الدكتور) ، اصول الفكر السياسي والنظريات السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م.
٥٥. ثروت بدوي (الدكتور)، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٦١م.
٥٦. ج بيوري، حرية الفكر، ترجمة: محمد عبد العزيز اسحق، الناشر لجنة القاهرة للتأليف والنشر.
٥٧. جابر ابراهيم الراوي(الدكتور) ، حقوق الانسان وحرياته الاساسية في القانون الدولي والشريعة الاسلامية، دار وائل، الاردن، ١٩٩٩م.
٥٨. جارودي، الاسلام دين المستقبل، ترجمة: عبد المجيد بارودي، دار الايمان، بيروت، دمشق ١٩٨٣م.
٥٩. جاسم آل كلكاوي، البرامكة والعلويون، مطبعة اهل البيت، كربلاء، ١٩٦٥م.
٦٠. جاكلين لاغرية، الدين الطبيعي، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
٦١. جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات الآداب، بيروت، ١٩٦٦م.
٦٢. جان توشار، الاسس النظرية والفلسفية للانظمة السياسية والقانونية، منذ زمن الاغريق وحتى القرن العشرين، ترجمة: د. علي مقلد، دار الاستقلال للثقافة والعلوم والقانون، بيروت، ٢٠٠١م.

٦٣. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: د. احمد حمدي، مؤسسة سجل العرب القاهرة، ١٩٦٧م.
٦٤. الجصاص (ت٣٧٠هـ)، احكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاني، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
٦٥. جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام، ٢٠٠٥م.
٦٦. ابن أبي جمهور الإحسائي (ت: ٨٨٠ هـ)، عوالي اللئالي، تحقيق: الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٩٨٣.
٦٧. جواد علي(الدكتور)، تاريخ العرب قبل الاسلام، ١٩٥٠م.
٦٨. جورج جرداق، بين علي والثورة الفرنسية، دار مكتبة صعصعة، البحرين، ٢٠٠٣م.
٦٩. جورج حنا(الدكتور)، قصة الانسان، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥١م.
٧٠. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، الناشر دار المعارف المصرية.
٧١. جيمس كوليز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة الغريب القاهرة، .
٧٢. ابن ابي الحديد (ت:٦٥٥هـ)، شرح نهج البلاغة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
٧٣. حسام محي الدين الآلوسي(الدكتور)، الفلسفة والانسان، منشورات دار الحكمة، بغداد، ١٩٩٠م.
٧٤. حسان محمد شفيق العاني (الدكتور)، نظرية الحريات العامة، تحليل ووثائق، دار العاتك، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٧٥. حسن الترابي، السياسة والحكم النظم السلطانية بين الاصول وسنن الواقع، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤م.
٧٦. حسن السيد عز الدين بحر العلوم، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية، دار الرافدين، لندن، ٢٠٠٦م.
٧٧. حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع اللاعنف، دار الزهراء، بيروت.
٧٨. حسن الصعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٦م.
٧٩. حسن الصفار، رؤى الحياة في نهج البلاغة، دار الصفوة بيروت، ط٤، ١٩٩٧م.
٨٠. حسن صعب(الدكتور)، علم السياسة، دار العلم للملايين، ١٩٦٦م.
٨١. حسن علي الذنون، فلسفة القانون، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥م.
٨٢. حسن كيرة (الدكتور)، المدخل الى القانون، منشأة المعارف المصرية، ١٩٧٤م.
٨٣. حسين جميل، حقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.

٨٤. حميد النجدي(الدكتور)، الديمقراطية في تفكير الاميين، الجمعية التعاونية، دمشق، ١٩٩٧م.

٨٥. خالد بن محمد الشنيبر، حقوق الإنسان في اليهودية والمسيحية والإسلام مقارنة بالقانون الدولي، مجلة البيان، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، ١٤٣٤هـ.

٨٦. خالد توفيق، العلمانيون والدولة الاسلامية رؤية نقدية لموقف التيار العلماني من الاسلام السياسي، بحث منشور في مجلة قضايا اسلامية، العدد ٦، ١٩٩٨م.

٨٧. الرازي (ت:٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ١٩٩٩م.

٨٨. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣م.

٨٩. الراغب الاصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط٤، دار القلم، دمشق.

٩٠. رشدي عليان(الدكتور) وآخر، الاديان، دراسة تاريخية مقارنة، جامعة بغداد، ط١، ١٩٧٦م.

٩١. رمزي الشاعر(الدكتور)، الايديولوجيات واثرها في الانظمة السياسية المعاصرة، القسم الاول، الايدولوجية التحريرية، مطبعة عين الشمس، ١٩٨٨م.

٩٢. رمزي الشاعر(الدكتور)، النظرية العامة للقانون الدستوري، دار النهضة المصرية، مصر، ١٩٨٣م.

٩٣. روبرت ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة: حسن الصعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦م.

٩٤. روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة: نزيه حكيم، ط٣، ١٩٧٢م.

٩٥. روجيه غارودي، واقعية بلا ضفاف، ترجمة: حليم طومسون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤م.

٩٦. روسكو باوند، ضمانات الحرية في الدستور الامريكي، ترجمة: محمد لبيب شنب، دار المعرفة، القاهرة، (دت).

٩٧. زكريا ابراهيم (الدكتور)، مشكلة الحرية، مطبعة مصر، مطابع دار الكتاب العربي، بمصر، القاهرة.

٩٨. زكي الاسوزي، الجمهورية المثلى، بيروت، ١٩٦٥م.

٩٩. زكي الميلاد، الفكر الاسلامي في قراءات ومراجعات، مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٩م.

١٠٠. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط٩، ١٩٩٣م.
١٠١. الزمخشري، اساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.
١٠٢. سامي سالم الحاج(الدكتور) ، المفاهيم القانونية لحقوق الانسان عبر الزمان والمكان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط٣، ٢٠٠٤م.
١٠٣. سامي سالم الحاج(الدكتور)، عقوبة الاعدام بين الابقاء والالغاء، معهد الانماء العربي، ١٩٨٨م.
١٠٤. سري نُسيبه، الحرية الحد والمطلق، دار الساقي، لندن، ١٩٩٥م.
١٠٥. سعاد الشرقاوي(الدكتور)، النظم السياسية في العالم المعاصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢م.
١٠٦. سعيد زيداني، الديمقراطية وحماية حقوق الانسان في الوطن العربي في كتاب حول الخيار الديمقراطي، دراسات نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
١٠٧. سعيد عاشور، اوربا العصور الوسطى، الانجلو المصرية، ط٥، ١٩٧٥م.
١٠٨. سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، نشأتها وتطورها في الحياة الاسلامية المعاصرة، (رسالة ماجستير) مكتبة الطيب، مصر، ط٢، ١٩٩٩م.
١٠٩. سليم بركات(الدكتور)، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٣م.
١١٠. سمير تناغو(الدكتور)، الاعلان العالمي لحقوق الانسان، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، السنة ٧، العدد ٣، ١٩٧٩م.
١١١. سهيل حسين الفتلاوي (الدكتور) ، مبادئ القانون الدولي الانساني، مطبعة عصام، بغداد، ١٩٩٠م.
١١٢. سيد صبري(الدكتور)، القانون الدستوري، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، ١٩٤٩م.
١١٣. سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، دار الشروق، بيروت، ط٧، ١٩٨٧م.
١١٤. سيف الدين علي، حقوق الانسان في العراق .. واقع وآفاق، (مجلة) دراسات عراقية، العدد ٦، لسنة ١٩٩٨م.
١١٥. شبر الفقيه (الدكتور)، المدينة الفاضلة، بين الامام السجاد وافلاطون، رؤية الدولة الاسلامية المعاصرة، دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٤م.
١١٦. شعيب احمد الحمداني، قانون حمورابي، مكتبة السنهوري، بغداد، ١٩٨٨م.

١١٧. شهاب الدين الحسيني، الانسانية وحقوق الامم والاديان، خصائص الاسلام العامة مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر العالمي للوحدة الاسلامية، نشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ١٤١٩هـ ق، العدد١١.
١١٨. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد فتح الله بدران، مكتبة الانجلو المصرية، منشورات الشريف الرضي، القاهرة، ط٢.
١١٩. صالح حسن سميع (الدكتور)، ازمة الحرية السياسية في الوطن العربي، دار الزهراء للأعلام العربي، ١٩٨٨م
١٢٠. صالح حسن سميع(الدكتور)، امة الحرية السياسية في الوطن العربي، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م.
١٢١. صباح سامي داود، المسؤولية الجنائية عن تعذيب الاشخاص، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م.
١٢٢. صبحي حمصاني(الدكتور)، الاوضاع التشريعية في البلاد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٧م.
١٢٣. صبحي محمصاني(الدكتور)، الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
١٢٤. صبري جريس، الحريات الديمقراطية في اسرائيل، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧١م.
١٢٥. صلاح الدين الايوبي(الدكتور)، الاسلام والتمييز العنصري، دار الاندلس، ط٢، ١٩٨١م.
١٢٦. صوفي ابو طالب (الدكتور)، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، ١٩٧٨م.
١٢٧. طالب محيسن حسن الوائلي، تطور الديمقراطية في اوربا خلال العصر الحديث، مجلة القادسية للعلوم الانسانية، كلية الآداب، جامعة القادسية، مجلد ٧، عدد ٢، السنة ٣، ٢٠٠٤م.
١٢٨. الطبرسي الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨ هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من علماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.
١٢٩. الطبري أبي جعفر محمد بن جرير(ت:٣١٠)، تاريخ الطبري (الأمم والملوك)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت.

١٣٠. الطريحي فخر الدين (ت:١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٨هـ .
١٣١. طعيمة الجرف، نظرية الدولة والاسس العامة تنظيم سياسي، القاهرة، ١٩٦٤م.
١٣٢. طلال عبد الحسين عبد حسين البدرالي، الشرعية الجزائية، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة الموصل، ٢٠٠٢م.
١٣٣. طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م.
١٣٤. طه جابر العلواني(الدكتور)، اصلاح الفكر الاسلامي، مدخل الى نظم خطاب الفكر الاسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط٣، ١٩٩٥م.
١٣٥. طه حسين(الدكتور)، مرآة الاسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.
١٣٦. عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن، ١٩٩٨م.
١٣٧. عباس العبودي، تاريخ القانون، نشر: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ١٩٨٩م.
١٣٨. عباس طهيري، حدود الحرية من المنظور الكلامي والفقهي والعرفاني، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد ٢٣، السنة٦، ٢٠٠١م.
١٣٩. عباس علي عميد الزنجاني، العلاقات بين الدين والسياسة، مجلة التوحيد، السنة ١٧، العدد ٩٩، ١٩٩٩م.
١٤٠. عباس محمود العقاد، اقيون الشعوب، دار الاعتصام القاهرة، ط٥، ١٩٧٥.
١٤١. أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٢. عبد الامير كاظم زاهد (الدكتور)، تأملات في النص القرآني، مطبعة ريان، بغداد، ٢٠٠٦م.
١٤٣. عبد الباقي البكري(الدكتور) وزهير البشير، المدخل لدراسة القانون، جامعة بغداد، بيت الحكمة.
١٤٤. عبد الجبار الوائلي، حلول فلسفية، دار النضال، بيروت، ١٩٩٤م.
١٤٥. عبد الحكيم ذنون الغزال(الدكتور)، الحماية الجنائية للحريات الفردية، دراسة مقارنة، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٥.
١٤٦. عبد الحكيم ذنون الغزال، وسائل تطوير القانون في المجتمع، مجلة دراسات قانونية، تصدر عن بيت الحكمة بغداد، س٤ ع٢، ٢٠٠٢م.

١٤٧. عبد الحليم خفاجي، حوار مع الشيوعيين في اقبية السجون، دار القلم، الكويت، ١٩٧٤م.
١٤٨. عبد الحميد متولي (الدكتور)، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٦م.
١٤٩. عبد الحميد متولي (الدكتور)، الحريات العامة، منشأة المعارف الاسكندرية، ١٩٧٤م.
١٥٠. عبد الحميد متولي(الدكتور)، الانظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة في الانظمة الغربية والماركسية، منشأة المعارف، بالإسكندرية، ١٩٥٨م.
١٥١. عبد الحميد متولي(الدكتور)، القانون الدستوري والانظمة السياسية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط٦.
١٥٢. عبد الحميد متولي(الدكتور)، نظام الحكم في اسرائيل، منشأة المعارف الاسكندرية، ط٢، ١٩٧٩م.
١٥٣. عبد الحميد متولي، الاسلام ومبادئ نظام الحكم، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٦م.
١٥٤. عبد الحي حجازي(الدكتور)، المدخل لدراسة العلوم القانونية، القانون، مطبوعات، جامعة الكويت، ١٩٧٢.
١٥٥. عبد الرحمن زكي ابراهيم(الدكتور)، الاسلام والتوازن الاجتماعي، مجلة العربي الكويتية، العدد ٣٥٤، ١٩٨٨م.
١٥٦. عبد الرضا الطعان(الدكتور)، الفكر السياسي في وادي الرافدين ووادي النيل، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٥م.
١٥٧. عبد الزهراء عثمان محمد، المعارضة السياسية في تجربة أمير المؤمنين عليه السلام، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣م.
١٥٨. عبد السلام الترمانيني(الدكتور)، تاريخ النظم والشرائع، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٥م.
١٥٩. عبد العزيز البدري، الاسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ١٩٦٦م.
١٦٠. عبد العزيز الدوري(الدكتور)، التكوين التاريخي للامة العربية دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م.
١٦١. عبد الغني بسيوني (الدكتور)، النظم السياسية، الدار الجامعية، مصر، ١٩٨٥م.
١٦٢. عبد الفتاح الديري، فلسفة سارتر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١.
١٦٣. عبد الفتاح عبد الباقي (الدكتور)، القانون والحياة، دار القلم بيروت، ١٩٦١م.

١٦٤. عبد الكريم آل نجف، الابعاد العالمية في العقيدة الاسلامية، مجلة الفكر الاسلامي، العدد ٨، السنة ٢، ١٤١٥هـ.
١٦٥. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، الناشر المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٦، ٢٠٠٢م.
١٦٦. عبد الله زكريا الانصاري، حوار المفكرين، طباعة مطبعة العصرية، الكويت، ١٩٧٨م.
١٦٧. عبد الله عبد الدائم، الحرية وحدودها، مجلة المعرفة، دمشق، العدد ١، سنة ١٩٦٢م.
١٦٨. عبد الله عبد الدائم، القومية والانسانية، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.
١٦٩. عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرون رؤية اسلامية للحوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٧٠. عبد الله غوشه، رعاية الاسلام للقيم والمعاني الإنسانية في الدولة الاسلامية، المؤتمر السادس لمجمع البحوث الاسلامية في الازهر، ١٩٧١م.
١٧١. عبد المجيد النجار (الدكتور)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الاسلامي، ٢٠٠٦م.
١٧٢. عبد الملك بن هشام، سيرة النبي (ص)، تحقيق مصطفى الصفاء واخرون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥هـ.
١٧٣. عبد النافع محمود العقيد، شرعية الحرب في الاسلام، مجلة الرسالة الاسلامية، مجلة الرسالة الاسلامية، العدد ٣، السنة ١، ١٩٦٨م.
١٧٤. عبد الهادي عباس، حقوق الانسان والحريات العامة، بحث منشور في مجلة المعرفة، العدد ٣٦٣، السنة ٣٢، ١٩٩٣م.
١٧٥. عبد الواحد الآمدي التميمي (من علماء القرن الخامس الهجري)، غرر الحكم ودرر الكلم، مجموعة من كلمات وحكم الإمام علي عليه السلام، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٧م.
١٧٦. عثمان خليل عثمان (الدكتور)، القانون الدستوري، مقدمة القانون الدستوري، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٤م.
١٧٧. عثمان خليل عثمان(الدكتور)، المبادئ الدستورية العامة، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، ١٩٤٣م.
١٧٨. عدنان حمودي الجليل(الدكتور)، نظرية الحقوق والحريات العامة في تطبيقاتها المعاصرة، القاهرة، ١٩٧٥م.

١٧٩. عزت قدني (الدكتور)، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م.
١٨٠. العسقلاني ابن حجر، الاصابة في تمييز الصحابة، مصر، ١٣٢٥هـ.
١٨١. علي المؤمن، الاسلام والتجديد رؤى في الفكر الاسلامي المعاصر، دار النهضة ، بيروت.
١٨٢. علي المؤمن، النظام السياسي الاسلامي الحديث واشكاليات الاقتباس من الانظمة السياسية الوضعية، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٨٣. علي اومليل، عن عالمية حقوق الانسان، مجلة المنتدى، مجلد ٨، عدد٩١، ١٩٩٣م.
١٨٤. علي حرب(الدكتور)، مسألة الحرية مساحة اللعبة وازدواج الكينونة، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، العدد ٣ ، المجلد ٥٥، ٢٠٠٥م.
١٨٥. علي حرب(الدكتور)، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
١٨٦. علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٥م.
١٨٧. علي عبد الواحد وافي، المسؤولية والجزاء، دار احياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٤٥م.
١٨٨. علي لبن، الغزو الفكري في المناهج الدراسية، دار الوفاء، مصر، ١٩٨٧م.
١٨٩. علي محمد الصلابي، الحريات في القرآن الكريم، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، د.ت.
١٩٠. علي محمد جريشه (الدكتور) وآخر، اساليب الغزو الثقافي، دار الاعتصام المدينة المنورة، ١٩٧٧م.
١٩١. علي محمد صالح الدباس (الدكتور) وآخر، حقوق الإنسان وحرياته، دار الثقافة، بيروت، ٢٠٠٥م.
١٩٢. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٣م.
١٩٣. عمر ممدوح مصطفى(الدكتور) ، القانون الروماني، دار المعارف، القاهرة، ط٦، ١٩٦٦م.
١٩٤. غسان رياح(الدكتور) ، الوجيز في القانون الروماني والشريعة الاسلامية، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٧م.

١٩٥. غوستاف لوبون (ت:١٩٣١م)، حضارة الغرب، نقله الى العربية: عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
١٩٦. فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده، دار الافاق الجديدة، بغداد، ١٩٨٢م.
١٩٧. فاضل الصفار، ضد الاستبداد، دار الحكيم العربي، بيروت، ١٩٩٧م.
١٩٨. فاضل زكي محمد، الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦م.
١٩٩. فتحي ملكاوي، التحيز في الفكر التربوي الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد ٣٨-٣٧، صيف وخريف، ٢٠٠٤م.
٢٠٠. فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، الناشر: مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٢٠١. فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، ترجمة: معن زيادة واخر، دار المدار الاسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.
٢٠٢. فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الاسلام، دراسة في مشكلات المصطلح وابعاده، ترجمة: د. معن زيادة، د. رضوان السيد، دار المدار الاسلامي، ط٢، ٢٠٠٧م.
٢٠٣. فريد هاليداي، الاسلام وخرافة المواجهة الدين والسياسة في الشرق الاوسط، ترجمة: محمد مستجير، مكتبة مدبولي، مصر، ١٩٩٧م.
٢٠٤. فؤاد الصفار، التفرقة العنصرية في افريقيا، القاهرة، ١٩٦٢م.
٢٠٥. فؤاد العطار(الدكتور) ، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، لسنة ١٩٦٥-١٩٦٦م.
٢٠٦. فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، كتاب قضايا فكرية (الكتاب ٨) ١٩٨٩م.
٢٠٧. فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤م.
٢٠٨. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الناشر مصطفى الحلبي، مصر.
٢٠٩. فيصل شنطاوي، محاضرات في الديمقراطية، دار الحامد للنشر والتوزيع، الاردن، ٢٠٠٢م.
٢١٠. الفيض الكاشاني(ت:١٠٩١م)، التفسير الآصفي، تحقيق ونشر: مركز الابحاث والدراسات الاسلامية، ١٤١٨هـ.

٢١١. قاسم عبدة قاسم(الدكتور)، الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، دار ذات سلاسل، ط٢، ١٩٨٨م.
٢١٢. القاسمي محمد جمال الدين (ت: ١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
٢١٣. القاضي وليم أو. دوكلاس، الحرية في ظل القانون، ترجمة: د. ابراهيم اسماعيل وهب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م.
٢١٤. قدري قلعجي، ثلاثة من اعلام الحرية، دار الكاتب العربي، مصر.
٢١٥. القرطبي شمس الدين الأنصاري (ت: ٦٧١هـ)، الجامع لإحكام القرآن، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.
٢١٦. القرطبي محمد بن احمد الانصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، ط٢، ١٣٧٢هـ.
٢١٧. القمي علي بن إبراهيم (ت:٣٢٩هـ)، تفسير القمي، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة الكتاب للطباعة، قم، ط٣،١٤٠٢هـ .
٢١٨. كامران الصالحي(الدكتور)، حقوق الانسان والمجتمع المدني بين النظرية والتطبيق، (دراسة تأصيلية وتحليلية سياسية)، مؤسسة الرافد، لندن ، ١٩٩٩م.
٢١٩. كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.
٢٢٠. الكتاب المقدس، العهد القديم، الاصحاح السادس من سفر الخروج، المواد من ١-٧ نشر وطبع دار الكتاب المقدس في الشرق الاوسط، القاهرة، ١٩٩٠م.
٢٢١. الكحلان محمد إسماعيل (ت: ١١٨٢هـ)، سبل السلام، تحقيق: محمد عبد العزيز، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، ط٤.
٢٢٢. كريم يوسف كشاش، الحريات العامة في الانظمة السياسية المعاصرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٧.
٢٢٣. كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف البياضي الحنفي، إشارات المرام، دار الحديث، القاهرة.
٢٢٤. كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، انتشارات حكمت، طهران.
٢٢٥. كمال الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، جامعة دمشق، ١٩٩١م.

٢٢٦. كمال عبد اللطيف (الدكتور)، العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة بيروت، ١٩٩٦م.
٢٢٧. لبراتز رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، الكويت، العدد٧٢.
٢٢٨. لبيب شقير، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، مطبعة الرسالة، القاهرة.
٢٢٩. لجنة التأليف، الحرية رؤية إسلامية، مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٢م.
٢٣٠. لطفي فهيم، هيجل حياته ومذهبه، مجلة الطليعة، القاهرة، العدد٩، ١٩٧٠م.
٢٣١. لويس معلوف، المنجد في اللغة، دار المشرق، بيروت، ط٣٦، ١٩٩٧م.
٢٣٢. ليون دكي، دروس في القانون العام، ترجمة: رشدي خالد، منشورات مركز البحوث القانونية، ج١ بغداد، ١٩٨١م.
٢٣٣. ليون دكي، دروس في القانون العام، ترجمة: رشدي خالد، منشورات مركز البحوث القانونية، بغداد، ١٩٨١م.
٢٣٤. ماجد الغرباوي، التعددية الدينية المفهوم والاتجاهات، مجلة التوحيد، العدد: ١٠٥، السنة ١٩، ٢٠٠٠م.
٢٣٥. ماجد حميد السعيدي(الدكتور)، الفكر الإسلامي المعاصر بين التجديد والتنوير، أطروحة دكتوراه، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، ٢٠١٥م.
٢٣٦. مارسيل بريلو جورج ليكييه، تاريخ السياسة، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٣٧. مالك وهبي العاملي، الحرية الفكرية في ظل الحكم الاسلامي، دار الهادي، بيروت.
٢٣٨. المجلسي محمد باقر (ت:١١١١هـ)، بحار الانوار، دار الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
٢٣٩. مجموعة من الباحثين، حقوق الانسان في الاسلام تأصيل ومقارنة، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٥م.
٢٤٠. مجموعة من المتخصصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة: د. انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٤م.
٢٤١. محمد احمد جاد المولى بك، علي محمد البحاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم، ايام العرب في الجاهلية، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٢٤٢. محمد احمد مفتي(الدكتور)، د. سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية، دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الامر، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر ع ٢٥، ١٩٩٠م.

٢٤٣. محمد احمد مفتي، د. سامي صالح الوكيل، النظرية السياسية الاسلامية في حقوق الانسان الشرعية دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الامة، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر عدد ٢٥، ١٩٩٠م.
٢٤٤. محمد البهي(الدكتور)، تهافت الفكر المادي بين النظرية والتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٩٧٥م.
٢٤٥. محمد الجليذ (الدكتور)، تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، مكتبة الزهراء، مصر، ١٩٩٠م.
٢٤٦. محمد الجوهري(الدكتور) وحمد الجوهري، النظام السياسي الاسلامي والفكر الليبرالي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣م.
٢٤٧. محمد الريشهري، الحوار بين الحضارات في الكتاب والسنة، دار الحديث، ١٤٢١هـ.
٢٤٨. محمد الريشهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، ١٤١٦هـ.
٢٤٩. محمد السعيد رشدي (الدكتور) ، النظرية العامة للالتزام، الكتاب الأول، كلية الحقوق جامعة بنها، مصر، ٢٠١٨م.
٢٥٠. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٤م.
٢٥١. محمد باقر الحكيم، القصص القرآني، دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٩م.
٢٥٢. محمد باقر الصدر(قدس سره)، اقتصادنا . مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦١م.
٢٥٣. محمد باقر الصدر(قدس سره)، فلسفتنا، مركز الابحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر (قد)، ١٤٢٤هـ.
٢٥٤. محمد باقر الصدر، المدرسة الاسلامية، دار الزهراء – بيروت، ط٦، ١٩٨٧م.
٢٥٥. محمد باقر الناصري، دراسات في التاريخ الاسلامي، مؤسسة اهل البيت(ع)، بيروت، ط٢،١٩٨١م.
٢٥٦. محمد باقر الناصري، محاضرات في الصحوة الاسلامية المعاصرة، دار الزهراء، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٥٧. محمد بن عبد الله العامر (الدكتور) ، كتاب (مفهوم الحرية في الإسلام) للمستشرق فرانز روزنتال – دراسة نقدية تأصيلية –، مجلة الدراسات الاسلامية والبحوث الاكاديمية، كلية دار العلوم، جامعة الازهر، العدد ١٠٧، ٢٠٢٣م.
٢٥٨. محمد تقي الحكيم، مع الامام علي في منهجيته ونهجه، المؤسسة الدولية، ٢٠٠٢م.

٢٥٩. محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، دار القارئ، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م.
٢٦٠. محمد تقي المصباح اليزدي، الحقوق والسياسة في القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠١م.
٢٦١. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧م.
٢٦٢. محمد جبار الجبوري، حقوق الانسان المدنية والسياسية في الشريعة الاسلامية، (رسالة ماجستير)، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ٢٠٠٦م.
٢٦٣. محمد جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت.
٢٦٤. محمد جواد مغنيه، معالم الفلسفة، ط٢، دار القلم، بيروت.
٢٦٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٦م.
٢٦٦. محمد حسين الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، تعريب: توفيق وليد، مؤسسة ام القرى، ٢٠٠٥م.
٢٦٧. محمد حسين طه، الحرية الفكرية في الاسلام بين القبول والرفض، مجلة التوحيد، العدد٧١، السنة ١٢، ١٩٩٤م.
٢٦٨. محمد حسين فضل الله في الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، محاضرة القاها بعنوان: (الاسلام والديمقراطية) نشرتها مجلة البلاد، السنة ١، العدد ٢٣، كانون الثاني، يناير ١٩٩١م.
٢٦٩. محمد رشيد رضا(ت: ١٩٣٥هـ)، تفسير المنار، دار الفكر، بيروت.
٢٧٠. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م.
٢٧١. محمد زكي عبد القادر، الحرية والكرامة الانسانية، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٩م.
٢٧٢. محمد زنبير (الدكتور)، اصول الحضارة الاسلامية، مجلة المناهل، الرباط، المغرب، العدد ٢٠، سنة ٨، ١٩٨١م.
٢٧٣. محمد سعيد رمضان البوطي(الدكتور) ، يغالطونك اذ يقولون ..، دار الفارابي للمعارف، دمشق، ط٣، ٢٠٠٠م.
٢٧٤. محمد سعيد طالب، الدولة العربية الاسلامية، الدولة والدين، بحث في التاريخ والمفاهيم، الاهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط٢، ٢٠٠٥م.
٢٧٥. محمد سعيد مجذوب، الحريات العامة وحقوق الانسان، برس برس، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٧٦. محمد سليم غزوي(الدكتور)، الحريات العامة في الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، رسالة دكتوراه، الجامعة الاسكندرية، ١٩٧٧م.
٢٧٧. محمد سيد احمد المسير (الدكتور)، نحو دستور إسلامي: مشروع وضع مواده الأزهر الشريف، بيت الحكمة، دار الطباعة المحمدية ، ١٩٩٥م.
٢٧٨. محمد صادق محمد الكرباسي، الحسين والتشريع الاسلامي، لندن، المركز الحسيني للدراسات، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
٢٧٩. محمد عبد العال السنوي(الدكتور)، النظرية العامة للحقوق والحريات العامة، المكتسبة القانونية ١٩٨٦م.
٢٨٠. محمد عبد اللاوي(الدكتور)، فلسفة الصدر، دراسة في المدرسة الفكرية للإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
٢٨١. محمد عبد الله دراز(الدكتور)، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، مطبعة السعادة، ١٩٦٩م.
٢٨٢. محمد عصفور (الدكتور)، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ١٩٦١م.
٢٨٣. محمد علي التهاوني، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
٢٨٤. محمد علي تسخبري، الحرية الاقتصادية مبانيها وحدودها في الاسلام، ١٤١١هـ ق.
٢٨٥. محمد علي علوية، الديمقراطية الصحيحة، بحث في مجلة رسالة الاسلام، العدد ١ السنة ٥، ١٩٥٣م.
٢٨٦. محمد علي قطب، مذابح جرائم التفتيش في الاندلس، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
٢٨٧. محمد عمارة(الدكتور)، الاعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، دار الشروف، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٨٨. محمد عماره (الدكتور)، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٤م.
٢٨٩. محمد فائق، حقوق الانسان بين الخصوصية والعالمية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد ٢٤٥، ١٩٩٩م.
٢٩٠. محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٩٧١م.
٢٩١. محمد فؤاد الهاشمي، الاديان في كفة الميزان، دار الحرية، ١٩٨٦م.
٢٩٢. محمد كاظم الفتلاوي (الدكتور)، التفسير التربوي، دار حدود، بيروت، ٢٠٢١م.

٢٩٣. محمد كاظم الفتلاوي (الدكتور)، جدلية لا أكراه في الدين في المفهوم القرآني، مجلة نون والقلم، المركز الوطني لعلوم القرآن، ديوان الوقف الشيعي، العدد ٢١ السنة ٦، ٢٠١٠م.
٢٩٤. محمد كاظم الفتلاوي(الدكتور)، المجتمع الاسلامي المعاصر، مطبعة الرافد، بغداد، ٢٠١٨م.
٢٩٥. محمد كاظم الفتلاوي (الدكتور)، الحرية في الفكر الغربي – دراسة نقدية للنظام الفردي والماركسي –، مجلة مراس، كلية العلوم الإسلامية، جامعة وارث الأنبياء، كربلاء المقدسة، العدد ٨، ٢٠٢٥م.
٢٩٦. محمد مختار الزقزوقي، نيقولا ميكفيللي (دراسة تحليلية ونص كتاب الامير وقاموس ميكافيللي) مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
٢٩٧. محمد مصباح عيسى (الدكتور) ، حقوق الانسان في العالم المعاصر، دار اكاكوس، طرابلس، ١٩٩٧م.
٢٩٨. محمد مقبل البكري، مشروعية الحروب في الشريعة الاسلامية والقانون الدولي المعاصر، المجلة المصرية للقانون الدولي، الجمعية المصرية للقانون الدولي، العدد٣٥، ١٩٧٩م.
٢٩٩. محمد مهدي الآصفي، حقيقة الحرية، مطبعة الآداب النجف، ١٩٦٠م.
٣٠٠. محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، تحقيق: محمد كلانتر، مطبعة النعمان.
٣٠١. محمد مهدي شمس الدين، العلمانية، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.
٣٠٢. محمد هويدي، التفسير المعني، دار الفقه للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٣٠٣. محمود البستاني(الدكتور)، الاسلام وعلم الاجتماع، مجمع البحوث الاسلامية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
٣٠٤. محمود السقا(الدكتور)، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، مطبعة القاهرة، ١٩٧٨م.
٣٠٥. محمود الشرقاوي، الديمقراطية عند العرب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦١م.
٣٠٦. محمود حلمي (الدكتور)، المبادئ الدستورية العامة، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٥م.
٣٠٧. محمود عبد المجيد المغربي(الدكتور)، المدخل الى تاريخ التشريع، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط٣، ١٩٩٦م.

٣٠٨. محمود نجيب حسين(الدكتور)، علم العقاب، دار النهضة العربية، مصر، ط٢، ١٩٧٣م.
٣٠٩. مدهش محمد احمد عبد الله المعمري(الدكتور)، الحماية القانونية لحقوق الانسان في ضوء احكام القانون الدولي والشريعة الاسلامية (دراسة مقارن)، المكتب الجامعي الحديث، مصر، ٢٠٠٧م.
٣١٠. مرتضى العسكري، عقائد الاسلام في القرآن الكريم، منشورات كلية اصول الدين، ط٥، ١٤٢٦هـ.
٣١١. مرسي السيوطي، دراسة مقارنة في اصول وثوابت الليبرالية، مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٥م.
٣١٢. المستشار محمد سعيد القسماوي، حصاد العقل، ط٣، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣١٣. المستشرق السوفياتي يانوكوسكا، حول حضارة آشور، ترجمة: سليم طه التكريتي، مجلة المورد، مجلد ٣، العدد ٢، ١٩٧٤م.
٣١٤. المستشرق جيب، علم الاديان والفكر الاسلامي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٧م.
٣١٥. ابن مسكويه، تهذيب الاخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.
٣١٦. مسلم النيسابوري (ت: ٢٦٢ هـ)، الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت.
٣١٧. مصطفى حلمي(الدكتور)، الاسلام والاديان دراسة مقارنة، دار الدعوة، الاسكندرية، ط٣، ٢٠٠٢م.
٣١٨. مصطفى عبده(الدكتور)، الوثنية والاديان، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩م.
٣١٩. مصطفى كامل(الدكتور)، شرح القانون الدستوري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥١م.
٣٢٠. مصطفى كامل(الدكتور)، مصنفة النظم الاسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧م.
٣٢١. المطرزي ابو الفتح برهان الدين ناصر الخوارزمي الحنفي، المغرب في ترتيب العرب، تحقيق: محمود فافوزي وعبد الحميد مختار، مكتبة رسالة بنازيه، حلب، ١٩٧٩م.
٣٢٢. مطهري مرتضى، الحرية عند الشهيد مطهري، جمع: حسين يزدي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ٢٠٠١م.
٣٢٣. المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، القاهرة، ط٢.
٣٢٤. المقريزي (ت: ٨٤٥هـ) إمتاع الإسماع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب

العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٢٥. ملحم قربان (الدكتور)، المنهجية والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩١م.
٣٢٦. المناوي محمد عبد الرؤوف (ت١٠٣١)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الراية، دار الفكر المعاصر، بيروت.
٣٢٧. منذر الشاوي، القانون الدستوري، نظرية الدولة، مركز البحوث القانونية، بغداد، ١٩٨١م.
٣٢٨. ابن منظور، لسان العرب، ، دار صادر، بيروت.
٣٢٩. منير حميد البياتي (الدكتور) ، النظام السياسي الاسلامي مقارناً بالدولة القانونية، دار البشير، الاردن، ط٢، ١٩٩٤م.
٣٣٠. موفق عبد الرزاق خلف الدليمي(الدكتور)، تصوير القرآن للمجتمع الجاهلي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية العلوم الاسلامية، ١٩٩٨م.
٣٣١. مولانه محمد علي، حياة محمد ورسالته، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٧٦م.
٣٣٢. مونتسيكو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، وآخر، مركز الطباعة الحديثة بيروت، ٢٠٠٥م.
٣٣٣. مؤيد الطلال، العبث والحرية، مجلة الاقلام، العدد٥، السنة٩، ١٩٧٣م.
٣٣٤. ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
٣٣٥. ناصر مكارم الشيرازي، الشيعة تجيب، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب ع، قم المقدسة، ط٨، ١٤٢٨هـ.
٣٣٦. نجيب زبيب، التاريخ الحقيقي لليهود منذ نشأتهم الاولى وحتى الآن، دار الهادي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.
٣٣٧. نخبة من الباحثين، حضارة العراق، دار الحرية، بغداد، ١٩٨٥م.
٣٣٨. نخبة من العلماء والمفكرين، لمحات من الفكر السياسي، المركز الاسلامي، ١٩٨٢م.
٣٣٩. ندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، مج٢، ط٢، ٢٠٠١م.
٣٤٠. الندوي ابو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط الملمين، دار العربي، بيروت، ١٣٦٥هـ.

٣٤١. نعمان احمد الخطيب(الدكتور)، المذهب الاجتماعي واثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الاردني والمصري، مجلة مؤتة، جامعة مؤتة، السنة (١) العدد (١)، الاردن، ١٩٨٦م.
٣٤٢. نعمان احمد الخطيب(الدكتور)، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، الاردن، ٢٠٠٦م.
٣٤٣. نيقولو ميكافيللي، الامير، ترجمة: خيري حماد، مكتبة التحرير، بغداد، ط٩، ١٩٨٨م.
٣٤٤. هارولدج. لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ترجمة: احمد رضوان عز الدين، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦م.
٣٤٥. هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٠م.
٣٤٦. هند حسين طه، النظرية النقدية عند العرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١م.
٣٤٧. الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر (ت: ٨٠٨ هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
٣٤٨. وليام وردة، الاشوريون في العراق... التاريخ والحضارة، مجلة دراسات عراقية، العدد٩، ١٩٩٩م.
٣٤٩. وليد عبد الحميد الأسدي، الحقوق الفكرية في الديانات السماوية والتنظيم الوضعي، دراسة تحليلية مقارنة، أطروحة دكتوراه جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ٢٠٠٤م.
٣٥٠. ياقوت الحموي (ت:٦٢٣هـ)، معجم البلدان، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
٣٥١. يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، الأذكار النووية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م.
٣٥٢. يسرى عبد الرزاق الجوهري(الدكتور)، السلالات البشرية، مطبعة فينت بريس، بيروت، دار الطليعة للنشر، ط٣، ١٩٦٩م.

Freedom in its ideological path

Conclusion

Freedom has constituted a major point of disagreement between global intellectual systems of various colors, aspects, and political and intellectual adoptions. The basis of the dispute may be the sectarian crossroads of societies or the pioneering leaders who imposed their opinions after formulating theories regarding the path of those ideologies and the nature of their goals.

The goal of the book: There are several goals that called for embarking on writing, but its essence lies in explaining freedom in its ideological path, away from terminological complexity and the problems of philosophical expressions, and avoiding the ambiguity of the phrase. The goal of this is to bring the meaning closer to the minds of Muslim youth and contemporary university students.

In order for this book to achieve the purpose of its writing, its structure required that it consist of a preface and three chapters. The first chapter is about: freedom in ancient civilizations and divine religions, the second chapter is about freedom in Western thought (the individual system and Marxism), and the third chapter represents the applied aspect of freedom in the Islamic religion. In its most dangerous dimensions, which lies in freedom of opinion, then a conclusion and a list of sources.

Muhammad **K**azem **Al**-Fatlawy
Professor of Quranic Studies
University of Kufa / Najaf ٢٠٢٥

هذا من فضل ربي
ليبلوني أأشكر أم أكفر

كُتب صدرت للمؤلف

١- **كتاب: الإدارة المدرسية في الفكر التربوي الإسلامي**، نشر: ديوان الوقف الشيعي / بغداد، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٠٣١) لسنة ٢٠١٠م.

٢- **كتاب: الفرائض العبادية وأثرها في البناء الإنساني – دراسة قرآنية –**، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١١٣٤) لسنة ٢٠١٤م.

٣- **كتاب: الإعجاز في القرآن الكريم – دراسة في التفسير العلمي للآيات الكونية –**، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٥٤٤) لسنة ٢٠١٥م.

٤- **كتاب: الفرق الإسلامية الكبرى** – الإمامية، المعتزل، الاشاعرة – دراسة مدخلية مقارنة في النشأة والأصول. رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٣٦) لسنة ٢٠١٦م.

٥- (كتيب): **اخلاقيات مهنة الشرطة في الفكر الإسلامي**. نشر كلية التربية / جامعة الكوفة ٢٠١٦م. رقم الإيداع: ٧٨٠ لسنة ٢٠١٦م.

٦- **كتاب: مناهج المفسرين – دراسة في النظرية والتطبيق**–، نشر دار حدود النجف الاشرف ٢٠١٧م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٦٢٨) لسنة ٢٠١٧م. طبعة ثانية: ٢٠٢٠م

٧- **كتاب: المجتمع الإسلامي المعاصر** –دراسة في ضوء الكتاب والسنة–، دار حدود للنشر، بيروت، ٢٠١٨م الطبعة الثانية: ٢٠٢١م، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٧٨) لسنة ٢٠١٨م.

٨- **كتاب: أصول التفسير** -دراسة في المبادئ العامة والضوابط والقواعد-، دار حدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م. ورقم الايداع في دار الكتب ببغداد (٣٩٠٧) لسنة ٢٠١٩م.

٩- **كتاب: أخلاقيات مهنة التدريس الجامعي**، تقديم: أ.د. بشرى اسماعيل أرنوط (مصر/جامعة الزقازيق). الناشر: دار حدود، بيروت، ٢٠٢٠م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٢٣) لسنة ٢٠٢٠م.

١٠- (كتيب): **ميثاق أخلاقيات مهنة التدريس الجامعي**، دار حدود، بيروت، ٢٠٢٠م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٢٤) لسنة ٢٠٢٠م.

١١- كتاب: **التفسير التربوي للقرآن الكريم** -أضواء تربوية أخلاقية من وحي الآية الثانية عشرة من سورة الحجرات-، دار حدود، بيروت، ٢٠٢١م، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٨٥١) لسنة ٢٠٢١م.

١٢- كتاب: **أساليب القرآن الكريم** – دراسة في النظرية والتطبيق -، دار حدود، بيروت، ٢٠٢٢م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٤٤) لسنة ٢٠٢٢م.

١٣- كتاب: **علوم القرآن التاريخية** (تاريخ القرآن)، نشر: مؤسسة الصادق الثقافية، بابل، ٢٠٢٣م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٥٠) لسنة ٢٠٢٢م.

١٤- كتاب: **الأثر القرآني في فكر السيد السيستاني** – دراسة تربوية في النصائح الشخصية للشباب المؤمن، ج١، نشر: أكاديمية وارث للتنمية البشرية/العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠٢٣م، الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٣٩١) لسنة ٢٠٢٣م.

١٥- كتاب: **علوم القرآن الموضوعية**، الناشر: دار التوحيد/ كربلاء المقدسة، ٢٠٢٤م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٢٧) لسنة ٢٠٢٤م.

المؤلف في سطور

الاسم: أ.د. محمد كاظم حسين الفتلاوي

مكان العمل: جامعة الكوفة / كلية التربية (المختلطة).

قسم: القرآن الكريم والتربية الإسلامية.

اللقب العلمي: أستاذ

تاريخ الحصول على لقب (أستاذ) في ١٧/١٢/٢٠٢٠م بالأمر الجامعي ٦٦٤٢ في ١١/ ٤/ ٢٠٢١م.

التخصص العام: الشريعة والعلوم الإسلامية.

التخصص الدقيق: التفسير وعلوم القرآن.

الوظيفة: تدريسي

* حاصل على شهادة الخبرة الدولية أكاديمية أفق – ماليزيا (في التفسير وعلوم القرآن الكريم).

* مستشار دولي بالتربية والتعليم/ وعضو رسمي في المنظمة العربية الدولية / هيئة السفراء العرب ، رقم الهوية: ١٥٢ لسنة ٢٠٢٤م.

* عضو هيأة استشارية لمجلة (دراسات الاديان) / بيت الحكمة / رئاسة مجلس الوزراء / بغداد، بالأمر الإداري ٣/ ١٢٦٦ في ٢٢/ ٥/ ٢٠٢٤م.

* مستشار إعلامي ، مؤسسة المشرق للصحافة والإعلام، معتمدة لدى الاتحاد الدولي للإعلام الاكتروني، رقم الهوية ٨٢٩.

* عضو هيأة تحرير مجلة المصباح / العتبة الحسينية المقدسة / من العدد ٥٣ لسنة ٢٠٢٤ – ... .

* عضو هيئة عامة في جمعية منتدى النشر في النجف الأشرف.

* عضو جمعية المنتدى الوطني لأبحاث الفكر والثقافة / النجف الأشرف.

* عضو هيئة عامة في المركز الاعلامي العراقي (المقر العام) رقم الهوية (٤٠) لسنة ٢٠١٢م رقم اجازة المركز (١٧٧٠١١٨).

* عضو هيئة عامة في نقابة الأكاديميين العراقيين (رقم الهوية: ٠٧٥٩١ / ٢٠٢٤م).

* عضو في المنتدى العربي لدراسات المرأة والتدريب / اتحاد نقابات المدربين العرب، بأمرهم الاداري ذي العدد ٢ في ١٤/ ١/ ٢٠٢٥م.

❁ شارك في مؤتمرات أكاديمية وعلمية عديدة ونشر مقالات في مجلات معنية.

* حاضر في كلية الفقه / جامعة الكوفة (الدراسات العليا).

* حاضر في كلية القانون / جامعة القادسية ٢ سنوات.

* حاضر في كلية الدراسات الإنسانية (جامعة الكفيل) النجف الاشرف أربعة سنوات.

* البحوث المنشورة في مجلات علمية محكمة: (٤٩) بحثاً.

❁ ناقش واشرف على العديد من رسائل الماجستير واطاريح الدكتوراه في الجامعات العراقية.

❁ الكتب المطبوعة (المنشورة) عدد ١٥ كتاباً.

مهام قام بها:

* رئيس قسم علوم القرآن الكريم / كلية الفقه الجامعة. (تكليف أصالة بكتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / شعبة شؤون رؤساء الجامعات والعمداء ذي العدد ١٠١٤٠ في ٢٢/ ٧ /٢٠١٩م)

* مسؤول وحدة الارشاد التربوي والتوجيه النفسي / كلية التربية.

* امين مجلس كلية التربية / جامعة الكوفة.

* مسؤول التعليم الديني / مديرية الوقف الشيعي ٢٠٠٤م

* رئيس تحرير مجلة الطور الثقافية (مديرية تربية الديوانية)/ ٢٠٠٧م.

اللجان المشترك بها:

* عضو لجنة مناهج التربية الإسلامية في وزارة التربية.
* عضو لجنة مناهج التربية الإسلامية في وزارة الداخلية.
* عضو لجنة التربية الإسلامية في ديوان الوقف الشيعي.
* عضو لجنة الترقيات العلمية في كلية التربية.
* عضو في اللجنة المركزية للإرشاد النفسي والتوجيه التربوي في جامعة الكوفة. (الأمر الجامعي ذي العدد ٥٠٤٢ في ٢٧/ ٢/ ٢٠٢٢م).
* عضو اللجنة الوزارية لأثراء المناهج الإسلامية في الجامعات العراقية / وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. كتابهم ذي العدد ت م٣/ ٦٦٨٨ في ٢٦ /٩/ ٢٠٢٣م.

للتواصل مع المؤلف:

العراق: ٠٧٨١٢٥٢٩٢٢٨

mohamadk٣٢٣@gmail.com

mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

http://staff.uokufa.edu.iq/profile.html?mohammedk.alfatlawy

٥ / ١٢٣

ت ٢٨٢ الفتلاوي، محمد كاظم حسين

الحرية في مسارها الآيديولوجي / محمد كاظم حسين الفتلاوي. ط: النجف الاشرف: المطبعة العالمية الحديثة ، ٢٠٢٥م

٢٥٠ ص ، ٢٤ سم

١. الحرية أ. العنوان

٢٠١ / ٢٠٢٥

المكتبة الوطنية / الفهرسة اثناء النشر

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٠١) لسنة ٢٠٢٥م