µ:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

اهتم الإسلام اهتماما بالغا بموضوع تحرير الإنسان واسترداد إنسانيته، وأكد على ضرورة صيانته في وجوده المادي والمعنوي فقال تعالى:(❑⬀❁☪✞❁☙⬊❑ ③⬀♂♦♎②⬋⬄☜⬀✌❁ ☞⬀✡⬀☜⬄🡐⬀♎ ▪❑✌❁“♎ ♎✡✠ ⬋”♌⓪✂🖫❁⬄☜⬀✇)♎①♎❺⬊❑
♎✡✠ ♎✡✠☜⬀✇☙✌⓪ ❑✌☙⬀✡☜⬀✇ ¤♎♦♎⬋❹♎⬀✡☜⬀✇☙✌⬊❑
❖⬀¤▫② ”♌⓪✂🖫❁⬄☜⬀✇☪✠❁☪♦⬊⬊♦❑
⬊⑧✂🖫♎⬀✡☜⬀¤♊☙☜⬀⬀☠·☙✍❁✌
🡻☙❁)(♎■ ⬋”♌⓪✂🖫❁⬄☜⬀✇)(⬈⬀⚐⑧♎⬀✡✠⬊❑
✌❁⬄☜⬀✇☪✠⬀❁)(⬀❁☪❺ ➢❖♎①¤▫② ⏲♦⬀☙☜⬀▫♋☜⬀⓪③
☜⬀❁⑦✠⬀✡⓪⚐☼☜☙⬀⬅♋ ☛☎🖮🖫⓪)[1]

كما دعا إلى تحرير الإنسان من كل أضرب العبث بكرامته كالاسترقاق والقهر والهيمنة والإجبار والإكراه فقال Y:(✡✠ ✌♊🖴③⬀✌♦♎⑨✌♎ ✠✡✠
✌❁⬄☜⬀✇☪✠⬀❁)(⬀❁☪❺ ➢❖♎①¤▫② ⏲♦⬀☙☜⬀▫♋☜⬀⓪③
☜⬀❁⑦✠⬀✡⓪⚐☼☜☙⬀⬅♋ ☛☎🖮🖫⓪)[1]

كما دعا إلى تحرير الإنسان من كل أضرب العبث بكرامته كالاسترقاق والقهر والهيمنة والإجبار والإكراه فقال Y:(✡✠ ✌♊🖴③⬀✌♦♎⑨✌♎ ✠✡✠
✌❁⬄☜⬀✇☪✠⬀❁)(⬀❁☪❺ ➢❖♎①¤▫② ⏲♦⬀☙☜⬀▫♋☜⬀⓪③
☜⬀❁⑦✠⬀✡⓪⚐☼☜☙⬀⬅♋ ☛☎🖮🖫⓪)[1]

كما دعا إلى تحرير الإنسان من كل أضرب العبث بكرامته كالاسترقاق والقهر والهيمنة والإجبار والإكراه فقال Y:(✡✠ ✌♊🖴③⬀✌♦♎⑨✌♎ ✠✡✠
✌❁⬄☜⬀✇☪✠⬀❁)(⬀❁☪❺ ➢❖♎①¤▫② ⏲♦⬀☙☜⬀▫♋☜⬀⓪③
☜⬀❁⑦✠⬀✡⓪⚐☼☜☙⬀⬅♋ ☛☎🖮🖫⓪)[1]

كما أن الإشكالية الكبرى التي واجهتها النبوة منذ آدم إلى خاتم الأنبياء محمد J كانت هي تحرير الإنسان ورد كرامته إليه، وإخراجه من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، فجوهر رسالة التوحيد هو تحرير الإنسان تحريرا شاملا ضميرا وعقلا ووجدانا وإرادة وتعبيرا وحركة...

---

1 - الإسراء، 70.

2 - البقرة، 255.

3 - ق، 45.

وامتدادا لميراث النبوة تبقى رسالة كل مسلم في هذا الكون هي تصحيح وضع الإنسان، وتحريره، وتحقيق كرامته واسترداد إنسانيته في عالم أهدرت فيه حقوق الإنسان عموما بما في ذلك حقه في الحرية، حيث القتل الجماعي وتدمير المدن والدول تحت شعار حقوق الإنسان و هو حق أريد به باطل.

ومن أجل أن يعي المسلم بحرياته الأساسية التي كفلها الإسلام للإنسان، لابد من الاستزادة من البحث في هذا المجال بتكثيف المحاولات العلمية الرامية إلى تأصيل هذا الحق، ومعاودة الانطلاق من الوحي المستوعب لقضايا الإنسان والزمان. ومن هذا المنطلق اخترت أن يكون موضوع بحثي هو:" **الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية دراسة منهجية**" كمحاولة– قدر الإمكان – إلى إعادة تصحيحية وترشيدية لمفهوم الحرية الذي أصبح مفهوما – شأنه شأن كثير من المفاهيم – محملا بخصوصيات تاريخية تستمد جزءا من دلالاتها من التاريخ، وهي دلالات نسبية مرتبطة بتجارب تاريخية، أو محملا بخصوصيات غربية تستند إلى فلسفة مادية قائمة على أساس تفكيك الكائن البشري وجعله مرجع ذاته ومصالحه بشكل عدواني شرس.

والأهم من كل هذا، أن أهمية البحث في هذا الموضوع تكمن في الخروج به من مجرد تعداد الحريات، ومحاولة إثبات وجودها بالاستدلال على ذلك بنصوص قرآنية وحديثية إلى محاولة الكشف عن منهجية لتفعيل هذه الحريات من خلال إحاطتها بضمانات تكفل لها التطبيق الفعلي في المجتمع وتحول دون إهدارها واقعا. خاصة أن الحريات أصبحت في تراجع مستمر في واقعنا ومن حولنا، رغم كثرة التشريعات والمواثيق التي تدعو إلى نصرة حقوق الإنسان عموما بما في ذلك حقه في الحرية.

ويمكن توضيح أهم مبررات هذا البحث فيما يلي:

– خطورة موضوع الحريات وأثره الكبير على جميع مجالات الحياة، الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية وغيرها، ومدى ارتباط وجود الحرية بتوفير شروط الاستخلاف والتمكين، وارتباط غيابها بتدهور الأمم وتخلفها.

– كون موضوع الحريات من بين أهم المطالب التي تطالب بها الشعوب، وتلح عليها إلحاحا، فأصبح هذا الموضوع عنوانا بارزا لثورات الشعوب ضد كل أساليب القهر والكبت والاستبداد.

- ما تحمله العولمة من هيمنة وتنميط للقيم، ومحاولة جعلها واحدة بما في ذلك قيمة الحرية.

- استكمال البحث في الموضوع، حيث تطرقت في بحث الإجازة إلى "**مفهوم الإكراه في القرآن**"، ثم أنجزت بحثا في دبلوم الدراسات المعمقة تحت عنوان: " **منهج القرآن في تقرير حرية الرأي والاعتقاد**"، وحصرت البحث منهجيا في القرآن الكريم، مما أثار مجموعة من الإشكالات المرتبطة بالموضوع، والتي استدعت الانفتاح على السنة النبوية باعتبار الرسولJ المؤصل للحريات والمجسد لها في واقع الناس.

- ندرة الكتابات والبحوث المتخصصة التي توضح نظرة الإسلام للحريات، وعدم تعمقها بشكل كاف، حيث طرحت الموضوع بشكل سطحي أو جزئي لم يسعف في تحقيق النتائج المتوخاة، خاصة ما يتعلق بالجانب المنهجي.

- فشل القوانين البشرية والحلول القانونية في حل هذه الإشكالية، مما جعل دراسة هذا الموضوع من خلال الوحي ضرورة ملحة، فالقرآن الكريم يمثل عقيدة المسلم الكلية التي تعمل على تحديد تصوره للإنسان والكون والحياة، كما أن المعرفة القرآنية تتسم بالخلود والشمول والتكامل والإطلاقية والاستيعاب.

إشكالية البحث :

يهدف هذا البحث إلى بناء قيمة الحرية انطلاقا من رؤية الوحي، ويتمحور حول ثلاثة قضايا رئيسية. ترتبط القضية الأولى بطبيعة الحرية في الإسلام، ومكانتها، وأهميتها، أما القضية الثانية، فتتمثل في التأصيل لأهم الحريات من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية. وتتلخص القضية الثالثة في محاولة الكشف عن منهجية تنقل الحريات من النظرية إلى الممارسة، وتضمن تنزيلها وتفعيلها في الحياة العملية، وإبراز مدى فعالية القوانين والإعلانات الغربية لحقوق الإنسان، وما تدعيه من تحرير للإنسان.

ويمكن تلخيص الإشكالية المركزية لهذا البحث في الأسئلة التالية:

- كيف ينظر الإسلام إلى الحرية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية؟ وما هي أصولها والأصول المترجمة لها؟ وماهي مكانتها في الإسلام؟

_ ما هي أهم أنواع الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية؟ وهل هذه الحريات حريات مطلقة أم مقيدة بضوابط تعصمها من أن تؤول إلى نقض ذاتها بذاتها؟

_ ما هو الأساس الفكري للحريات في الإسلام؟ وكيف يمكن تفعيل هذه الحريات وتنزيلها في الواقع؟ وهل هناك ضمانات عملية قادرة على صيانتها وترسيخها فعليا في الواقع، بحيث لا تبقى هذه الحريات مجرد شعارات نظرية ومثالية لا تجد طريقها للإنجاز؟

كيف ينظر الغرب إلى مفهوم الحرية؟ وما هو الأساس الفكري للحريات في الفكر الغربي ؟ وهل استطاع الغرب أن يفعل ما نظر له في مجال الحريات؟

الجهود السابقة في الموضوع:

احتوت كتب التفسير والفقه مادة خصبة وغنية في هذا الموضوع ، إلا أننا لا نجد في كتبهم بحثا تأصيليا جامعا مستقلا للحريات، ولعل الطاهر بن عاشور من أبرز من تناول هذا الموضوع، حيث خصص له فصلا في كتابه: "مقاصد الشريعة"، كما اعتبر في كتابه: "أصول النظام الاجتماعي" أن الحرية أصل أصيل من أصول الإصلاح الاجتماعي والذي يعد الإصلاح السياسي جزءا منه. كما اشتغل على هذا الموضوع الدكتور عبد الحكيم حسن العيلي تحت عنوان: "الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام"، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه، أصل فيها للحريات من القرآن الكريم والسنة النبوية وكتب الفقه، وقد تناولت هذه الأطروحة أهم أنواع الحريات، وتطرقت إلى أهم القضايا والإشكالات المرتبطة بالموضوع، إلا أن بعض الجوانب لم تستوف المعالجة المطلوبة.

أما الشيخ راشد الغنوشي فقد تناول هذا الموضوع في كتابه: "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، حيث تطرق إلى مجموع الحقوق الأساسية الفردية والجماعية للإنسان والمواطن في الدولة.

كما أن هذا الموضوع تناوله بعض المحدثين تناولا جزئيا، ولعل من أبرز ما كتب في الموضوع كتاب:"حرية الاعتقاد في القرآن الكريم" لعبد الرحمن حللي، والذي ركز من خلاله على تتبع النصوص المؤصلة لحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، كما ناقش الإشكالات المثارة حول الموضوع، ولأسباب منهجية، حصر البحث في القرآن الكريم دون الانفتاح على السنة النبوية مما ترك عددا من الأسئلة تحتاج إلى إجابات شرعية.

ثم البحث القيم الذي أنجزه الدكتور محمد رحيل غرابية كأطروحة للدكتوراه تحت عنوان:" الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية" الذي تطرق فيه إلى مجموعة من الحريات لم يركز عليها الكتاب والفقهاء، وهو حق الترشيح والانتخاب، وقد كان بحثه مساهمة قيمة في تنظيم العلاقة بين المواطن والسلطة، موضحا ما يترتب على كل منهما من حقوق وواجبات شرعية متبادلة.

وهناك جهود أخرى استفدت منها في بعض جوانب الموضوع، مثل موسوعة القرضاوي:" فقه الجهاد" والتي اشتملت على مادة علمية خصبة في الموضوع، وكتاب: "لا إكراه في الدين دراسة في إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم" للدكتور طه جابر العلواني، كما تناول الدكتور عبد المجيد النجار موضوع الحرية في كتابه: "دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين"، وغيرها من الكتابات التي لا يسع المجال لذكرها جميعا.

أما الكتابات التي تتعلق بمنهجية تفعيل الحريات فلم أجد – حسب علمي – إلا إشارات متناثرة هنا وهناك باستثناء محاولة للدكتور منير حميد البياني تحت عنوان: "حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون"، التي تطرقت نسبيا إلى هذا الموضوع، والتي تحتاج إلى مزيد من البسط والعمق.

لهذا السبب نعتبر أن مشروعية هذا البحث تكمن في التأصيل لهذه الحريات من القرآن والسنة، محاولين إعادة بناء مفهوم الحرية انطلاقا من رؤية الوحي والكشف عن منهجية لتفعيلها في واقع الحياة، وتنزيلها على حياة الناس بحسب استطاعاتهم.

في منهجية البحث:

اعتمدت في هذا البحث على منهج يمكن وصفه بأنه المنهج التاريخي، القائم على التوثيق والاستقراء مع التحليل والاستنتاج، وذلك عبر الخطوات المنهجية التالية:

- تتبع الموضوع من خلال الأصول وهما:
- القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مستعينة بالكتب الفقهية، وكتب التاريخ، والسير، وكتب التفسير التي استفدت منها كثيرا، حيث تضمنت مجموعة من الإشارات الدقيقة التي أغنت الموضوع.

- التتبع والاستقراء الجزئي بالنسبة للمصطلحات الأساسية في البحث في كتب اللغة، وتتبع ورودها في سياقات القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم في اصطلاح العلماء من أجل تجلية مضمونها والوصول إلى المقصود منها.

- النقد والتقويم ومناقشة الآراء المختلفة، ومحاولة الترجيح بينها للوصول إلى الرأي الأكثر قوة من حيث الاستدلال، والأكثر انسجاما مع روح الشرع ومقاصده.

ولم ندخر جهدا في تتبع ما كتب حول الموضوع بشكل عام أو جزئي للاطلاع على إسهامات المحدثين في هذا المجال، والاستفادة من اجتهاداتهم، ومحاولة مناقشتها وترجيح الرأي الذي رأيناه أكثر انسجاما مع روح الوحي قرآنا وسنة، وأكثر مراعاة لظروف العصر.

ولقد جعلت هذا البحث في **ثلاثة أبواب** يسبقها **فصل تمهيدي**، ففي **التمهيد** قدمت مفهوم المصطلحات الأساسية التي تقوم عليها الرسالة، وقد حصرتها في مصطلحين اثنين: **مصطلح المنهج ومصطلح الحرية**، فتناولت مصطلح المنهج في اللغة والشرع والاصطلاح متبعة مادة: " نهج" واستعمالاتها في المعاجم اللغوية والقرآن الكريم والسنة النبوية وفي اصطلاح العلماء، ثم أبرزت أهمية المنهج، ودوره الخطير في حركة الإنسان الفكرية والحضارية.

ثم انتقلت إلى المصطلح الثاني في موضوع الرسالة. وهو مصطلح الحرية في اللغة والشرع والاصطلاح، وأشرت إلى صعوبة تحديد المفهوم في اللغة العربية باعتباره من أغنى المفاهيم وأعقدها، وأكثرها تداولا وقدرة على التجدد والتوسع.

بعد هذا **التمهيد** انتقلت إلى **الباب الأول** من الرسالة والذي عنونته بعنوان: "**الحرية أصالتها وأصولها، ومكانتها وأهميتها**"، وقد ضمنت هذا الباب فصلين ركزت في **الفصل الأول** على أصالة الحرية، وأن العبودية وصف طارئ، وبينت بعض الأصول الإسلامية المترجمة لمبدأ أصالة الحرية منها: أن الأصل في الأشياء الإباحة والتسخير أي حرية التصرف، وبينت أن هذا الأصل يستند على نصوص من الوحي قرآنا وسنة. فكل ما خلق في هذا الكون الأصل فيه أنه مباح ومسخر للإنسان، فلا يحرم عليه شيء منه إلا بدليل.

ومما يؤيد هذه القاعدة، قاعدة أخرى وهي أن الأصل هو براءة الذمة، فذمة الإنسان بريئة من أي تكليف حتى يثبت ذلك بالدليل، وثبت إثر ذلك أن الناس أحرار في تصرفاتهم لا يفرض عليهم شيء ولا يؤخذ منهم شيء إلا بدليل مشرع.

كما تناولت في نفس الفصل مكانة الحرية في الإسلام، ووقفت على دلالات مفهوم التوحيد الذي نادي به كل الأنبياء منذ آدم إلى خاتم الرسل محمد J، كما بينت أهمية الحرية باعتبارها من أبرز العناصر المكونة لإنسانية الإنسان، ومقياسا لتطور وتقدم الأمم والشعوب.

وفي **الفصل الثاني**، بينت مدى اهتمام الإسلام منذ بدايته بتحرير الأرقاء، ومنهجه المتدرج في القضاء على العبودية بما يتناسب مع إكراهات الواقع.

وبعد التأصيل للحرية، خصصت **الباب الثاني** للحديث عن أنواع الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية، فاشتغلت على خمسة فصول بدءا **بالحريات الشخصية** والتي قسمتها كالآتي:

- حق التكريم الشخصي أو ما يسمى حرية الذات .
- حرية المسكن.
- حرية التنقل.
- حرية الأمن.

ثم الحريات الفكرية وتضم:

- حرية الاعتقاد.
- حرية الرأي.
- حرية التعليم.

والحريات السياسية وتشمل:

- حق الأمة في اختيار الحاكم.
- حق الأمة في تقويم الحاكم.
- حق عزل الحاكم.
- حق المشاركة السياسية.

والحريات الاجتماعية وتشمل:

- حرية العمل.
- حق التكافل الاجتماعي أو حق العيش الكريم.

الحريات الاقتصادية:

- حق التملك أو حرية التصرف.
- حرية الإنتاج والإنفاق.
- حرية التجارة.

أما **الباب الثالث** والأخير، فحاولت الكشف من خلاله على الأساس الفكري للحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية ومنهجية التفعيل، محاولة في الفصل الأول إبراز الدور الكبير الذي يقوم به كل من الأساس العقدي والأساس العبادي والأساس الأخلاقي في حماية هذه الحريات.

ومن جهة ثانية، خصصت **المبحث الأول** من **الفصل الثاني** للحديث عن بعض خصائص الحريات في الإسلام المرتبطة بمنهجية التفعيل بدرجة أساسية، ومدى تميز النظام الإسلامي الذي يحتكم إلى المرجعية العليا كتابا وسنة عن غيره من النظم الوضعية التي تحتكم إلى مرجعيات بشرية قاصرة. أما **المبحثين الثاني والثالث** فقد بينت فيهما مبدأ ثنائية المسؤولية بنوعيها الفردية والجماعية، ومبدأ ثلاثية الجزاء (الأخلاقي.القانوني.الإلهي) وأثرهما في تفعيل الحريات.

أما **المبحث الرابع** والأخير، فأفردته للحديث عن مفهوم الحرية في الغرب، وإبراز إشكالية الحرية في الفكر الغربي والأساس الفكري لهذه الحريات في الغرب، مع إبراز المفارقة بين الخطاب الغربي المنظر للحرية، وبين الممارسة لها في الواقع العملي، وأشرت إلى سمو المرجعية الإسلامية المؤسسة للحريات على نظيرتها الغربية.

وفي ختام هذا العمل ذكرت بأهم النتائج التي خلص إليها هذا البحث، وقد أتبعت الخاتمة بملحق يضم فهرسا للآيات القرآنية، وآخر للأحاديث النبوية والقواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية التي تم الاستشهاد بها في هذا البحث مرتبة ترتيبا علميا.

كما يضم الملحق كشفا للمصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها، أما فهرس المحتويات فيحيل على أهم فقرات البحث و يحدد مكانها.

وقد أسهبت قليلا في توضيح بعض الحريات لما لها من أهمية بالغة مثل حريتي الرأي والاعتقاد، ولما تثيره من إشكالات حقيقية، مثل علاقة الردة والجهاد القتالي بهذين النوعين من أنواع الحرية، فكان حظها من البحث وافرا.

ولقد أحاطت بالموضوع صعوبات عديدة، فالبحث في موضوع الحرية صعب جدا، خاصة إذا درسنا الموضوع من وجهة نظر الدين، حيث أن قمة الصعوبة تظهر في المقارنة بين نصوص الوحي، والحرية التي قد تتسع للتمرد عليه.

ومن ناحية أخرى، فإن التعاطي مع كتب التفسير من أهم المهام البحثية، إذ فيه استنطاق النص الثابت بالواقع المتغير، لذلك كان لابد من التعامل مع بعض التفسيرات أو التأويلات في ضوء المرحلة و الظروف التي أنتجتها.

يضاف إلى هذا وذاك، قلة الدراسات المتخصصة والمتعمقة في هذا الموضوع، وبالذات في الجانب المنهجي، بحيث نجد معظم الدراسات تتناول الموضوع من جوانب فقهية، أو قانونية، بينما توجهت دراسة هذا الموضوع في التراث الإسلامي إلى الجانب الفلسفي: الجبر والاختيار.

ولا يمنعني هذا من الاعتراف بأن اشتغالي بهذا البحث شكل تجربة مهمة وغنية معرفيا ومنهجيا، حيث مكنني الخوض فيه من الاشتغال المباشر على كتاب الله تعالى وكتب الحديث النبوي الشريف، من أجل جمع المادة الأولية في الموضوع، كما ساعدتني الزيارات المتكررة إلى أهم الخزانات الوطنية في الاطلاع على عدد كبير من المصادر والمراجع التي كتبت حول هذا الموضوع، والتمرس أكثر بقواعد البحث العلمي الموسع.

ولا أزعم في ختام هذه المقدمة أنني أحطت بكل جوانب الموضوع، لكني بذلت جهدي وما لدي من وسع طاقة من أجل إخراج هذا البحث في أحسن صورة، وأعترف أنه يبقى عرضة للخطأ والقصور والنقص، وهو بحاجة إلى تمحيص ونقد وتوجيه، ولكني حاولت تقليل الخطأ – ما أمكن – مستفيدة من توجيهات **أستاذي المشرف: الدكتور بنسالم الساهل** الذي غمرني بفضله وتواضعه، ولم يبخل علي بتوصياته وإرشاداته، وهو يستحق مني كل الشكر والتقدير.

ولا يفوتني أن أشكر أساتذتي الأفاضل الذين كان لهم الفضل في تخريج الدفعة الأولى من طلبة الدكتوراه في هذه الكلية وعلى رأسهم **الأستاذ الدكتور سعيد شبار والأستاذ الدكتورعبد الرحمان العضراوي.**

وإلى كل أساتذة هيئة التدريس في وحدة الحوار الديني والحضاري في الثقافة الإسلامية كل الشكر والتقدير والاحترام.

كما أقدم شكري وعظيم امتناني لكل الذين أسهموا في إخراج هذا البحث على هذه الصورة، سواء في إبداء الملاحظات، أو المساعدة في المصادر والمراجع.

والله أسأل أن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير.

التمهيد :

في مفهوم المصطلحات الأساسية

1. مصطلح المنهج.
2. مصطلح الحرية.

أولا: المنهج:

1. المنهج في االلغة والشرع والاصطلاح:

ورد في المعاجم اللغوية أن المراد بالنهج والمنهج والمنهاج معنى واحدا، وكلها تشترك في إشارتها إلى الوضوح والاستقامة والبيان، سواء تعلق الأمر بما هو حسي كوضوح الطريق واستقامتها، أو بما هو معنوي كقولهم: "نهج لي الأمر: أوضحه."[1]

قال الفراهيدي: "طريق نهج: واسع واضح، وطرق نهجة، ونهج الأمر وأنهج: أي وضح، ومنهج الطريق وضحه، والمنهاج: الطريق الواضح قال:

وأن أفوز بنور أستضيء به أمضي على سنة منه ومنهاج."[2]

وفي اللسان لابن منظور:"طريق نهج: بين واضح، وهو النهج، والجمع نهجات ونهج ونهوج... وسبيل منهج: كنهج ومنهج الطريق: وضحه والمنهاج كالمنهج، وأنهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجا واضحا، والنهج الطريق المستقيم"[3].

وأضاف صاحب تاج العروس: "المنهج في اللغة: الطريق الواضح الممهد: وهو المنهاج أيضا..."[4]، ومن معاني مادة (نهج) في المعاجم اللغوية: العياء والتعب والانقطاع كقوله: "نهج الرجل نهجا، وأنهج إذا انبهر حتى يقع عليه النفس من البهر"[5]. فالمنهج ليس بالضرورة سهلا "بحيث يمكن تركيب معنى يعكس معاناة الباحث الحقيقية في سعيه وطلبه، وهو كون المنهج سير في مسلك وطريق مع ما يكتنفه من تعب وعياء من أجل التوضيح والبيان"[6].

1-ابن فارس القزويني، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط. عبد السلام هارون، دار الجيل، ط.1، 1991 مادة. "نهج"، 361/5.

2-الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، مادة."نهج"، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1424هـ/2003م، مج.4، ص.271.

3- ابن منظور، محمد جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، مادة. "نهج"، دار صادر، بيروت، 383/2

4- الزبيدي، أبو الفيض مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، مادة."نهج"، 109/2.

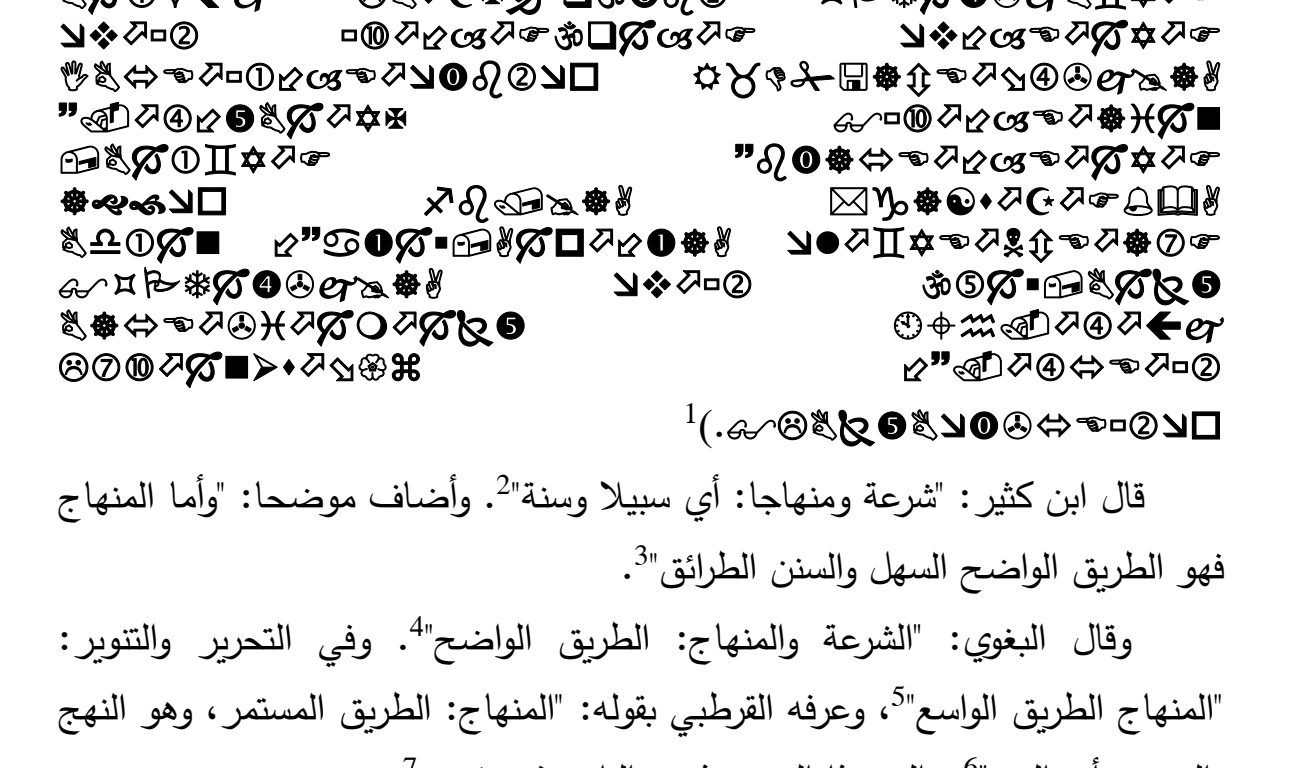
انظر أساس البلاغة للزمخشري، محمد بن عمر، دار الفكر، ص.659. 660

5 - ابن منظور، لسان العرب، مادة."نهج"، 2/ 383.

6- شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 2007، ص.14.

2-1 في الشرع:

إذا ما نظرنا إلى الاستعمال القرآني لمادة: (نهج)، نجد أنها وردت في آية واحدة في سورة المائدة حيث يقول Y :(



[1].)

قال ابن كثير: "شرعة ومنهاجا: أي سبيلا وسنة"[2]. وأضاف موضحا: "وأما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل والسنن الطرائق"[3].

وقال البغوي: "الشرعة والمنهاج: الطريق الواضح"[4]. وفي التحرير والتنوير: "المنهاج الطريق الواسع"[5]، وعرفه القرطبي بقوله: "المنهاج: الطريق المستمر، وهو النهج والمنهج: أي البين"[6]. وإلى هذا المعنى ذهب الرازي في تفسيره[7].

1- المائدة، 50.

2- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، دار الرشاد الحديثة، 105/3، ففي رواية ابن عباس: "شرعة و منهاجا": أي سبيلا وسنة روي هذا عن مجاهد وعكرمة والحسن البصري وقتادة والضحاك والسدي وأبي اسحاق السبيعي، وفي رواية عنه أيضا عكسه: "شرعة ومنهاجا" :أي سنة وسبيلا، ورجح ابن كثير الرواية الأولى.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 3/ 103.

4- البغوي، أبو محمد الحسين، معالم التنزيل، دار الكتب العلمية، ط.1424هـ/2004 م، 35/2.

5- ا بن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، 6/ 223.

6- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.1، 1995، 211/6.

7- الرازي، محمد فخر الدين، تفسير الرازي الشهير بالكبير، دار الفكر، ط.2، 1405هـ/1985م، 13/11.

وإذا انتقلنا إلى السنة النبوية، نجد أن مادة نهج وردت بصيغ مختلفة منها: أن رجلا رأى رؤيا على عهد الرسول J" رأيت كأن رجلا أتاني فقال لي: انطلق، فذهبت معه فسلك بي في نهج عظيم، فعرضت لي طريق عن يساري، فأردت أن أسلكها..."[1]

وقال J: " تكون النبوة ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله تعالى، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ما شاء الله أن تكون... "[2] أي على نهج الرسولJ وطريقته في الحكم.

وعلى العموم، فإن الاستعمال اللغوي لمادة (نهج) في القرآن الكريم وفي السنة النبوية لا يخرج عن المعنى الأصلي اللغوي، مع إضافة محددات منهاجية (الواضح السهل، الواسع، المستمر، البين) بالنسبة للقرآن الكريم، أما السنة النبوية فاقتصرت على المعنى اللغوي فقط. فالمنهج هو الطريق والسبيل، وقد يكون حسيا أو معنويا.

3-1 في الاصطلاح :

عرف المنهج في الاصطلاح بعدة تعريفات من أهمها ما ذهب إليه أحمد بدر بقوله: "المنهج الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[3].

وعرفه عبد الرحمان بدوي بقوله: "هو القواعد العامة التي يستعملها الإنسان في البحث عن الحقيقة في العلوم وتهمين على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[4].

ويذهب فريد الأنصاري إلى أن المنهج: "نسق من القواعد والضوابط التي تركب البحث العلمي وتنظمه"[5].

وعرفت المنهجية بأنها: "وعي على كيفيات إنجاز عمل ما، وفهم طريق الوصول إلى غرض مطلوب وفق ترتيبات واضحة ومنظمة"[1].

1- ابن ماجة، السنن، كتاب تعبير الرؤيا، باب تعبير الرؤيا، ح.3920.

2- ابن حنبل، المسند، حديث النعمان بن بشير، مسند الكوفيين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 2008، ح. 18903.

3- بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، وكالة المطبوعات، ط.4، ص.32.

4- بدوي، عبد الرحمان، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص.5.

5- الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، ط.1، 1997، ص.40.

ثم أضاف قائلا: " فالمنهجية هي برنامج العمل الإنساني، وخريطة السير، وروح التوجيه ومنطقه الذي يربطه بالواقع"[2].

فإذا أضيف المنهج إلى العلم وصف به، فقيل منهج العلم، ومناهج العلوم، فإن المعنى يكون هو الطريق الواضح السهل الموصل إلى العلم: أي الذي يأخذ بيد الإنسان إلى التيقن من النتائج التي يبحث عنها والاطمئنان إلى الحقائق التي يتوصل إليها"[3].

يبدو أنه لا خلاف على أن المنهج هو الطريق الذي يوصل إلى الحقيقة، بواسطة جملة من القواعد تهمين على سير العقل، وتحدد عملياته، فهذه التعاريف تنطلق من المنطلق اللغوي نفسه الذي استعمله القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وقد تعددت المناهج التي تعاملت مع القرآن الكريم: "كمناهج الفقهاء والأصوليين والمفسرين بمدارسهم ومناهجهم المتعددة، وعلماء الكلام والمتصوفة وعلماء اللغة الذين تعاملوا مع القرآن كمعجزة بلاغية...هذه المناهج كلها جاءت ثمرة لواقع معين ومعالجات مرهونة بزمانها، لم تحقق الفقه المطلوب لآيات الله وسننه في الأنفس والآفاق، ولم تغن العقل المسلم اليوم بالرؤية الشاملة من خلال الواقع والظروف التي نعيشها"[4].

وهكذا تعددت المناهج واتسع مفهوم "المنهج"، لكنه ينبغي أن يتبلور كقانون صارم يوجه كل مجالات الحياة نظرا لأهميته ودوره الخطير في حركة الإنسان الفكرية والحضارية، "فالمنهج ضرورة لنجاح أي عمل بوصفه يرسم طريق الوصول إلى الغاية المنشودة، وأن الوعي بهذه الضرورة ليس أمرا مستحدثا، بل كان مصاحبا للإنسان عبر تاريخ وعيه، وأن هذا الوعي لم يقتصر على دائرة حضارة دون أخرى، ولا مجال اهتمام تخصص معين دون غيره"[5].

1- برغوث عبد العزيز بن مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري، كتاب الأمة، عدد.13، ط. 1415هـ / 1995، ص.80.

2- برغوث ، المرجع السابق، كتاب الأمة، عدد.13، ص.80.

3- الزبيدي، تاج العروس، مادة. "نهج"، 2/ 109، وانظر أساس البلاغة للزمخشري، ص.659.660.

4- الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن الكريم، نهضة مصر، ط.6، 2005، ص.45.

5- ملكاوي، فتحي، التفكير المنهجي وضرورته، إسلامية المعرفة، عدد. 28، ص.15.

2. ضرورة الوعي بأهمية المنهج:

يعاني الفكر الإسلامي اليوم من مشكلات معاصرة وتحديات مختلفة، كما عانى وما يزال، من مشكلات تاريخية كان لها أسوأ الآثار في بناء الفرد المسلم، عقليا، وثقافيا، وتربويا، حيث عطلت قدراته على الفعل والأداء،"فقد تحول الفكر الإسلامي إلى فكر نظري، غارق في تأملات نظرية مدرسية لا تجد طريقها إلى الحياة الاجتماعية للأمة بالتنقيب والملاحظة والتجريب، لأن ذلك يحتاج إلى ممارسة وتطبيق، وهو تشوه أدى إلى عقم منهجي خطيرٍ، جعل المعرفة عملية استظهار وتقليد ومحاكاة، يغيب فيها بشكل عام كل أثر فعال لعنصري الزمان والمكان ومعرفة الطبائع في الخلائق والكائنات"[1].

كما ظل العالم الإسلامي مفتوحا على العالم الغربي، فكرا، وثقافة، وحضارة، ومنهجا، دون أدنى حس نقدي يخضع هذا الوافد للسؤال ويظهر مستويات النفع والضرر فيه، فانهارت بذلك مقومات الشخصية الإسلامية: العقلية والنفسية.

إن المتتبع لحالة الأزمة هاته، يدرك أن الأزمة ذات جوهر فكري ومنهجي، "فمشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى، ولن يتم إقلاعها العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم.

والناظر إلى أحوال الأمة عامة، والحال العلمية خاصة يلحظ بيسر أن مسألة المنهج لم تعط حظها من العناية والرعاية، وأن كثيرا من الأموال والأوقات والطاقات تضيع بسبب فساد المنهج"[2].

ويذهب محمد الغزالي[3] إلى أن الأزمة التي يعاني منها المسلمون ليست أزمة غياب المنهج، بل المنهج قائم في الكتاب وهو ما أكد عليه عمر عبيدة حسنة، حيث قال بأن " الأزمة التي نعاني منها ليست أزمة منهج، وإنما أزمة فهم للمنهج، وأزمة تعامل مع المنهج .. أزمة تنزيل للمنهج على الواقع، وتقويمه به .. فالإسلام بمصدريه: الكتاب والسنة، والسيرة كتنزيل عملي وأنموذج، هو المنهج، وأن المعايرة للواقع والتحديد للخلل،

1- أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة الإرادة و الوجدان المسلم، دار الفكر، دمشق، 2004، ص.68.

2- البوشيخي، الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة انفوبرانت، ط.2، 2003، ص.20.

3- الغزالي، محمد، مرجع سابق، ص. 151.

إنما يكون في ضوء الكتاب، والسنة، والسيرة، وأن أي معاودة النهوض، واستئناف السير، مرهون بتقويم الواقع، بمنهج الكتاب، والسنة، والسيرة"[1].

فالأزمة ليست أزمة غياب للمنهج بل أزمة تنزيل له في الواقع،"إن الرؤية المنهجية التي منحنا إياها كتاب الله قد غابت عنا، وأفلتت مقولاتها من بين أيدينا، وتلقفها الغرب، كما تلقف الكثير من معطياتنا الثقافية، فذكروها ونسيناها، والتزموا بها وتركناها"[2].

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: ما السبيل إلى إعادة البناء الفكري السليم باعتباره مدخلا للتغيير الحضاري؟ ألا يمكن اعتبار منهجية الوحي – قرآنا وسنة – الإطار المرجعي والضابط المنهجي والمعيار للمراجعة المستمرة وإعادة التقويم؟

إن المنهج الإلهي منهج يتجاوز كل إمكانات الوعي البشري في النقد والتمحيص والتحليل، بحيث "يعتبر القرآن الكريم الدال بمنهجيته على الزاوية الإلهية في النظر إلى الأمور إطارا يسمو في نقده و تحليله لموضوعات الحياة الكونية على كل نظرة بشرية مهما بلغت من السمو والحكمة"[3].

فالمنهج الإلهي يهيمن على كل التجارب المرتبطة بمتغيرات الظرف التاريخي والاجتماعي، فـ"قد منحنا الله "بمحمد"منهاجا يرقى على كل المناهج، ونورا نافذا إلى كل التفاصيل وساطعا في كل الأرجاء... محيط بكل التجارب ويتجاوزها في نفس الوقت بالنقد والتحليل، ويحرك قوى استبصار دافعة وعميقة. بهذا المنهج نهيمن على أنفسنا وعلى تجربتنا وعلى الآخرين"[4]. فالمنهج الإلهي هو المنهج الشامل المستوعب الذي ينبغي الرد والرجوع إليه في كل مجالات الحياة.

1- حسنة، عمر عبيدة في تقديمه لكتاب الأمة، " المنهج النبوي والتغيير الحضاري، برغوث عبد العزيز بن مبارك، عدد. 43، ط. 1995، ص. 13.

2- خليل، عماد الدين، كتاب الأمة، لماذا المنهج ، عدد.25، ص.9.

3- أبو القاسم، محمد حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم، ط.2، 1416هـ/ 1996م، 459/2.

4- نفسه، ص. 460.

"إن الباحث المسلم هو أولى الناس بإنهاج عمله العلمي خاصة وأن المذهبية الإسلامية إنما تقدم للناس منهج حياة، (فالإنهاج الحضاري) هو وظيفة الرسالة الربانية للبشرية، وهو يتضمن فيما يتضمن إنهاج التفكير وإنهاج البحث وإنهاج العمل"[1].

ولعل"الخلل المنهجي الذي يبدو على العقل المسلم الآن، يجعل من إعادة تشكيل العقل المسلم ببناء المنهجية المعرفية ضرورة ملحة، والمنهجية القرآنية وإن كانت نابعة من النظام المعرفي الإسلامي وقائمة على مسلماته وقواعده المنطقية، غير أن غيابها الطويل ونسيان أو تناسي التعامل معها يجعل الجهود المطلوبة لبنائها أقرب إلى الكشف من إعادة البناء والتشكيل. إن المنهجية المعرفية القرآنية قادرة على التفاعل مع ظواهر بناء وتشكيل العقل المسلم، ومعالجة قضاياه التاريخية والمعاصرة لأن المنهج سبيل الوصول إلى الحقيقة وطريقة تسلك في فهم الظواهر وتحليلها"[2].

هكذا يؤدي المنهج دورا مهما في حركة الإنسان عموما، فهو يختصر الجهد والوقت، ويوصل إلى النتائج بسهولة وبسرعة، فمدخل التغيير فكري منهجي بالدرجة الأولى، فلا بد من تصحيح الفكر وتقويم المنهج وهما أمران لا ينفصلان، "لأنه إذا صح المنهج صح الفكر، وأمكنه أن يمد الأمة بالطاقة اللازمة لنشاطها وحاجاتها كافة على الوجه الذي ترى الإفادة منه في جهود البناء والإصلاح والإعمار ومواجهة التحديات."[3]

ويعتبر المنهج القرآني هو المنهج البديل، "والهداية الكاملة كامنة في الوحي، باعتباره المرشد والمسدد والمهيمن، كما أنه مصدر للمنهج والشرعة والفكر والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني"[4].

فالمنهج هو ما شرعه الله في القرآن الكريم، وبينته السنة النبوية، وطبقته السيرة النبوية، و جسدته فعليا على أرض الواقع.

ثانيا: الحريـة:

1- الأنصاري، المرجع السابق، ص.40.

2- العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية ، محاولات في بيان قواعد المنهج ، دار الهادي، ط.1، ص. 231.

3- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 1412هـ/1991م، ص.73.

4- العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، ص.232.

1. الحرية في اللغة والشرع والاصطلاح:

1-1 في اللغة:

يقول ابن فارس موضحا مادة (حر): "الحاء والراء في المضاعف له أصلان: فالأول: ما خالف العبودية وبرئ من العيب، يقال: هو حر بين الحرورية والحرية. والثاني: خلاف البرد، يقال: هذا يوم ذو حر، ويوم حار، والحرور: الريح الحارة تكون بالليل والنهار"[1].

وعلى العموم فإن تصاريف الحرية في اللسان العربي تدل على معاني منها:

أ - ما خالف العبودية، "فالحر نقيض العبد، حر بين الحرورية والحرية والحرار"[2]. "والجمع: أحرار وحرار، والحرة: نقيض الأمة، والجمع حرائر"[3].

و"الحرية ضربان، الأول: من لم يجر عليه حكم شيء، والثاني: من لم تتملكه الصفات الذميمة"[4].

ب- "الحر بالفتح الذي هو خلاف البرد، يقال حر النهار يحر حرا، والحرور: حر الشمس.

ج - الحرية بمعنى: الشرف، والطيب، وكريم الأصل، فالحرية من الناس خيارهم والحرية من كل شيء أعتقه."[5] "وحرية العرب أشرافهم والحر: كل شيء فاخر، وحر الأرض: وسطها وأطيبها ... وحر البقل والفاكهة: جيدها"[6].

ويوضح جميل صليبا هذا المعنى بقوله :

"والحر الكريم الخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن القول والفعل أحسنه، نقول حر العبد حرارا خلص من الرق، وحر فلان حرية، كان حر الأًصل شريفه، فالحرية هي الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية، يقال: رجل حر: أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي،

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة. "حر"، 6.7/2.

2- الفراهيدي، العين، مادة. "حرر"،303/1.

3- ابن منظور، اللسان، مادة. " حرر"، 118/4، انظر أساس البلاغة للزمخشري، ص. 120.

4-الأصفهاني، الحسين بن محمد أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، مادة. "حر"، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط.2، 1422هـ/2001م، ص.118.

5- الفراهيدي، العين، مادة. "حرر"، 1/ 302.

6- ابن منظور، لسان العرب، مادة: "حرر"،4/ 118.

وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم، دلت على صفة نفسية تقول رجل حر: أي كريم لا نقيصة فيه"[1].

فبالعودة إلى جدر المصطلح في المعاجم اللغوية عموما، نجد أن كلمة الحرية تحيل على معان فاضلة ترجع إلى معاني: النقاء والخلوص والخيار والكرم والشرف...

واستخلص العروي أربعة معان متميزة للحرية:

"الأول: معنى خلقي: هو الذي كان معروفا في الجاهلية، وحافظ عليه الأدب.

الثاني: معنى قانوني: وهو المستعمل في القرآن الكريم مثلا:(♦♘✠☪❁☜⇗✡⇗♌ ② ⑦⑩♐⇗❁⇔☜▫②◘⇗♏ ② ⑦⑩)[2].

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

الرابع: معنى صوفي: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار"[3].

2-1 الحرية في الشرع :

لم ترد الحرية في القرآن الكريم بهذا اللفظ، وإنما وردت بألفاظ اشتقت منها مثال ذلك قوله Y: (♘♘⓪♏♋⇗☞♘♘✂♘⇗♐♋⇗☞ ♘❖♋⇗☞▫♈❑♐♘❁✌ ♘♉☜▫⇧☜☞⇗③ ✇✌◘⇗♋⇔☜⇗♐②✌♐▪

[illegible])[1].

وورد لفظ التحرير في القرآن ثلاث مرات في قوله Y:([illegible]

وقوله Y: ([illegible]). ووردت لفظ الحرور بمعنى ريح جهنم في قوله تعالى:([illegible])[4]. وورد لفظ الحرور بمعنى ريح جهنم في قوله تعالى:([illegible]

1- البقرة، 177.

2- النساء، 91، وقد وردت أيضا في آية الظهار: (والذين يظهرون منكم من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة...) ، االمجادلة، 3.

وفي قوله عز وجل في كفارة الحنث في اليمين: (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) ، المائدة ،91.

3- التوبة، 82.

4- النحل، 81، ووردت أيضا في سورة التوبة، 82، قال تعالى: (قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون)

[illegible]

ولفظ محررا مرة واحدة في قوله Y من حديث امرأة عمران:([illegible]

قال ابن كثير في شرحه لهذه الآية: "أي خالصا مفرغا للعبادة ولخدمة بيت المقدس"[3].

وفي الجامع لأحكام القرآن للقرطبي:"محررا: مأخوذ من الحرية التي هي ضد العبودية، وروى حصيف عن عكرمة ومجاهد: أن المحرر الخالص لله عز وجل لا يشوبه شيء من أمر الدنيا"[4].

وفي الحديث النبوي ورد لفظ الحرية أيضا بألفاظ تعد قريبة منه، فقد ورد لفظ: "حر" في أكثر من موطن، فعن أبي هريرة τ عنه قال: لما قدمت على النبي J قلت في الطريق:

فيا ليلة من طولها وعنائها على أنها من دارة الكفر.

قال: وأبق مني غلام لي في الطريق قال: فلما قدمت على النبيJ بايعته، فبينما أنا عنده، إذ طلع الغلام فقال لي رسول الله J :"يا أبا هريرة هذا غلامك"، فقلت: هو حر لوجه الله فأعتقه"[5].

وورد لفظ حرا في قولهJ فيما يرويه عن ربه أنه قال: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة" وذكر من بينهم: "ورجل باع حرا فأكل ثمنه"[6].

1- فاطر، 19- 21.

2- آل عمران، 35.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 538/2.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 66.67/4.

5- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب. إذا قال رجل لعبده: هو لله و نوى العتق و الإشهاد في العتق، ح.2531.

6- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، ح. 2227.

ولفظ أحرار في قوله J في حديث من قال لغلمانه: يا رسول الله ما أجد لي ولهؤلاء شيئا خيرا من مفارقتهم أشهدكم أنهم أحرار كلهم"[1].

وورد لفظ الحرائر في قوله J: "من أراد أن يلقى الله طاهرا فليتزوج الحرائر."[2] وتحرر في قوله لمن وقع على امرأته في رمضان: "أتجد ما تحرر رقبة قال: لا"[3]. ووردت أيضا ألفاظ بمعنى الشدة والحرارة مثل قوله J: "إذا أتى أحدكم خادمه بطعامه فليناوله أكلة أو أكلتين أو لقمة أو لقمتين، فإنه ولي حره وعلاجه"[4].

وهكذا فإن لفظ الحرية لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، وإنما وردت ألفاظ يمكن أن يشتق منها، ويكاد يوجد تطابق بين مفهوم الحرية في المعاجم اللغوية، وبين مفهومها في القرآن الكريم والحديث النبوي.

1-3 الحرية في الإصطلاح :

أثار مصطلح الحرية جدلا كبيرا بين العديد من الباحثين، بحيث يصعب تحديدها تحديدا جامعا مانعا، وتنبع هذه الصعوبة من كثرة استعمالها في ميادين متعددة، تشمل مختلف العلوم الاجتماعية، والسياسية، والفلسفية، "وتزداد صعوبة تحديد المفهوم في اللغة العربية، نظرا لاختلاف استعمال المصطلح تاريخيا، فلفظ الحرية وما اشتق منه يفيد في العربية معنى مضاد لمعنى الرق والعبودية، فالحر من ليس بعبد، فلذلك فإن تعريف الحرية لا يثير أي مشكلة عندما توجد العبودية كمؤسسة، ولقد كان مفهوم الحرية بهذا المعنى واضحا مقبولا واحتاج الأمر إلى جهود عقلية للابتعاد عنه، وإعطاء الحرية مفهوما جديدا، يوسع من معنى المفهوم القديم له"[5].

يقول ابن عاشور متحدثا عن استعمال هذا اللفظ: "فللفظ الحرية معنى حديث استعمله المولدون على وجه المجاز، فشاع شيوعا واسعا بين الناطقين بالعربية، ولاسيما بعد أن تنوسيت أحوال الرق، أو أوشكت أن تنسى منذ القرن الماضي، فكاد أن يضمحل

1- ابن ماجة، السنن، أبواب النكاح، باب تزويج الحرائر والولود، ط.2، 574/1.

2- الترمذي، السنن، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله J ، باب سورة الأنبياء، ح.3165.

3-البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب المجامع في رمضان، هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاويج، ح.1937.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب إذا أتى أحدكم خادمه بطعامه، ح.2557.

5- فرانز، روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، معهد الإنماء العربي، ط.1، 1978، ص.15 وما بعدها.

إطلاق اسم الحرية على معناه الحقيقي، هذا الإطلاق الحديث للفظ للحرية هو أن يراد منه معنى: عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره، ولقد استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى في أوائل القرن الثالث عشر، بعد أن ترجمت كتب تاريخ فرنسا والثورة التي قامت سنة 1879، فهي التي أثبتت معنى الحرية وعبرت عنه بلفظ من اللغة اللاتينية واللغات المتفرعة منها يدل فيها على معنى فعل الفاعل لما يريد، أي تصرف الإنسان بعمله حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره ... وعبر المترجمون عن هذا المعنى بهذا اللفظ تشبيها وتقريبا"[1].

وهكذا تعددت وجهات النظر في تعريف الحرية، فذهب ابن عاشور إلى أن لفظ الحرية في كلام العرب مطلقا على معنيين: "أحدهما ناشئ عن الآخر. المعنى الأول: ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر.

والثاني: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه كما يشاء دون معارض"[2].

وقال أيضا: "الحرية بالمعنى المتداول في هذا العصر هي: فعل الإنسان ما يريد فعله دون مدافع بمقدار إمكانه"[3].

وعرفتها الموسوعة العربية العالمية بأنها هي: "الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا بوحي من إرادتهم ودونما أية ضغوط من أي نوع عليهم"[4].

وأما الحرية في اصطلاح الفقهاء، فقد عرفها محمد الخضر بأنها: "استقلال الإدارة والعتق من الاسترقاق"[5].

وقيل في تعريفها أيضا أنها: "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء تمكينا لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير"[1].

1-ابن عاشور،أصول النظام الإجتماعي، دار السلام، دار سحنون، ط.2، 1427هـ2006م، ص.150.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ص.146.145.

3- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.158.

4- معهد الإنماء العربي، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة، ط.1، 1996م، 208/9.

5- الخضر، محمد حسين، الحرية في الإسلام، المطبعة التونسية، ط.1، 1909م، ص.16.

فمعنى الحرية في الفقه هي تمكين الأفراد من أداء واجباتهم، والتمتع بحقوقهم، فحرية الرأي مثلا هي تمكين الأفراد من التعبير عن آرائهم دون إلحاق الضرر بالآخرين.

وذهب علال الفاسي إلى محاولة التفريق بين نظرة الإسلام للحرية ونظرة النظريات الأخرى بقوله: "الحرية جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته وليست حقا طبيعيا... فما كان الإنسان أن يصل إلى حريته لولا نزول الوحي، وأن الإنسان لم يخلق حرا وإنما ليكون حرا"[2].

وقد ذهب علال الفاسي في هذا التعريف إلى أن الحرية خلق وليست غريزة، فهو يرى بأن الحرية بالنسبة للعبد معدومة حتى يؤمن بضرورة التمتع بها بقوله: "فكيف يعقل أن تكون الحرية موجودة في فكر من يؤمن بأن عبوديته حق؟"[3]

إلا أننا نجده يقرر عكس هذا الأمر عندما علق على الذين أساءوا فهم قولة عمر ابن الخطاب τ مبينا مقصوده حيث قال:" متى اعتبرتم الناس عبيدا لكم تسترقونهم والواقع أنهم أحرار ولدوا كذلك ويجب أن يبقوا كذلك أيضا"[4].

أما الجرجاني فيرى أن الحرية الحقيقية، أن ينعتق الإنسان من أسر هواه، ويحقق معنى العبودية الحقة لله تعالى حيث يقول:" والحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم من رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار"[5].

وأما مذهب الحرية "فهو مذهب سياسي يقرر وجوب استقلال السلطة التشريعية والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، ويعترف للمواطنين بضروب مختلفة، تحميهم من

1- الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1982م، ص.404.

2- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط.4، 1411هـ/1991م، ص.248.249.

3- الفاسسي، المرجع السابق، ص. 249.

4- نفسه، ص. 240.

5- الجرجاني ، محمد بن علي، التعريفات، شركة القدس، القاهرة، ط.1، 2007م، ص.146.

تعسف الحكومات، وهي أيضا مذهب سياسي فلسفي يقرر أن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي الصالح، وأن القانون يجب أن يكفل حرية الرأي والاعتقاد، وهي أخيرا مذهب اقتصادي بحيث يجب على الدولة أن تتخلى عن ممارسة الأعمال الصناعية والتجارية وعن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والجماعات"[1].

من خلال هذه المقاربات لمفهوم الحرية يتبين أنها تركز جميعها على كونها إثباتا لحرية الإرادة، وحرية الاختيار، أو باعتبارها مفهوما مناقضا للعبودية، وهي ذاتها الدلالات اللغوية، لكن الفقهاء حددوا مجالها بأن لا تضر بالآخرين، وبذلك فهي في نظرهم مقيدة بضرورة مراعاة المصلحة العامة.

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من الفقهاء، لم يفرقوا بين الحرية والحق، حيث نجد استعمالهم لهذين المصطلحين واحدا، فلا يفرقون بينهما، ويوضح العيلي هذا الأمر، مستغربا ممن يعترضون على إطلاق اسم الحق على الحرية قائلا:" إنما ينصرف إلى الخلط بينها و بين الحقوق القانونية، التي تقوم على عناصر تفرقها عن فئات أخرى من الحقوق تقوم على قوانين أخلاقية، أو طبيعية، وأن لفظ الحق باستعمالاته الموسعة يصدق على كلا الصنفين من الحقوق"[2].

وهو ما أيده محمد رحيل غرابية حيث قال:"إن وجود الحقوق يقتضي توفر قدر من الحرية المدنية والسياسية، ومن هنا فإن الحرية هي السبب في انتشار نظام الحقوق، و كانت من ناحية الصياغة القانونية أصل الحقوق جميعها"[3].

ولعل هذا هو السبب في كون بعض الكتاب يعرفون الحرية بأنها هي الحق باعتبارها طريقه ومقدمته.

1- صليبيا، المعجم الفلسفي، ص.465.

2- العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي. دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، 1403هـ/1983م، ص.177.

3- غرابية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط.1، 2012م، ص.38.

الباب الأول:

الحرية أصالتها وأصولها، مكانتها، وأهميتها.

الفصل الأول: الحرية أصالتها وأصولها ومكانتها في الإسلام.

الفصل الثاني: اهتمام الإسلام بالقضاء على العبودية.

الفصل الأول: الحرية أصالتها وأصولها ومكانتها في الإسلام.

جاء الإسلام رسالة تحريرية على أكثر من صعيد، فأسس لها بمجموعة من الأصول والقيم والتوجيهات الداعمة لها، كما اعتبرها شرطا لتحقق ذاتية الإنسان وآدميته وكرامته.

فهل الإنسان في الإسلام حر بأصل وجوده أم أن الحرية وصف طارئ عارض؟ وماهي مكانة الحرية في الإسلام؟

للإجابة على هذه الأسئلة وما يتصل بها من قضايا وإشكالات، نخصص المبحثين التاليين. أما المبحث الأول، فسنبين فيه أصالة الحرية وأصولها، باعتبار الحرية أصل فطري من صميم خلقة الإنسان، وأن العبودية وصف طارئ عارض، ثم نعرض فيما بعد بعض الأصول الإسلامية المترجمة لأصالة الحرية. أما المبحث الثاني، فسنلقي من خلاله الضوء على مكانة الحرية في الإسلام، ودور عقيدة التوحيد في تحرير الإنسان، كما نبين فيه أن الحرية تعد من إحدى المصالح الأساسية التي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بها، وأنها أساس الإبداع والترقي في العمران.

المبحث الأول: الحرية أصالتها وأصولها.

إن الحرية التي جاء بها الإسلام حرية فطرية، فهي ليست نتيجة تطور في المجتمع أو نتاج نضالات وثورات، بل هي من مستلزمات تكريمه وإحدى المقومات الجوهرية لتحمله أمانة الاستخلاف.

وسنحاول في هذا المبحث أن نبين فطرية الحرية وأصالتها من خلال الحديث عن بعض الأصول المترجمة لها.

المطلب الأول : الحرية أصل فطري

خلق الله Y الإنسان مكرما، وقد قرر القرآن الكريم ذلك معلنا أن له وضعا مختلفا عن سائر المخلوقات بقوله:(✌❁⇔☜⬀⬂②♎♦♋⬀③ ▩□⬀❁☪✝❁☙□ ☙✡⬀🡐⇔☜⬀☙✡⬀☞ ☙"❁□✌☙▪ ♋⚐✡✠ ⬂"♌⓪✂🖫❁⇔☜⬀✇⚸☙①☙❺□ ⚐♦⬀⬂❹☙⬀✡☜⬀✇☙✌□ ¤⚐♦☙⬀✡☜⬀✇☙✍✪✌ ♋❖⬀¤▫② "♌⓪✂🖫❁⇔☜⬀✇☪✠❁☪♦♋♦□ ♋⑧✂🖫☙⬀✡☜⬀¤♊♋☜⬀⬀☠·☙✍❁✌ 🡻♋❁⚸☙■ ⬂"♌⓪✂🖫❁⇔☜⬀✇⚸⬈⬀⚐❽☙⬀✡✠♋□ ✌❁⇔☜⬀✇☪✝⬀❁⚸⬀❁☪❺ ➢❖♎①¤▫② ⏲♦⬀♋☜⬀▫♋☜♋⬀③ ☙⇦♋⬀♋☜✡⚐❽⬂✡✝⬀❁⑦☞).[1]

يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: "فالله عز وجل يخبر عن تشريفه لبني آدم وتكريمه إياهم في خلقه لهم على أحسن الهيئات وأكملها"[2]. ووضح ابن عاشور معنى التكريم فقال: "فجعله كريما، أي نفيسا غير مبذول ولا ذليل"[3].

لقد كرم الله Y الإنسان كرامة عامة وشاملة وألغى كل الفوارق المصطنعة، "ومن الواضح أن التعبير بكلمة: "بني آدم" بصدد هذا الحكم، إنما يدل على التعميم الذي يخترق الفوارق الطبقية، وفوارق الألوان، والأعراق، وحتى الديانات، ذلك لأن الآية تعلن

1- الإسراء، 70.

2- ابن كثير، مج5، ص.85.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 15/ 165.

بأن منح الله الإنسان هذا التكريم، كان أسبق من حظوظه اللونية، والعرقية، ومن اختياراته الدينية"[1].

فالإسلام يلغي جميع الحواجز المصطنعة التي تميز بين الناس، ويكرم الإنسان تكريما فطريا يجعله مخلوقا متميزا عن سائر المخلوقات، فهو" مكرم بأصل الخلق مهما كان جنسه، ولونه، وعرقه، ووضعه الاجتماعي، وهو مخلوق مكلف مسؤول يمتلك إرادة الفعل والكف عن الفعل، يمتلك إمكانات تؤهله لوراثة الأرض والاستخلاف فيها"[2].

ولعل من أبرز مظاهر تكريم الإنسان، تحمله لأمانة الاستخلاف والنيابة عن الله، "فمبدأ الاستخلاف الذي يعني قدرة الإنسان على التصرف في عالمه للتعبير عن إرادته والحصول عن حاجاته، هو فطرة وطبع وإرادة تحمل في طياتها تكريم الإنسان بهذا المركز، ثم بالتميز بين الكائنات مع ما يستلزمه هذا الاستخلاف، وهذه القدرات من حق الحرية وحق الخيار"[3].

ولعل من أبرز هذه القدرات التي سمت بهذا الإنسان عن سائر المخلوقات، وجعلته كائنا متفوقا على ما سواه من الكائنات، قابليته للتعلم وطلب المعرفة، قال Y:(﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[4].

وبهذا رفع الله Y من شأنه، وسما به إلى حيث اقتضى أن يأمر الملائكة بالسجود له، حيث قال:(﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[5].

1- البوطي، محمد سعيد رمضان، الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان، دار الفكر، بيروت، ط.3، 2006م، ص.11.

2- حسنة، عمر عبيدة، لا إكراه ، محور رسالة الإسلام، المكتب الإسلامي، ط.2، 2007م، ص.71.

3-أبوسليمان، عبد الحميد، مبادئ الرؤية القرآنية الكونية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، دار السلام، ط.1، 2009م، ص.120.

4- البقرة، 30.

5- البقرة، 33.

فأمره تعالى للملائكة بالسجود لآدم هو سجود تكريم لا سجود عبادة. "ولم تقف الحفاوة الإلهية بالإنسان عند هذا، بل امتدت وسمت إلى حد إسكانه الجنة، وإطلاق يده وحريته فيها، دون أن يكون قد فعل ما يستحق شيئا من هذا كله ([illegible]).[1]

يقول الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية: "فقوله Y:" فكلا " أمر إباحة لا أمر تكليف"[4].

ويضيف موضحا: "لقد جعل الله Y سجود الملائكة والخلق له في أن يسكن الجنة، وأن يأكل منها رغدا كيف شاء وأراد، ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة"[5].

فالله Y لم يمنع آدم و زوجته من نعيم الجنة، الذي لا يحصى ولا يعد، حيث منحه حرية التصرف والاستعمال، باستثناء شجرة واحدة، يقول الزمخشري في تفسيره: "فقد أطلق الله Y لهما الأكل من الجنة، على وجه التوسعة البالغة المزيحة للعلة، حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل، ولا بعض المواضع الجامعة للمأكولات من الجنة، حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة، من أشجارها الفائتة للحصر"[6].

1- البقرة، 34.

2- الأعراف، 18.

3- الريسوني، أحمد، الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها ، إسلامية المعرفة، عددان. 32.31، ص.10.

4- الرازي، التفسير الكبير، 11/ 44.

5- الرازي، التفسير الكبير، 14/ 47.

6- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، مج.1، ص.273.

وإلى هذا المعنى ذهب الريسوني، حيث اعتبر أن آدم وزوجته تمتعا بكامل حريتهما في الجنة مما يؤكد على أصالة الحرية و فطريتها حيث قال: "ولم تكن مع هذه الحرية المطلقة، ومع هذه الإباحة الشاملة، سوى استثناء رمزي لا تعدو نسبته إلى الجنة وما فيها، أن تكون كقطرة في بحر، أو حبة رمل في صحراء.

وهكذا خلق الإنسان أول ما خلق عزيزا كريما، وحرا طليقا، وإذا كانت الأخطاء وعوارض أخرى متعددة قد غيرت وتغير من وضعية الإنسان وتحد من حركته وحريته فإنها لا يمكن أن تغير من أصله و جوهره"[1].

فالإنسان حر بأصل وجوده، والحرية مكنونة فيه منذ خلق وباشر الحياة على الأرض يقول ابن عاشور: "والحرية بكلا المعنيين وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض حتى حدثت المزاحمة فحدث التحجير"[2].

إن أصالة الحرية – عند ابن عاشور– تعني أنها صفة غريزية ولدت مع الإنسان، لكنها ولدت مقيدة رمزيا.

فالحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء، ويترك ما يريد، مما تمليه عليه طبيعة رغباته وشهواته، ولا ينسجم مع المقصد من خلقه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما كلف به، وما يعود بالخير عليه وعلى المجتمع.

وبذلك قيد ابن عاشور الحرية بضرورة مراعاة الصالح العام، وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين حيث قال: "ثم لم يزل يدخل عليه التحجير في استعمال حريته بما شرع له من الشرائع والتعاليم، المراعى فيه صلاح حاله في ذاته، ومع معاشرية، بتمييز حقوق الجميع ومراعاة إيفاء كل بحقه"[3].

إن الحرية في الإسلام حرية منضبطة، غايتها الإصلاح والإعمار، فهو لا يسمح بأن تنقلب إلى أداة للفساد والإفساد.

"فالضابط في الحرية هو تحقيق المصلحة العامة بين بني البشر والحفاظ عليها، ودفع الضرر عنهم بما يوازن بين حرية الفرد ومصلحة المجتمع، فهذه الحرية الفسيحة لا

1- الريسوني، الحرية في الإسلام أصالتها و أصولها، إسلامية المعرفة، عددان.32.31، ص.10.11.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.152.

3- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.152.

يقيدها إلا قيد المصلحة العامة، فما لم تسبب مضرة للناس ولا للأفراد (...) فهي مباحة، وإلا قيدتها الشريعة بما يحقق التوازن بين أفراد المجتمع، ويحقق أمنه وسلامته"[1].

فكون الحرية صفة فطرية ولدت مع الإنسان، لا ينفي كونها ولدت مقيدة ولو بشكل رمزي، باعتباره الشكل الوحيد لتحقيقها وعدم إهدارها. يقول ابن عاشور متحدثا عن أحد أنواع هذه الحريات، وهي حرية العمل، معتبرا إياها أصلا فطريا:

"فأما حرية العمل، فإن شواهد الفطرة تدل على أن هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان، فإن الله تعالى لما خلق للإنسان العقل، وجعل له مشاعر تأمر بما يأمرها العقل أن تعمله، وميز له بين النافع والضار بأنواع الأدلة، كان إذا قد أمكنه من أن يعمل ما يريد مما لا يحجمه عنه توقع ضرر يلحقه"[2].

إن حرية العمل في نظر ابن عاشور تقتضي حدودا لا ينبغي تجاوزها، وهو ما ينطبق على ذلك سائر الحريات.

" فالحرية حق للبشر على الجملة، لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العلم، فقد أكن فيه حقيقة الحرية، وخوله استخدامها بالإذن التكويني، المستقر في الخلقة. ولما كان أفرد البشر سواء في هذا الإذن التكويني، كل على حسب استطاعته، كان إذا توارد عدد من الناس على عمل يبتغونه، ولم يضايق عمل أحدهم مراد غيره، بقيت حرية كل خالصة سالمة عن المعارض فاستوفى ما يريد، كالذي يقيم منفردا في مكان، ولكن إذا تساكن الناس، وتعاشروا وتعاملوا، طرأ بينهم تزاحم الرغبات، فلم يجد لأحد بد من أن يقصر في استعمال حريته، رعيا لمقتضيات حرية الغير، إما بداعي الإنصاف من نفسه، وإما بتقدم غيره إليه – برغبة أو رهبة – بأن يكف ببعض عمل يريده لا جرم نشأ في المجتمع البشري شعور بداعي التقصير من الحرية، ومن شأن ذلك الشعور أن يحدث في تطبيقه حق التطبيق، تنازع وتغالب وتهارج"[3].

1- أبو زيد، وصفي عاشور، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، دار السلام، ط.1، 2009م، ص.22.21.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.162.

3- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.159.158.

إن استعمال الحرية دون مراعاة لضوابط النظام العام يجعل منها وسيلة من وسائل إشاعة الفوضى، بحيث يمكن أن تضيع معها كل الحقوق والحريات.

"فمشروعية الفعل والأداء، والتصرف الفردي، يرتبط بالتزامه غاية الإصلاح، وضوابط النظام العام، الصادر عن إرادة الجماعة، وقرار جمهور أفرادها، كما أن قرار الجماعة يستمد في أعلى مستوياته مشروعيته من الغرض منه في تحقيق فطرة غاية الوجود الإنساني الإصلاحية والإعمارية على الأرض"[1].

عموما فحرية الإنسان هي أصله والأصل فيه، لكن هذا لا ينفي ضرورة عقلنتها وضبطها مراعاة لمصالح المجتمع.

المطلب الثاني : الحرية بين الإباحة والتسخير.

عرف الأصوليون، المباح بأنه: "ما لا يمدح على فعله ولا على تركه، والمعنى أنه أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه ... ويقال للمباح الحلال، والجائز والمطلق"[2]. وفي المستصفى للغزالي: " وأما حد المباح فقد قيل فيه: ما كان تركه وفعله سيان"[3].

ويضيف موضحا: "ومعنى إباحة الشرع شيئا، أنه ترك على ما كان عليه قبل ورود السمع، ولم يغير حكمه، وكل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي، فعبر عنه بالمباح"[4]. فكل ما في هذا الكون حكمه الإباحة، وحرية التصرف والاستعمال، ما لم يرد فيه دليل يثبت العكس، أي أن كل ما خلقه الله تعالى للإنسان من نفسه، وكل ما خلقه من حوله، وكل ما بثه على هذه الأرض، الأصل فيه أنه مسخر لمنفعة الإنسان وخدمته، فله الحرية الكاملة في الانتفاع به ما لم يرد ما يفيد المنع.

1- أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 1412هـ /1991م، ص.146.

2- الشوكاني، إرشاد الفحول، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1992م، ص.24.

3- الغزالي، أبو حامد،المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ص.88.

4- الغزالي، المستصفى، ص.99.

هكذا "كانت الإباحة أصلا من أصول منهج الإسلام ونظامه، لا يحده إلا ما قضت فيه نصوص الوحي الصريح المحكم، وأرشد إليه العلم اليقيني الإلهي، أو ما اقتضته سنن الفطرة، وأوجبته المصالح الأساسية، أو ألجأت إليه الضرورات الملحة"[1].

فكل ما لم يرد فيه حكم شرعي، ويجلب مصلحة للإنسان الأصل فيه الإباحة، وكل ما يحقق ضررا، ولم يرد فيه حكم فالأصل فيه الحظر، ف "الأصل في الأفعال قبل بعثة الرسل، هو أن يحدد الإنسان فيها بعقله جانب المصلحة أو المفسدة، فيفعل أو لا يفعل، فإذا جاء الشارع، وحدد لنا جانب المصلحة في الواجبات والمندوبات، فأوجبها أو رغب فيها، وجانب المفسدة في المحرمات والمكروهات فحرمها أو كرهها إلينا، فإن ما عداها يكون باقيا على الأًصل، الذي هو إباحة الأشياء النافعة، التي لم يرد فيها حكم معين، وحظر الأشياء الضارة التي لم يرد فيها حكم معين"[2].

وهكذا، "فإذا كان من الأشياء ما هو على الحظر، ومنها ما هو على الإباحة، كان أصلا في الدلالة عل إباحة المباح منها، وحظر المحظور، إذا لم تنقلنا عنه الأدلة الشرعية"[3]. فكل ما يوجد في هذا الكون ولم يرد فيه دليل شرعي وثبت أنه يجلب منفعة للإنسان، فهو حلال يسمح التصرف فيه بكل حرية حتى يتبين ضرره.

"وتقوم هذه القاعدة على البداهة العقلية والفطرية، مثلما تقوم على نصوص قرآنية متضافرة وصريحة، فأما البداهة الفطرية والعقلية، فمفادها أن الله تعالى خلق الإنسان، وخلق فيه عددا من الاحتياجات، والنوازع، والرغبات، فهو مجبول ومدفوع تلقائيا إلى طلبها وتلبيتها، وهو حين يفعل هذا إنما يستجيب لأوامر الله التكوينية، وتعليماته الخلقية، فالرغبة في الطعام والشراب أمر إلهي تكويني، واتقاء الحر والقر أمر إلهي تكويني، وحب الأشياء الجميلة، أو اللذيذة، والسعي إلى امتلاكها واستعمالها، أمر إلهي تكويني ...

1- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص.147.

2- إدريس، حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1994م، ص.424.

3- البصري، محمد بن علي المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384هـ/1964م، 879/2.

فهذه الأمور – أو الأوامر – الخلقية، تتجاوز في جلالتها مجرد الإباحة والإذن، إلى نوع من الطلب والاقتضاء في كثير من الأحيان، فأن يخلقني الله تعالى مدفوعا أو ميالا أو محتاجا إلى بعض التصرفات، فمعناه أنني مدعو إلى فعلها واتباعها.

فهذه الأمور ليست عارية من الدليل والاقتضاء الشرعي، بل ما خلقه الله فينا من دوافع ونوازع، ومطالب، واحتياجات، وميول، ورغبات، هي في الأصل مقتضيات إلهية شرعية"[1].

وأما النصوص المؤصلة لهذه القاعدة – أي أن الأصل في الأشياء والأفعال الإباحة أي حرية التصرف – فهي كثيرة جدا نذكر منها قوله Y: (❶⍟⍟ ⍟⍟⍟

[illegible][1]، فكل ما خلقه الله عز وجل في هذه الأرض مسخر لمنفعة الإنسان، يباح له الاستمتاع به ما لم يدل دليل على تحريمه.

كما أن حقيقية رفعة الإنسان، وسمو مكانته، وتكريمه، وتفضيله على سائر المخلوقات، اقتضت تسخير الكون له وتهييئه ليكون صالحا لاستقباله وخدمته،"فمنة التسخير إذن مظهر كذلك من مظاهر تكريم الله Y لبني آدم لأنها جعلت كل ما سواهم خدما لهم يمكنهم أن يسخروه لمنفعة الإنسان"[2].

ولعل من مظاهر تسخير هذا الكون للإنسان، ما ركب عليه الكون من قوانين صارمة ومنظمة وثابتة تحكمه قال تعالى:([illegible][3]، كما يبدو هذا التسخير فيما وفره الله تعالى في هذا الكون، من أنواع الثمار والزروع لحفظ حياة الإنسان وضمان تواصلها، واستمرارها قال تعالى:([illegible][4] وقال أيضا:([illegible]). كما سخر له وسائل التنقل برا وبحرا وجوا قال تعالى:([illegible]).[5]

1- البقرة، 35.

2- البوشيخي، الشاهد، مظاهر تكريم الانسان في القرآن الكريم، منشورات المحجة، ط.1، 1423هـ/2003م، ص.34.

3- إبراهيم، 35.

4- النحل، 11.

5- النحل، 5.

[illegible]

[illegible])[1]

فالإيمان بتسخير الكون، وإباحة ما فيه من طيبات يشجع الإنسان على العمل في هذا الكون وييسر استثمار خيراته، "إذ يؤمن بأنه منفتح له مهيأ للعطاء، فيمتلئ ثقة، واطمئنانا بإيجابية المردود، وينتفي من نفسه كل شعور باليأس، والاستصعاب، وهو ما وضحه الله تعالى في قوله:([illegible])[2] [3]".

فالتسخير يحفز الإنسان على الانتفاع بشكل إيجابي من الطيبات، التي أباحها الله لعباده، يقول عماد الدين خليل: "وإنه لمن التناقض المكشوف، المرفوض في القرآن قطعا، أن يركب الإنسان – من قبل خالقه – تركيبا معينا، وأن تسخر الأرض – بإرادة الله – لتلبية متطلبات هذا التركيب، ثم تجيء الأديان– من عند الخالق أيضا – لكي تنصب الحواجز، وتضع الأسلاك الشائكة بين متطلبات التركيب الآدمي، وبين خيرات الأرض، و منافعها المسخرة"[4].

ويضيف أيضا: "إن الحلال هو القاعدة العريضة في ميادين الإشباع الغريزي جميعا، طعاما، وشرابا وجنسا، ومسكنا، وملبسا، وإن التحريم مسألة "استثنائية" محدودة المساحة وضيقتها، حتى إن القرآن ليعتبر توسيعها بشكل اعتباطي كفر، وافتراء على الله ([illegible])[5] ([illegible])

1- الجاثية، 11.

2- الزخرف، 9.

3- النجار، المرجع السابق، ص.42.

4- خليل، عماد الدين، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة، عدد.4، ط.1، 1403هـ، ص.133.134.

5- الأنعام، 140.

[illegible])[1]"[2].

ومما يؤيد هذا الأصل، ويؤكد أن دائرة الحلال رحبة الأكناف ما استنكره الله Y في كتابه على من حرموا ما خلق الله لعباده، حيث قال: ([illegible])[3].

وقوله تعالى: ([illegible])[4].

وقوله أيضا:([illegible])[5].

ويوضح القرطبي معنى الطيبات بقوله: "ومذهب مالك أن الطيبات هي المحللات، كان وصفها بالطيب، إذ هي لفظة تتضمن مدحا وتشريفا"[6].

وقال بعض العلماء: "فكل ما أحل الله تعالى من المآكل، فهو طيب نافع في البدن والدين، وكل ما حرمه، فهو خبيث، ضار في البدن والدين"[7].

1- النحل ، 116.

2- خليل، مرجع سابق، ص.132.

3- الأعراف، 30.

4- الأعراف، 31.

5- المائدة ، 89 .

6- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،300/7.

7- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 404/3.

وما عدا ما حدد منعه في الشريعة من التصرف، فالأصل في سعي الإنسان فيه وتناوله هو الإباحة وقد لقبها علماء أصول الفقه: "الإباحة الأصلية"[1].

"فالمؤمن إذا أصبح شاكا خائفا من شبح التحريم والإثم، حيثما فكر وقدر، وكلما هم وعزم، وأينما تحرك واتجه، لمجرد أن كل ما ليس منصوصا على إباحته فهو حرام، أو يحتمل أن يكون حراما، أو قيل إنه حرام، أو فيه شبهة الحرام، هذا المؤمن قد يدخل فى أزمة إيمان وضمير، قبل أن يدخل في أزمة تصرف وتدبير"[2].

وخلاصة القول، فإن المباح والمحرم ينقسم إلى صنفين: "صنف وقع تحليله وتحريمه بأعيانه، كما في قوله Y:(✌❺❍✌⑧✌✌✌④❁✍" ✍✍✍

ولا يمنع من حريته في مجال من المجالات أو تصرف من التصرفات إلا بدليل شرعي يحرم ذلك تحريما قاطعا.

المطلب الثالث : الأصل براءة الذمة.

ما قيل في أصالة الإباحة يقال في أصالة البراءة، باعتباره هذه القاعدة هي الوجه الآخر لها، ومعناها: "أن النوازل إذا لم يوجد ما يدل على حكمها، فإنه يرجع بها إلى أصلها الذي يقرره العقل، وهو البراءة الأصلية"[1].

يقول الإمام الغزالي: "اعلم ان الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات، قبل بعثه الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع"[2].

ويوضح الغزالي هذا الأمر بأمثلة كثيرة، حيث يقول:" فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة، لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفيا، إذ لا مثبت للوجوب، فتبقى على النفي الأصلي، لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة، فتبقى على النفي فى حق السادسة، وكأن السمع لم يرد، وكذلك إذا أوجب صوم رمضان، بقي صوم شوال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة في وقت، بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية"[3].

وهكذا، فإن ذمة الإنسان بريئة خالية من كل ما يضيق حريتها، أو يكلفها، أو يلزمها، حتى يثبت ذلك بدليل يثبت العكس، فـ "حرية الناس كما تعاق وتضيق بالمحرمات والممنوعات، فإنها أيضا تعاق وتضيق بالتكاليف والالتزامات"[4].

فكل ما لم يقم عليه دليل شرعي، يبقى على العدم الأصلي، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق، أو تكليفا خارج نطاق الشرع ومقاصده، "فأما إيجاب مالا دليل عليه فمحال لأنه تكليف بما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع، وأما إن كان عليه دليل ولم

1- حمادي ، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص.422.

2- الغزالي، أبو حامد، المصدر السابق، ص.253.

3- الغزالي، المستصفى، ص.253.

4- الريسوني، إسلامية المعرفة، عددان. 32.31، ص.20.

يبلغنا فليس دليلا في حقنا، إذ لا تكليف علينا إلا فيما بلغنا"[1]. وبذلك فإن العلم بعدم بالدليل هو الحجة والدليل.

يقول الغزالي: "وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس بحجة، والعلم بعدم الدليل حجة"[2].

ويدخل ضمن هذا الأصل أيضا، أن يشرع فى الدين ما لم يأذن به الله، وقد اعتنى القرآن الكريم كثيرا بتقرير هذا الأصل وترسيخه حيث يقول الله Y:(✌❁"⬀ ✌✍⌘ ✌✍✍✍

قال ابن العربي في تفسيره: "أما أنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه"[1].

وقال ابن كثير في تفسيره لقوله Y:(✌❁✈☞⬀❼❹☪❁⬀❑♈❑✍✌✇
✌🕮♘❺⬂✡☜⬀♦❶♘✍✌⬀"♋
❑♌"♌⓪❁⇔☜⬀✂🖫✍✌⬀✡☜⬀❶♌♦♘❑
✌🕮♦⬂✡☞⬀✍✌✡☹ ②⧈⬀❖ ❑♋❑◆⬀✌ ✌⓪✍✍⬀✍)[2].

قال: "أنهم اتبعوهم فيما حللوا وحرموا، قال السدى: استنصحوا الرجال، ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، ولهذا قال القرطبي: "أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله كما يطاع الأرباب في أوامرهم ونواهيهم."[3]

وقال تعالى أيضا:(✌✍✍②❶✌ ✌✍✍②♦⬀♌❑✌✇ ✌☹
☹✍⓪⬀❁✍✍✌ ✌✇✍❑✍❑⬀♌✡☜⬀⬂❍✍⬀☜⬀←✍
❑✍✍❺⬂❑✌☹✍)[4]. أي: "الذي إذا حرم الشيء، فهو الحرام وما حلله فهو الحلال، وما شرعه اتبع، وما حكم به نفذ"[5].

فلا تحريم إلا ما حرمه الله، ولا تقييد إلا بدليل، "فالأحكام الدينية لا يصفها للعباد، ولا يفرضها على العباد، إلا رب العباد، فكل ما هو دين، وكل ما هو باسم الدين، وكل ما هو منسوب للدين، مما يفرض على الناس شيئا، أو يمنع عنها شيئا، فإنما مرده إلى الله، فلا يصدر إلا عنه، أو من تحت إذنه"[6].

فهذه الآية – وغيرها كثير – دليل على أن التحليل والتحريم لله تعالى وحده.

كما بين الرسول J هذا الأصل فقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[7]. وقال أيضا: " لتأخذوا عني مناسككم"[1].

1- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.4، 2008م، 485/2.

2- التوبة، 31.

3- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الفكر، بدون تاريخ، 124/2.

4- التوبة، 31.

5- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص.101.

6- الريسوني، الكليات الأساسية، ص. 128.129.

7- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ح.2008.

وحذر من الابتداع والزيادة في هذا الدين بقوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[2]. فكل زيادة في الدين تعتبر تضييقا على حرية الإنسان.

وقال J: " كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"[3].

ولقد حرم الإسلام أشد التحريم على البشر أن يشرعوا في الدين ما لم يأذن به الله، وأن يبتدعوا صورا للتعبد والتقرب إلى الله تعالى، لم يجئ بها الوحي المعصوم حيث أعلن الرسول J في صراحة قاطعة: أن" كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"[4].

يقول ابن تيمية: "فمن ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله، وأوجبه بقوله أو فعله، من غير أن يشرعه الله، فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله. ومن اتبعه في ذلك فقد اتخذ شريكا مع الله شرع له من الدين ما لم يأذن به الله"[5].

فلا يحق لأحد كائنا من كان أن يقيد حرية الناس بإيجاب ما لم يوجبه الله تعالى، أو تحريم ما لم يحرمه، ومن قام بهذه المهمة فقد تعدى حدود الشرع.

فكل زيادة في الدين تستحق عقوبة إلهية، لأنها تعد ظلما، واعتداءا على حريات الأفراد، يقول ابن عاشور: "إن موقف تحديد الحرية موقف صعب، وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث وعدم التعجيل، لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعد ظلما"[6].

فلا يحق ولا يجوز لأي إنسان أن يحرم طيبات ما أحل الله لعباده إلا بدليل، ولا يجوز له أن يجتهد في استحداث أمور في الدين بإيجاب شيء لم يوجبه الله Y، ولا نبيه J، أو بتحريم شيء لم يحرمه الله ولا نبيه، فقد بين لنا الله Y ما نعبد الله به، ونهانا عما

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا وبيان قوله، ح.1297.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة و رد محدثات الأمور، ح.1718.

3-النسائي، السنن، كتاب صلاة العيدين، باب كيف الخطبة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط.1 1348هـ/1930 م، ح.1578.

4- القرضاوي، العبادة في الإسلام، دار المعرفة، الدار البيضاء، ص.168.

5- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقى، المكتب الثقافي السعودي، المغرب، 1417هـ، ص. 268.

6- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.167.

ينبغي اجتنابه، وما عدا ما منعه الشارع، فالأصل فيه أنه مباح ومسخر للإنسان يقول الرسولJ: "إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[1].

فكانت " أصالة الحرية محمية من ضائقة التحريم بالإباحة الأصلية، ومحمية من ضائقة الإلزام بالبراءة الأَصلية، فلا تحريم إلا بدليل، ولا إلزام إلا بدليل"[2].

1- الدارقطني، السنن، كتاب الرضاع، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط.1، 1422هـ/2001م، ح. 4316.

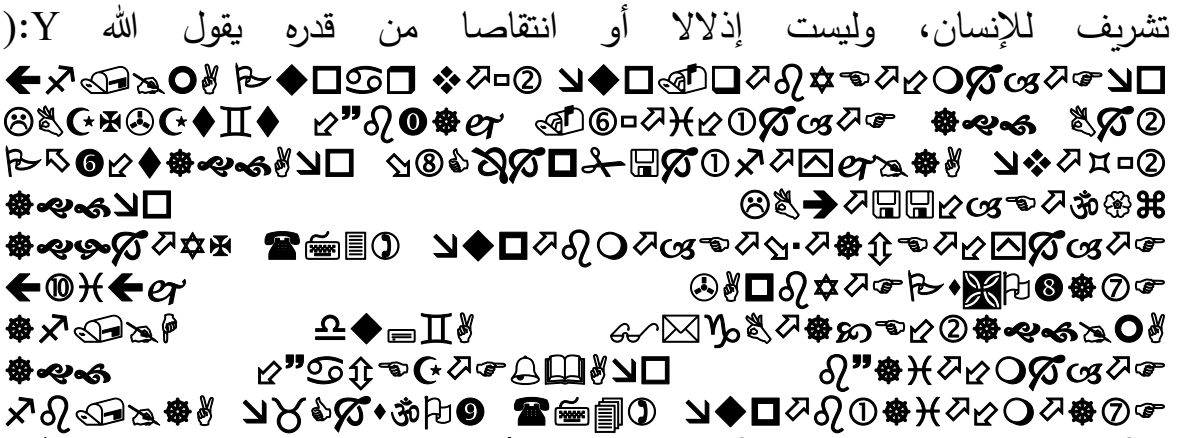
2- الريسوني، الحرية في الإسلام، أصالتها وأصولها، إسلامية المعرفة، عددان. 32.31، ص.20.

المبحث الثاني: مكانة الحرية في الإسلام.

يعد حفظ الوجود الإنساني وتحقيق كرامته من أهم مقاصد الشريعة، ولا شك أن حفظ حياة الإنسان لا يكون إلا برعاية متطلبات استمرارها التي لا تكتمل إنسانيته إلا بها، ومن بين مقومات الوجود الإنساني إزالة كل العوائق والأغلال التي تكبل إرادته، حيث يصبح كلا على المجتمع عاجزا عن القيام بشؤون نفسه فضلا عن إعمار هذا الكون، وإطلاق حريته التي تؤهله إلى أداء رسالته ومهمته التي خلق من أجلها، والتي تعطيه معنى الحياة الحقيقي، فلا معنى لحياة إنسان مستعبد أسير .

المطلب الأول: التحرير جوهر عقيدة التوحيد.

جاءت رسالة الإسلام رسالة تحريرية على كافة الأصعدة، ولعل من أهم الأدوار التي تقوم بها عقيدة التوحيد هو تحرير الإنسان من كل الضواغط ومصادر التضليل التي قد تشل عقله وإرادته وفاعليته وربطه بالله Y، بحيث لا يخاف إلا الله، ولا يستعين بسواه، ولا يلجأ إلا إليه، ولتأكيد هذا المعنى، نزلت آيات كثيرة تدعم هذه الحرية، وتحميها، وتعتبرها أساس تكريم الإنسان، وكلها تؤكد أن العبودية لله تعالى والخضوع له وحده تشريف للإنسان، وليست إذلالا أو انتقاصا من قدره يقول الله Y:(



).[1]

1- النحل، 76.

لقد وضع الإسلام الحرية على درجة كبرى من الأهمية والأولوية، منذ نزلت رسالته على سيد المرسلين، "فمعركة الإسلام الأولى لم تكن مع عوائد الناس وطبائعهم، وقضية الإسلام لم تكن إصدار الأوامر والنواهي، وإنما معركة الإسلام الأولى كانت في مواجهة الوثنية والشرك، كانت في تحطيم الأصنام وإسقاط العبودية لغير الله، وقضية الإسلام الأولى استهدفت تحرير الإنسان ورد كرامته إليه، باعتباره مخلوق الله المختار، أو خليفته في إدارة وعمارة الأرض"[1].

وقد اعتبر علال الفاسي أن تحقيق الحرية بهذا المعنى العميق والأصيل هو المشار إليه في قوله تعالى:(⌧⌦⌧⌦⌧⌦

الضابطة لمسيرة الحياة من مواضعات البشر التي كانت وما تزال تشكل جسر العبودية والتسلط"[1].

فالرسولJ استغرق ثلاثة عشر عاما من أجل ترسيخ هذه العقيدة في قلوب المؤمنين، بل إن الأنبياء منذ آدم إلى الرسالة الخاتمة التي اجتمعت لها أصول الرسالات جميعا، كانت ولا تزال تشكل في حقيقتها حركة تحريرية للإنسان، ومحاولة لتكريمه واسترداد إنسانيته.

هكذا كانت دعوة الرسل جميعا إلى أقوامهم، فما من رسول جاء إلى قوم إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله وحده، واجتناب الطاغوت، ففي أكثر من سورة من سور القرآن نجد تسلسلا مقصودا لتاريخ الرسل مع أقوامهم، كل واحد منهم يقول الكلمة ذاتها،

يقول الله Y: (﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [2]).

وقال تعالى: (﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [3]).

وقال أيضا: (﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [4]).

1- حسنة، في تقديمه كتاب الأمة، حقوق الإنسان في الحديث النبوي، عدد. 114، ص.18.19.

2- الأعراف، 58.

3- الأعراف، 64.

4- الأعراف، 72.

[illegible] [1].

[illegible] [2]

[illegible] [3].

[illegible] [4].

فهذه الآيات وغيرها كثير في القرآن الكريم تؤكد على أن "الحقيقة الخالدة التي جاءت بها النبوة والتي تشكل الأساس لكرامة الإنسان، والمحور الأساس لحقوقه، وحماية إنسانيته، هي عقيدة التوحيد، هذه العقيدة تمتلك مخزونا من الأبعاد الحضارية، والثقافية، والإنسانية، والقانونية يمكن أن تشكل مفصلا أساسا، في الحركة الإنسانية، والبناء الحضاري القائم على احترام إنسانية الإنسان"[5].

1- الأعراف، 84.

2- المائدة، 74.

3- العنكبوت، 15.

4- النحل، 36.

5-حسنة، عمر عبيدة، كتاب الأمة، حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي ، يسري محمد أرشد، عدد. 114، ص.12.

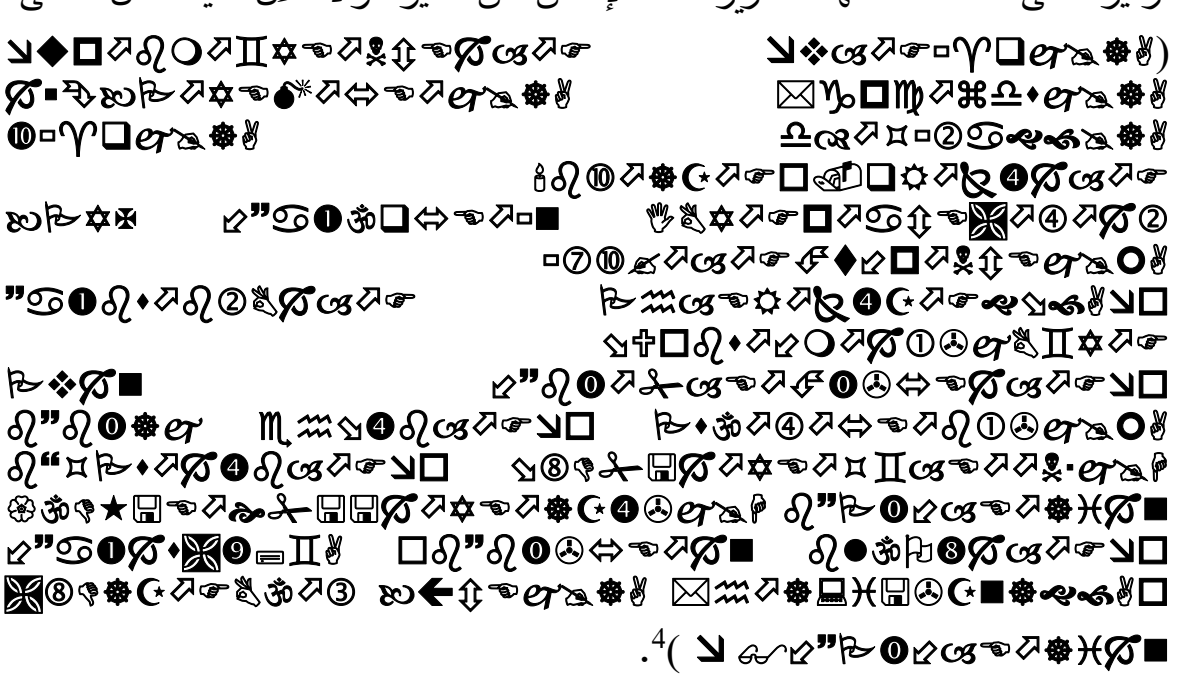
هكذا كان التوحيد وسيلة التحرير الكبرى للإنسان، فتوحيد الخالق في العبادة حرر الإنسان من عبودية الذات، ومن الخضوع للآخرين، ومنح الإنسان شعورا بالاعتزاز بالنفس و بالكرامة الإنسانية.

وهي أيضا– أعني عقيدة التوحيد – "تحرير لعقل هذا الإنسان من الخرافات، والأوهام، ولضميره من الخضوع والذل والاستسلام"[1].

كما "يحرر التوحيد النفس البشرية من خوف الموت، والأذى، والفقر، والهوان، ومن كل الاعتبارات الخارجية، والقيم الاجتماعية"[2].

إن العبودية الخالصة لله هي –في واقع الأمر– عين الحرية وسبيل السيادة الحقيقية، "فهي – وحدها– التي تعتق القلب من رق المخلوقين، وتحرره من الذل والخضوع لكل ما سوى الله من أنواع الآلهة والطواغيت التى تستعبد الناس، وتسترقهم أشد ما يكون الاسترقاق والاستعباد وإن ظهروا– صورة وشكلا– بمظهر السادة الأحرار"[3].

والقرآن الكريم عندما يتحدث عن مقاصد الرسالة النبوية في شؤون الدنيا نلمح تركيزه على مقاصد أهمها: تحرير هذا الإنسان من القيود والأغلال حيث قال تعالى:



[4].

1– القرضاوي، حقيقة التوحيد،لا إلاه إلا الله محمد رسول الله، دار المعرفة، الدار البيضاء، ص.78.

2– قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ط.1394هـ/ 1974م، ص.47.48.

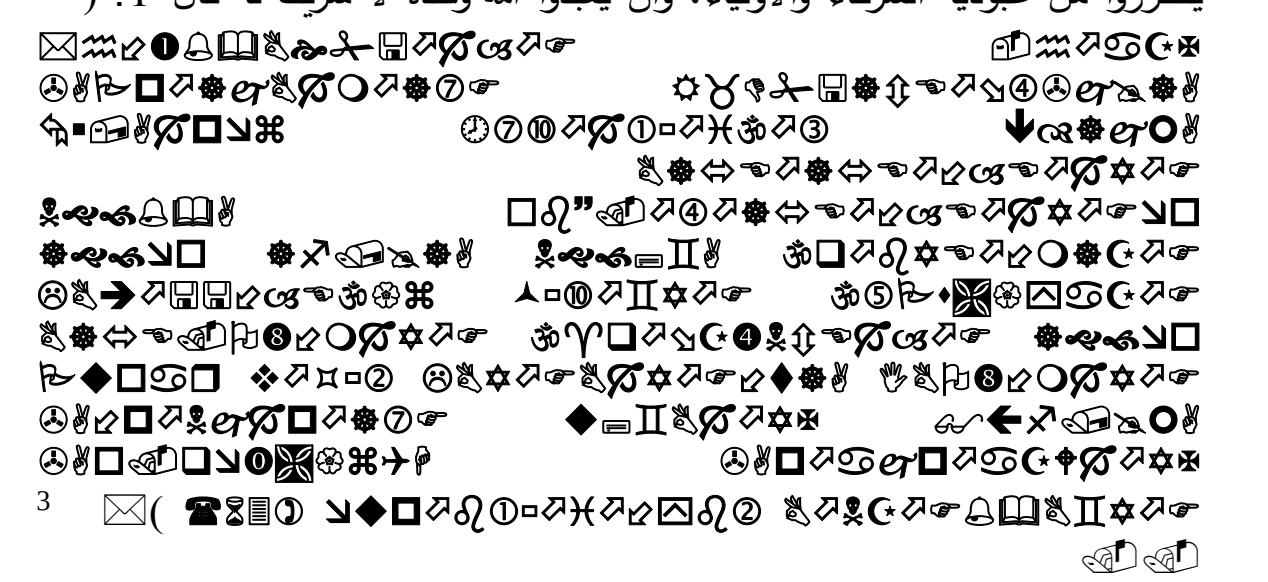
3– القرضاوي، العبادة في الإسلام، دار المعرفة الدار البيضاء، ص.102.

4– الأعراف، 157.

ويوضح القرطبي معنى الأغلال قائلا: "فالأغلال عبارة مستعارة لتلك الأثقال"[1]. ويضيف موضحا: " فإن بني إسرائيل كان قد أخذ عليهم عهدا أن يقوموا بأعمال ثقال، فوضع عنهم محمد J ذلك العهد، وثقل تلك الأعمال"[2].

لقد أثقل الله تعالى كاهل بني إسرائيل بمجموعة من الأعمال والتكاليف بسبب جحودهم برسالات الرسل وتمردهم على أنبياءهم، كما أنهم فرضوا على الناس مجموعة من التكاليف والالتزامات باسم الدين والدين منها براء، وعبر القرآن عن هذه الأعمال بالأغلال لأن الإنسان الذي يحمل الأثقال أو المقيد بالأغلال تقيد حريته في الحركة في كل المجالات، وبالمقابل أزال هذه الأثقال والتكاليف على الرسالة الخاتمة، فكانت هذه الأمة أكثر تحررا من الأمم السابقة.

بل إن الإسلام يهدف إلى قيام مجتمع حر عندما اشترط على أهل الكتاب أن يتحرروا من عبودية الشركاء والأولياء، وأن يعبدوا الله وحده لا شريك له قال Y: (



[3]

فالإسلام "يشترط أقصى درجات الحرية للإجتماع الإنساني، حيث عبادة الله تحرير للكائن الإنساني من كل أشكال العبوديات" [4].

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7/ 300.

2- القرطبي، نفس المصدر، 300/7. انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 136/9.

3- آل عمران، 63.

4- فضل الله، محمد حسين، الكلمة السواء قاعدة التعايش، قضايا إسلامية معاصرة، العددان، 20.21، 2002، ص.33.

وإذا كان التوحيد يمثل تحريرا للإنسان، وشعورا بكل معاني العزة والتكريم، فإن أي خروج عن عقيدة التوحيد، أو إفساد لها، أو تحريف لمدلولها، يمثل امتدادا لكل معاني التسلط، والإجبار والذل، وإهدار كرامة الإنسان، لذلك نجد القرآن الكريم قد شدد في خطابه على الشرك والمشركين، وقرر أن المشرك ارتكب جرما عظيما، وباء بإثم كبير يقول الله Y:(⬅↗📷✍✡↗☞ ▶⬧↗✡②↘□ ⑤☪♦✠❀⛶♏♋↗☞ ✌✍①☮↗♋☞▭♊✌ ✦✍✶✍♦↗❁⇧☜↗↙↗✡✠⓪✈✌ ▫❑↗❁☪✠✡↗✡✠ ■✡①♋☜↗↘⚐·✡)[1].

وقوله تعالى:(♎◆⓪✌ ❁↗📷✍❁✌ ❁⬰⬰ ♋⑤✡♦✠❀⛶♏♋↗☞ ↙◆♘📖✌ ♌♦↗♊✡✠↗☮☪○✡♋↗☞ ↘◆□♋□ ✍✡② ♌♦↗♊✡✠↗☮☪○✡♋↗☞↘□ ⅄▫⑩↗♊✡↗☞ ♌▪📷✍♋❀⛶♎♋↗☞ ▶⬧✡①⬅⬰ ♋⑥⬅⬰✓♋♈□ ⬅↗📷✍♊✡↗☞ ✠⑤☪♦✠❀⛶♏♋↗☞ ▶⬧↗✡②↘□ ⬰▫⬰↗❁⚊♓♋⚐❾ ♎♒♑⚐❾ ❑↗❁☪✠✡↗✡✠ ♋↗❁☪✠✡↗✡✠ ☎🗁🗁🗄☽ ✌✌❑↗♋☜↗▫○✡✡↗☞)[2]

بل إن القرآن الكريم يبين الفرق بين المهتدين الموحدين والضالين المعرضين عن عقيدة التوحيد حيث قال تعالى:(▫❑☪♦♏♋↗☞ ▶⬧✡①✡↗✡✠ ♋⑩↗✡♋↗☞▫❑↗↙⓪♎♋↗☞ ↙◆♘📖✌ ↗♌📷✍○✌ ♋⑨↘◆✠❑♋❾ ↙❷✡♦✠❀⛶✡♋↗☞ ↙◆❁✌ ❁❑☪♦♏♋↗☞ ▶⬧↗✡②↘□ ✍↘"❁⚊♓↗↙⌘⬰↘⬰↗⬅⬰ ♋⑨↘◆✠❑♋❾ 🗑♒↗✡○↗↙❹✡♋↗☞ ♋⑩↗☠♓✡⚐❽♏♋↗☞ ✌✡①☠☪↗☞♘📖✌♋↗③ ☹✌❺☪♦↗✡❺ ✌✌↗☪✠↗⌑♊♋☜♋⚐❾ ✍▫▪📷✌✡①↗↗⛶⬰✍○✌ ♋⚐✠✠ 🗑❑↗💣○↗❽✡♋↗☞ ♌↗📷✍✌ ⚐⚐↗✡○↗↙❹✡♋↗☞ ♋⑥⬅⬰✓♋♈□♋↗③ ❁⬰⬰ ↘⬧♋↗☞▫♈□⬰✍❁✌ ♋❁♓✡■ ♋☒↗↙❺⌑☪♦⬰✍✌ ↘◆□↗♋⇔☜▫②□♌♋↗☞)[3].

فعقيدة التوحيد تحقق حالة من الانشراح والاطمئنان، ونقيضها يسبب حالة نفسية من الضيق والحرج والانغلاق، وقد أورد ابن كثير تفسيرا للخرساني يوضح فيه معنى الضيق والحرج حيث قال: "أي ليس للخير فيه منفذ"[4]. فالإيمان الحقيقي يهدي إلى فعل

1- النساء، 47.

2- النساء، 115

3- الأنعام، 125.

4- ابن كثير، مرجع سابق، 281/3.

الخيرات وإلى طريق الحق، ومن الخيرات احترام حريات الناس وحقوقهم، والكفر لا يهدي إلا إلى المفاسد، ومن المفاسد انتهاك حريات الناس وهضم حقوقهم.

كما أن مهمة الرسل ظلت موجهة إلى تصحيح هذه الفطرة السليمة، وحمايتها من الانحراف يقول الرسول J: "من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار"[1].

وقوله أيضا: "من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار"[2].

ولذلك كان "حفظ الدين في مقدمة ما ينبغي حفظه، وذلك أن توحيد الله وعدم الإشراك به هو رأس الحفظ للدين، ومنبع سائر أشكال الحفظ"[3]. فمن كانت عقيدته سليمة، كان تدينه سليما، ومن كان تدينه سليما كان أكثر تحررا وحفظا لحقوقه وحقوق الآخرين وحرياتهم.

ولعل من المقاصد الأساسية لعقيدة التوحيد، التسوية بين الناس، ونفي أي تمايز بينهم، حيث قرر الإسلام وحدة الجنس البشري في المنشأ، والمصير، والحقوق والواجبات.

"فإذا كان الإله المعبود واحد، والخالق واحد، ومصدر الخلق واحد، فإن المساواة وهي أساس كل حق وواجب تأتي ثمرة طبيعية لهذا الاعتقاد، بل تعتبر مقياس هذا الاعتقاد"[4].

قال تعالى:(✍↘⓿♏♋⬀☞🕮🕮✍✍✂🖫⬀♌♋⬀☞
♌"☞⬀④♎✡⬀☞↘♦ ☮✌◻⬀♋☪✦⬀⑦☠☞✈☤ ♍◆✍💣⬀⇔☜⬀☞✍✍❁✌
❖⬀¤▫② "☞⬀④⬀❁☪✦⬀❁♓⬀❁☪❺ ❿▫♈❑✍✍☤
☞⬀☪✦⬀☠✡⬀⬂❺♑♌ ◻ ⓪☒⬀✡✦⬀☠⑦⑨♉❑⬀⬂❺♑♌◻)[5].

لقد أعلن الله Y وحدة الأصل البشري التي تقتضي مساواة مطلقة بين بني البشر، وتنفي أي تمايز لأسباب عرقية أو لغوية أو بيولوجية أو دينية...وأكد أن الكرامة للأتقى

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب: قوله تعالى: "ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله"، ح.4497.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة و من مات مشركا دخل النار، ح. 150.

3- الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط.1، 2013م، ص.63.

4- حسنة، المرجع السابق، عدد. 111، ص. 19.

5- النساء، 1.

فقال أيضا:([illegible]).[1]

كما أكد الرسول J وحدة الأصل البشري ونفى كل صور التفاخر فقال: "والناس بنو آدم، وآدم من تراب، لينتهين أقوام يفخرون برجال، أو ليكونن أهون عند الله من عدتهم من الجعلان"[2].

وأقبل الرسول J فزاد هذا القرار ترسيخا بقوله: "ياأيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى"[3].

فقد أعلن الرسول J أن اختلاف الأجناس والألوان، واختلاف الأمكنة واللغات، كل أولئك لم يكن ليميز الناس بعضهم عن بعض، وخير مثال على ما أصله رسول الله J من مساواة في واقع الناس حديث واصل بن الأحدب قال: سمعت المعرور بن سويد قال: "رأيت أبا ذر الغفاري τ وعليه حلة وعلى غلامه حله، فسألناه عن ذلك فقال: إني سابيت رجلا فشكاني إلى النبي J، فقال لي النبي J:" يا أبا ذر أعيرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم"[4].

1- الحجرات، 13.

2- ابن حنبل، المسند، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ح.8970.

3- ابن حنبل، المسند، حديث رجل من أصحاب النبي J ، مسند الأنصار، ح. 24132.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، ح.30.

يقول ابن حجر في تعليقه على الحديث: "وفي الحديث النهي عن سب الرقيق، وتعييرهم بمن ولدهم، والحث على الإحسان إليهم، والرفق بهم"[1].ويضيف قائلا: "وفيه أيضا، عدم الترفع على المسلم، والاحتقار له"[2].

فوصف العبودية وصف عارض لا يبرر إهانة العبد أو الانتقاص من كرامته وإنسانيته، يقول سعيد حوى: "إن كرامة الإنسان مستمدة من إنسانيته ذاتها، لا من عرض آخر كالجنس، أو اللون، أو الطبقة، أو الثروة، أو المنصب، إلى آخر هذه الأعراض العارضة الزائلة ... فالحقوق الأصيلة للإنسان مستمدة من تلك الإنسانية التي ترجع إلى أصل واحد"[3].

غير أن هذه المساواة في الحقوق لا تعني المثلية ونفي التفاوت الفطري وإلغاء خصوصية الخلق الجنسية في محاولة للإنسلاخ من الأنوثة إلى الرجولة أو العكس و التشبه الجسمي أو النفسي في العواطف والغرائز، "فالمساواة الإنسانية بين جنسي الإنسان (الذكر والأنثى) لا تسلب الإنسان من خصوصية الذكرية أو الأنثوية. ولا تجعل منها "تسوية بين الجنسين" كما أنها لا تقبل هذه الخصوصية الجنسية في "مثلية" جنسية"[4]

إن عقيدة التوحيد تحرير للإنسان من سائر العبوديات فـ "قد كان التحرير جوهر رسالة الإسلام، ومحور عقائده وشرائعه، أدرك هذه الخصيصة من خصائص الرسالة، المضطهدون، والمعذبون، والمستضعفون في الأرض، فأقبلوا عليها بكل عقولهم وقلوبهم، وكانوا من حملة الإسلام الأولين، كما أدرك ذلك المستكبرون والجبارون، فرفضوا هذه الرسالة وقاوموها ووضعوا شتى العراقيل بوجهها، وأعلنوا الحرب بكل أنواعها عليها"[5].

1- ابن حجر، العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، 175/5.

2- ابن حجر، نفس المصدر، 175/5.

3- حوى، سعيد، الرسول، دار الكتب العلمية، 436/2.

4- سعيد، خالد الحسن، تفعيل الحرية بين نسقين: من التطبيع التنظيمي إلى التنزيه التكريمي، مداخلة في ندوة بعنوان: سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، الرابطة المحمدية للعلماء، 1432هـ/2011م، الدار البيضاء، المغرب، ص. 437.

5- النجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، الدار العالمية للعلوم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.2، 1425هـ/2005م، ص.9.

المطلب الثاني: حفظ الحرية الإنسانية مقصد من مقاصد الشريعة.

اتفقت كلمة الفقهاء نتيجة استقراء أحكام الشريعة إلى أن تكاليفها ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، " وهذه المقاصد لا تعدوا ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية" [1].

ومجموع الضروريات خمسة وهي: "حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"[2].

وتحتل الحرية مكانة متقدمة في مقاصد الشريعة الإسلامية، بل يمكن إضافتها إلى الضروريات، "ولعل الفقهاء لم يجعلوا الحرية مقصدا شرعيا مستقلا بذاته مع الكليات الخمسة أو الستة في الضروريات، لأنها داخلة في ضمنها من حيث كونها أساسا لها ومهادا لحقوق الإنسان بشكل عام، ولأن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرى للبشرية، من حفظ للدين والنفس والعقل والمال والنسل، والحرية فطرة بشرية لا تتحقق هذه المقاصد الضرورية الخمس لحياة الإنسان إلا بها"[3].

إن الحرية في الإسلام فطرة بشرية مركوزة في أصل خلقته، وحاجة أولية لا تتحقق كرامة الإنسان ويعلو شأنه إلا بالتمتع بها، "فالله Y خلق الإنسان مجبولا على الحرية، يتوق إليها أكثر من توقه إلى الطعام، والشراب وبقية الحاجات، ونرى أن الإنسان يضحي بحاجات كثيرة من أجل الحصول على حريته والتمتع بها، فهي ترقى إلى مرتبة الضرورة لديه"[4].

بل إن الإسلام أكد على الحرية باعتبارها ضرورة إنسانية لا غنى للإنسان بدونها، يقول محمد عمارة: "فالحرية الإنسانية واحدة من أهم الضروريات، وليس فقط الحقوق- اللازمة لتحقيق إنسانية الإنسان" بل إننا لا نغالي إذا قلنا: إن الإسلام يرى في الحرية

1- الشاطبي، أبو اسحاق، الموافقات في أصول الشريعة ، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.3، 2003، 7/2.

2- الشاطبي، الموافقات، 8/2.

3- وصفي، عاشور أبو زيد، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، ص.26.

4- غرابية، محمد رحيل، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، إسلامية المعرفة، العددان. 31.32، ص.94.

الشيء الذي يحقق معنى "الحياة" للإنسان فيها حياته الحقيقية، حتى لو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض، كما هو حال الدواب والأنعام"[1].

لقد اختص الله تعالى الإنسان بالحرية وميزه بها دون سائر المخلوقات، حيث جعلها أهم العناصر المكونة لإنسانيته، "فكل الموجودات الكونية خلقت مسوقة إلى مصائرها على سبيل الحتم، إلا الإنسان فقد خلق بإرادة حرة يختار بها مصيره، وهو معنى قوله Y:

(✌☠☪⬀☛♁✌ ✌❁⇔☜⛝⚐❾♂♦⬀♂■
❁⑦⑩❁☪⬀☛✍♂②❁☙☜✍❁✌ ☙❁✠♂■
⚐⚑❻⬋♦❁☙☜✌⊠ ⊠⑧✍♋♂□✂⚿♂①⬈⬀⊠☙✍❁✌
♊♋✌♂☛✍⬀♂✡⬀☛♘⚿✍♂⬀✡✠ ♊♋✌♂⬀✡☜☼⬀♈❹✇☙✌⊠
✌⊠❶❁⇔☜⬀✇✠①⬋❹♎☙⬀☛ ⬋◆♘⚿✌
✌⊠❶✇⇔☜⬀▫② ⊠❖✇☪✠⊠✡✠⛝❀⌘♘⚿✌⊠
♌❖✂⚿⊠⊠☪⬀☛☙⊠☙✍❁✌ ✌⊠❶❁✠♂①♂❺⊠
☹✌②□⬀♋✠⬀❁⚐○ ⊠◆✌✍⬀③ ♗♌⑩⬀☠☪⬀☛⚌♊✌
❺♂♈❶⬀□⬀♌☙⇦☙ ( )[2].

فهذه الأمانة التي حملها الإنسان دون كل الموجودات، إنما حملها بناء على إرادته الحرة التي كان بها إنسانا فهي إذن عنصر أساسي من إنسانيته"[3].

ولقد تعددت الأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن والسنة النبوية، والتي تؤكد كلها على ضرورة توفير الحرية ومنع إهدارها ونذكر من بينها:

أولا: الأحكام المتعلقة بالرق[4]، والتي تنتهي في جملتها إلى التضييق في مداخله وأسبابه والتوسيع في مخارجه، والمقصد من كل ذلك الوصول إلى وضع ينتهي فيه استعباد الإنسان للإنسان"[5].

ثانيا: الأحكام المتعلقة بضرورة توفير الحريات، ومنها حرية المعتقد، وحرية التعبير والتفكير، وحرية العمل، وحرية التنقل، والحريات الشخصية، وكل ما يندرج تحت مسمى الحرية"[6].

1- عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، دار السلام، ط.1، 2004م. 2005م، ص.19.

2- الأحزاب، 72.

3- النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، ط.2008م، ص.104.

4- سيأتي ذكرها بتفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب.

5- النجار، المرجع السابق، ص.106.

6- ا بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.149.150.

ثالثا: الأحكام التي تمنع الاعتداء على الحرية يقول ابن عاشور:"واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم"[1].

إن في حفظ الحريات حفظ للضروريات الخمس، "فإذا كان حفظ النفس يتضمن تحريم الاعتداء عليها، وحمايتها من الإلقاء بها في التهلكة، وإيجاب دفع الضرر عنها، وإيجاب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها، وإذا كان حفظ العقل يتضمن تحريم الخمر وكل مسكر، وعقاب من يشربها أو يتناول أي مخدر، أو ليس من ضرورات حفظهما أيضا قياسا على ما سبق لوجه الاشتراك في العلة والقصد: وجوب حفظهما من الوأد المعنوي لهما عن طريق التسلط والإكراه وخنق الأنفاس ومصادرة حق العقل الواجب له شرعا في النقد والمحاكمة وطلب البرهان"[2].

هكذا بلغت هذه الأحكام من الاستفاضة، بحيث أصبحت تفيد على وجه القطع "أن حفظ الحرية مقصد شرعي من المقاصد العامة، وهو مقصد يندرج ضمن مقصد أعلى منه، وهو حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار الحرية من أعظم مكوناتها"[3].

ويعتبر العلامة ابن عاشور من القلائل الذين تناولوا مسألة الحرية في المجال التشريعي، حيث أفرد لها فصلا في كتابه: "مقاصد الشريعة" بعدما كانت تتناول فى كتب الفقه باعتبارها مناقضا للعبودية، أو ضمن مباحث:" الجبر والاختيار" حيث قال: "ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: الشارع متشوف للحرية، فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلت أن من مقاصدها إبطال العبودية، وتعميم الحرية"[4].

1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.150.

2-عرفان، عبد الحميد، الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي، إسلامية المعرفة، عددان. 32.31، ص.89.

3- النجار، المرجع السابق، ص.106. وقد أشار عبد المجيد النجار إلى أن أنواع المقاصد الضرورية قد لا يكون موفيا اليوم بكل الضروريات التي يحتاج إليها الإنسان في إقامة حياة مستقرة مثمرة...وأن هذه الكليات الخمس الأساسية ليست هي الضروريات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن يضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها، ولكنها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد.ص.51.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.146.

ثم يبين حرص الشارع على إبطال هذه العبودية وتعميم الحرية مراعاة للمصالح المشتركة وحفظ النظام بسبب قيام المجتمعات فى ذلك الوقت على نظام الرق، حيث يقول: "ومن أسرار الشريعة الإسلامية حرصها على تعميم الحرية في الإسلام بكيفية منتظمة، فإن الله لما بعث رسوله بدين الإسلام كانت العبودية متفشية وأقيمت عليها ثروات كثيرة، وكانت أسبابها متكاثرة: وهي الأسر في الحروب، والتصيير في الديون، والتخطف في الغارات، وبيع الآباء والأمهات، والتداين، فأبطل الإسلام جميع أسبابها عدا الأسر ... ثم داوى تلك الجراح البشرية بإيجاد أسباب الحرية في مناسبات دينية جمة منها: واجبة ومنها مندوب إليها"[1].

إن حفظ الحريات أساس تنبني عليه كل المقاصد، "فحفظ الدين أساسه عدم الإكراه في الدين، ولا يتحقق إلا بحرية الاعتقاد، وهي الجزء الأساس من حرية الإنسان، وحفظ النفس لا يتحقق إلا بحريتها في التصرف في جميع شؤون الحياة بعيدا عن الإكراه والاستعباد، فلا معنى لحياة إنسان مقيد في تصرفاته، أو أسير رغبات سيده، وحفظ العقل لا يتحقق إلا بحرية الاختيار، فهو مناط التكليف، وشرط صحة لجميع التصرفات، ولا خلاف بين الفقهاء أن التكليف يسقط عن المكره وفاقد العقل، وحفظ المال لا يتحقق إلا بحق الإنسان في التملك، وحرية التصرف في أمواله وأملاكه بما يراه الشرع والقانون، وحفظ النسل لا يتحقق إلا بحرية الإنسان في اختيار الشريك الذي يحقق النسب الشريف"[2].

هكذا تعد الحرية "قيمة من أبرز القيم العليا، ومقصدا من مقاصد الشريعة بحيث لا نجد هذا العدد الكبير من الآيات التي نزلت في التأكيد على ضرورة حمايتها إلا في القيم العليا "كالتوحيد والتزكية والعمران" وما ارتبط بها من مقاصد شرعية كالعدل والحرية والمساواة ونحوها"[3].

المطلب الثالث : الحرية في الإسلام أساس الإبداع والإعمار.

1- ا بن عاشور، التحرير والتنوير، مج.3، 5/ 158.159.

2- وصفي عاشور، الحرية الدينية ومقاصدها، ص.26.27.

3- العلواني، المرجع السابق، ص.19.20.

إن قدرة الإنسان على الإبداع والترقي في العمران ترتبط بمقدار ما يتمتع به من حرية. قال تعالى:(☹♋♉♐❾♋□ ♐♎♏♓♒✌ ♋♎♏♓♒②
♋♎♏♓♒✌ ♋♎♏♓♒✌ ♋♎♏♓♒✌

إن "هذه الآية تتوفر على وصف دقيق للافعالية في عدم القدرة على شيء، وفي عيشه عالة على الآخرين، كما تدل على أن عجزه عام وليس في جانب واحد. لأنه أينما يوجهه لا يأتي بخير"[1].

بل إن عبد المجيد النجار يرى بأن الحرية من أعظم أسباب القوة النفسية، وأن الاستبداد من أعظم أسباب ضعف النفوس، فيتصرف الإنسان عكس إرادته، حيث يقول: "وحينما تطرأ على النفس عوامل الاستبداد، فإنها تفقد قدرتها على الانطلاق فيما تريد لتبدع في الفكر، أو في القول والعمل، وتنكمش على ذاتها مترقبة أوامر وتوجيهات المستبد عليها ليرسم لها الطريق ويسوقها فيه، فإذا هي تذهب فيه كما هو مرسوم، وهذا الوضع النفسي يعوق الإنسان عن أن يقوم بما هو مطلوب منه من تعمير، إذ التعمير لا يكون إلا بالمبادرة والابتكار، والانطلاق في التجارب الحرة التي تعدل مسارها ذاتيا، وتحقق تقدما إلى الأمام، وأما الارتهان النفسي لإرادة خارجية فإنه لا يثمر من ذلك شيئا"[2].

فالعبودية تصيب بالضعف وتشل فاعلية الإنسان بشكل عام، فقد ضرب الله تعالى المثل في الآية بإنسان عاجز، لا يقدر على فعل شيء، وبين سبب عجزه وهو هذه العبودية التي منعته من حريته، فأصبح بذلك ضعيفا غير قادر على الحركة والفعل.

وفي الحديث عنه J: "أيما رجل كانت له جارية أدبها، فعلمها، فأحسن تعليمها، وأعتقها وتزوجها فله أجران: وأيما عبد أدى حق الله وحق مواليه فله أجران"[3].

وفيه أيضا: "من كانت له جارية، فعالها فأحسن إليها، ثم أعتقها وتزوجها كان له أجران"[4].

يقول ابن عاشور في تعليقه على هذا الحديث: "وأحسب أن حكمة هذا أن من كان من العبيد بهذا الوصف يكون بقاؤه في الرق تعطيلا لانتفاع المجتمع به انتفاعا كاملا، ويكون إدخاله في صنف الأحرار أفيد لهم"[1].

1- نفسه، ص.15.

2- النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص.105.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب العبد إذا أحسن عبادة ربه ونصح سيده، ح.2547.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب فضل من أدب جاريته وعلمها، ح.2544 .

بل إن الإنسان إذا فقد حريته فقد دوره في الكون والحياة، "فالحرية إذن خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق"[2].

إن الحرية ضرورية لحياة الأشخاص والمجتمعات، وهي مقياس لتقدم الأمم والشعوب، وغيابها ينذر بفساد عريض: "ففي الوقت الذي يتدهور فيه فكر الأمة ورؤيتها، وتنتهك حرياتها، وكرامتها، وحقوق أبنائها وكرامتهم، فإنه يسود الفساد، ويسود الاحتكار وتنعدم المنافسة والمبادرة والإبداع"[3].

فلابد من تحرير الإنسان تحريرا شاملا تاما، فالعبودية قيد يكبل طاقات الفرد ويشل فاعليته ويحد من قدرته على التفكير والعطاء، "فالفكر الحر وسيلة دائبة للتدبر والإبداع والتطور، ودفع عجلة الحياة وتوجيهها إلى غاياتها الخيرة كما يفسح أكبر قدر من المجال للفعل والتصرف الإنساني"[4].

ولقد كانت رسالة محمد J رسالة تحريرية على كافة الأصعدة، حيث "حرر الإيمان الإنسان تحريرا تاما من سائر الضواغط التي قد تقيد ضميره ووجدانه، وتشل فاعليته لينطلق هذا الإنسان في مجالات النشاط الفكري، والعمراني، والحضاري وتجتهد وتبدع في إظهار آثار قدرة الخالق جل شأنه في هذا الوجود، ولتبرز طاقات الإنسان وقدراته الاجتهادية والإبداعية كخليفة في هذا الوجود"[5].

وهو ما يفسر كون مرحلة النبوة كانت مرحلة تنوع وثراء فكري بامتياز، فالحرية مدخل من مداخل التنمية الشاملة، فهي "حلية الإنسان وزينة المدنية، فيها تنمى القوى وتنطلق المواهب، وبصورتها تنبت فضائل الصدق والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم"[6].

1- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.152.

2- ابن عاشور، مرجع سابق، ص.152.

3- أبو سليمان، مبادئ الرؤية القرآنية الكونية، ص.140.

4 - أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص.147.

5- النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص.10.

6- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.159. 160.

فانعدام الحرية في ميدان التعبير مثلا يؤدي إلى كبت فكري "يصيب بنوع من الشلل في القدرة على الابتكار والتجديد وإطلاق الطاقات المبدعة من عقالها، وتدفعهم دفعا إلى التسطح والتكرار واختيار مواضيع لا تحمل أية إثارة"[1] .

وعموما تبقى الحرية لها تأثير فعال على الإنسان، نفسيا، وفكريا، وحركيا، إذ يجد الإنسان في تمتعه بالحرية انطلاقا وامتدادا يساعده على الإبداع في كل مجالات الحياة، فإذا حرم منها تقلصت قدراته وسارت عقيما، "فالإبداع والتطور والرقي الحضاري والعمران البشري يتناسب طرديا مع منسوب الحرية الإنسانية المتوافرة في جميع مجالات الحياة وعلى جميع أصعدة العمل والإنتاج"[2].

وإذا كانت الحرية هي أساس العطاء والتنوع والإبداع، فإن هذا الإبداع بدوره مرتبط بغاية وجود الإنسان والمقصد من خلقه في الإصلاح والإعمار وعدم الإفساد.

فإذا كان الإبداع يعتبر محركا أساسيا من محركات التقدم والرقي، فهو ليس مرتبطا بشخص المبدع فحسب، بل مرتبط بمدى ما توفر لهذا الشخص من هامش حقيقي للفعل وحرية التصرف ومدى التزام المبدع بالإصلاح وعدم الإفساد.

1- خليل، عماد الدين، كتاب الأمة، رؤية إسلامية في قضايا معاصرة، عدد. 45. ط.1، 1995. ص. 148.

2- غرابية، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، إسلامية المعرفة، عددان. 32.31. ص.100.

الفصل الثاني: اهتمام الإسلام بالقضاء على العبودية.

جاء الإسلام في وقت كان فيه نظام الرق من أهم المرتكزات والدعامات التي تقوم عليها الحياة الاقتصادية، فنظام الرق عريق في نظام الأمم، له جذوره السياسية ومنسجم مع تاريخ حضارتهم، "وهو من النظم التي أقيم عليها نظام العائلات، وتدبير المنزل، وإدارة دواليب الفلاحة والتجارة، فكما كانت العائلة تتقوم من زوجين وبنين كانت تتقوم معهم من عبيد وإماء، وكانت الفلاحة والصناعة والتجارة تتقوم بعمل العبيد"[1].

فماهي الأساليب التي استحدثها الإسلام للقضاء على العبودية دون أن يصطدم اصطداما شديدا مع الواقع؟ لماذا لم يتم تحريم الرق تحريما قاطعا بنص قرآني صريح يحرر العبيد دفعة واحدة؟

1- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.156.

المبحث الأول: أساليب الإسلام في القضاء على العبودية.

اتخذ الإسلام للقضاء على العبودية سياسة حكيمة، فتدرج تدرجا معقولا في القضاء عليها، كي لا يتسبب في خلخلة نظام المجتمع، فعمد إلى سد الموارد التي تمد المجتمع بالمزيد من الرقيق، كما عمد إلى الترغيب في العتق وتكثير أسبابه ومعاملة الرقيق معاملة حسنة.

المطلب الأول: تدرج الإسلام في القضاء على العبودية.

تعددت روافد نظام الرق ومصادره، "فقد وجدت الحروب والغارات القبلية ... والفقر المتفشي الذي يلجئ إلى الاستدانة وكان الربا الذي يقرضه المرابون أضعافا مضاعفة – في مجتمع فقير اختلت فيه موازين العدل الاجتماعي– اختلالا فاحشا– باعثا على ازدياد حدة هذا الفقر الذي يفضي بالبعض إلى السقوط في "نهر الرقيق"[1].

فلم يكن من الممكن واقعا القضاء على الرق دفعة واحدة." ولما كانت المسألة بهذا الحجم من التعقيد، فقد تدرج الإسلام في حلها فعمد إلى إبطال أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق وقصره على سبب الأسر خاصة، فأبطل الاسترقاق الاختياري، وهو بيع المرء نفسه، أو بيع كبير العائلة بعض أبنائها، وقد كان ذلك شائعا في الشرائع وأبطل الاسترقاق لأجل الجناية، بأن يحكم على الجاني ببقائه عبدا للمجني عليه، وقد حكى القرآن عن حالة مصر:([illegible])[2] ثم قال:([illegible])

1–عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، ص.19. 20. وقد ذكر الدكتور عبد الواحد وافي روافد الرق بالإضافة إلى ما ذكرت وهي: انتماء الفرد إلى طبقة معينة أو شعب معين، تناسل الرقيق، القرصنة والخطف والسبي ارتكاب بعض الجرائم الخطيرة فيحكم عليه بالرق ... أنظر الحرية في الإسلام، ص.24 وما بعدها.

2– يوسف، 75.

□▫☞⇗☙❖⊳ ✌❍✍☜✇①⊘⇖▫⑥☼)"[1][2]. كما أبطل الإسلام استعباد المدين ورقه كما كان الحال قديما في الدولة الرومانية، ولم تبق شريعة الإسلام إلا بابا واحدا للرق وضيقته كثيرا، وجعلت على سبيل الجواز والاختيار لا على سبيل الوجوب والحتم، وهو استرقاق الأسير في حرب إسلامية شرعية بدأها الأعداء بالعدوان، وذلك معاملة بالمثل ويوضح صبحي الصالح هذا الأمر بقوله:

"ولئن أجاز الإسلام – بصورة مبدئية– استرقاق الأسير، فإنما كان منه على سبيل المعاملة بالمثل، فإن قانون الحرب السائد في عصر النبي J كان يفرض هذا الضرب من المعاملة، وإلا كان المسلمون رقيقا وأسرى في أيدي أعدائهم بينما يمنون على عدوهم بالحرية في جميع الأحوال، وواقعية الإسلام تأبى مثل هذا الموقف"[3].

وكان من الممكن تحريم الاسترقاق أصلا، "لكن هذا التصرف من المسلمين يعتبر عبثا، لأن أعداءهم سيرفضون التقيد بهذا التحريم، ثم ينشأ عن ذلك أن أسرى المسلمين لديهم يستبعدون، وأسرى المشركين لدينا يحررون"[4].

هكذا، "التفت الإسلام إلى علاج الرق الموجود، والذي يوجد بروافع ترفع الرق، وذلك بتقليله بتكثير أسباب رفعه، وبتخفيف آثار حالته، وذلك بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم الذي كان غالبه معنتا"[5].

إن إلغاء الرق دفعة واحدة أمر يعرض الحياة إلى ارتباك وهزة عنيفة، باعتباره ضرورة اجتماعية واقتصادية، فلا شك أن إلغاءه دفعة واحدة يؤدي إلى أضرار بالغة ومحققة في نظام المجتمع.

المطلب الثاني: الأساليب العملية للقضاء على العبودية.

1- يوسف، 76.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.147.

3- صبحي، الصالح، النظم السياسية، دار العلم للملايين، بيروت، ط.6، 1982، ص.470.471.

4- الغزالي، محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط.5 ، 2006م، ص.73.

5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.147.

تدرج الإسلام في إبطال الاسترقاق، فأغلق كل المصادر والروافد التي تمد بالمزيد من الأرقاء ولم يبق منها سوى الحرب المشروعة، ثم يخير المسلمون بين أن يمنوا عليهم فيعتقوهم، وبين أن يفادوهم بوسيلة من وسائل الفداء، ثم ذهب إلى التوسيع من أبواب العتق والتحرير في محاولة منه إلى مقاومة الرق مقاومة منظمة وفعالة، "فلو شرع الإسلام إبطال الاسترقاق دفعة واحدة لأدخل على الذين انضووا تحت شرعه اضطرابا عظيما في المسلمين ومن حولهم من الأمم ذات العلائق بالمسلمين."[1] ومراعاة للمصلحة ودفعا للمفسدة المتمثلة في الآثار السيئة التي ستحدث خللا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، "نظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصديه- نشر الحرية وحفظ نظام العالم – بأن سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها وعلاجا للباقي منها"[2].

وبذلك قضى الإسلام على الرق تدريجيا بتجفيف منابعه، وتوسيع منافذه، حيث كثر أسباب العتق ومنها:

أولا: عتق الرقبة بالزكاة :

فالله Y جعل من العتق للرقاب مصرفا من مصارف الزكاة الثمانية، حيث قال في كتابه العزيز:(⓫⓪ⓩ⓪⓪⓪

فالأربعة المصارف الأولى جعلت الصدقات لهم والأربعة الأخيرة جعلت فيهم " للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لأن "في" للوعاء، فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها ومصبا"[1].

وبين الفخر الرازي في تفسيره الحكمة من إبدال حرف اللام بحرف "في" في قوله: (☼♉♘♓♋♐♒♈♎♍♌♊♑) حيث قال: "ولابد لهذا الفرق من فائدة ... وتلك الفائدة هي أن تلك الأصناف الأربعة المتقدمة يدفع لهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيه كما شاءوا، وأما "في الرقاب" فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم من الرق ولا يدفع إليهم، ولا يمكنوا من التصرف في ذلك النصيب كيف شاءوا بل يوضع في الرقاب بأن يؤدي عنهم"[2].

وقد اختلف في معنى قوله Y:(♑♐♒♈♎♍♌♊♑)[3]، حيث ذهبوا إلى أن معناه: "أن يشتري الرجل من زكاة ماله عبدا أو أمة فيعتقها، أو يشترك هو وآخرون في شرائها وعتقها، أو يشتري ولي الأمر مما يجبيه من مال الزكاة عبيدا وإماء فيعتقهم."[4]

وإلى هذا ذهب الإمام مالك بن أنس والإمام أحمد بن حنبل واسحاق، قال ابن العربي: "إن ذلك هو الصحيح، وأيده بأنه هو ظاهر القرآن فإن الله حيث ذكر الرقبة في كتابه، إنما هو العتق ولو أراد المكاتبين لذكرهم باسمه الأخص ... فلما عدل إلى الرقبة دل على أنه أراد العتق، وتحقيقه أن المكاتب قد دخل في جملة الغارمين بما دلت عليه من دين الكتابة، فلا يدخل في الرقاب، وربما دخل فيه المكاتب أيضا"[5].

وقد ذهب صاحب كتاب: "الأموال" إلى أن آية مصارف الزكاة تشمل عتق الرقاب ومعونة المكاتبين، وذكر أنه جاء عن إبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير من التابعين أنهما كرها شراء الرقاب، وعتقها من الزكاة، لأن ذلك يجر إلى المزكي منفعة وهي ولاء

1- الزمخشري، الكشاف، 198/2. 199.

2- الرازي، التفسير الكبير، 212/16.

3- التوبة، 60.

4- القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، دار المعرفة، 2/ 217.216.

5- ابن العربي، أحكام القرآن، 531/2.

المعتق، وميراثه إن لم يكن له وارث كما تقرر أحكام الإسلام، ومن هنا جاء عن الإمام مالك: أن الرقبة التي يعتقها من زكاة ماله يكون ولاؤها، وميراثها لجميع المسلمين، يعني لبيت المال[1].

ورجح الإمام أبو عبيد ما ذهب إليه ابن عباس، فإنه أولى بالإتباع وأعلم بالتأويل، وقد وافقه معظم أهل العلم، وبذلك فهو لم ير بأسا أن يعتق المسلم رقبة من زكاة ماله، حيث قال: "وما يقوي هذا المذهب أن المعتق وإن خيف عليه أن يصير إليه ميراث بالولاء، فإنه لا يؤمن أن يجني جنايات يلحقه وقومه عقلها (أي ديتها)، فيكون أحدهما بالآخر"[2].

وجمع القرضاوي بين الرأيين حيث قال: "والحق أن عبارة الآية تشمل الأمرين جميعا: معونة المكاتبين وعتق الرقاب"[3].

وقد توسع البعض في مدلول قوله Y:(♋♎♐♑♒♓♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓♈♉♊♋♌♍♎♏

ولئن كان د. القرضاوي قد أدخل في هذا السهم حتى الأسارى من المسلمين، فإنه يرى أنه لا حاجة إلى مزيد من التوسع الذي تفقد به كلمة الرق مدلولها الأصلي في إشارة إلى ما ذهب إليه محمد شلتوت في حديثه عن قوله Y:(ﷺ) حيث قال: "وهذه الناحية قد انقرض أفرادها بانقراض الرق الذي يتشوف إليه الإسلام."[1] فهو يرى أنه قد حل محله الآن رق هو أشد وأخطر منه على الإنسانية، "إنه استرقاق الشعوب في أفكارها، في أموالها، وسلطانها، وحريتها في بلادها"[2].

وأضاف موضحا: "إذا كان ذلك رق أفراد يموت بموتهم، وتبقى دولهم حرة رشيدة، لها من الأمر والأهلية ما لسائر الأحرار الراشدين، ولكن هذا رق شعوب وأمم تلد شعوبا وأمما هم في رق كآبائهم، فهو رق عام دائم"[3].

فهما لا يختلفان في ضرورة محاربة الاستبداد، ومساعدة الشعوب المستعبدة على التحرر والانعتاق، وإنما في الجهة التي تتحمله. فالقرضاوي يرى "أن مال الزكاة فيه متسع له من سهم في "سبيل الله"، فضلا عن موارد الدولة الأخرى التي يجب أن تساهم جميعا في هذا السبيل"[4].

وقد رجح الدكتور علي محيي الدين قرة داغي ما ذهب إليه الأستاذ شلتوت مبررا موقفه بقوله: " فإذا كان يجوز دفع الفدية من مال الزكاة لإنقاد أسير واحد فكيف لتحرير شعب بالكامل من ذل الاستعمار والكفر مادام دفع المال يؤدي إلى تحريرهم، فلو كان شعب بالكامل مسلم مكبلا تحت ذل الاستعمار وطلب منه مبالغ بحجة التعويض وإن كان ظلما لكنه لا مفر منه، فإنه حينئذ يجوز دفع الزكاة إليهم من سهم (وفي الرقاب) ليحرروا أنفسهم، أما إذا كان مدينا فعلا فإنه يعطي لهم من سهم وفي الغارمين"[5].

1- شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط.9، 1977، ص. 104.

2- نفسه، ص.104.

3- شلتوت، مرجع سابق، ص.104.

4- القرضاوي، فقه الزكاة، 621/2.

5- داغي، علي محيي قرة ، نظرات متأصلة في مصرف الرقاب ومدى جواز دفع الزكاة في فدية الأسير والمختطف، مؤسسة الرسالة ، ط. 1، 1413هـ/1992م، ص.64. وقد أدخل د.داغي في هذا السهم المختطف، فجعله في حكم الأسير حيث رجح جواز دفع فديته من أموال الزكاة. انظر ص.57 ومابعدها.

فالإستعباد بنوعيه الفردي والجماعي يمثل مسا صريحا بكرامة الإنسان وحريته، ففي كليهما تبعية لإرادة خارجية وإلغاء لشخصية الفرد والمجتمع.

ثانيا : عتق الرقبة بالمكاتبة

ومعنى المكاتبة في الشرع: "أن يكاتب الرجل عبده على مال يؤديه منجما، فإذا أداه فهو حر"[1].

وعرفها عبد الواحد وافي بقوله: "ومعناها أن يتفق معه على أن يعتقه إذا دفع له مبلغا من المال"[2].

ومعنى المكاتب: "هو من وقعت عليه الكتابة، وحقيقة الكتابة: تعليق عتق المملوك على أدائه مالا أو نحوه"[3].

وقد جعل الله تعالى عتق الرقبة من العبودية عن طريق المكاتبة أيضا يقول الله

Y:(⬛⬛⬛

واختلف الفقهاء في هذا الوجوب، ورجحه سيد قطب باعتباره يتماشى مع خط الإسلام الرئيسي في الحرية، وفي كرامة الإنسانية، ومنذ المكاتبة يصبح مال الرقيق له، وأجر عمله له، ليوفي منه ما كاتب عليه، ويجب له نصيب في الزكاة"[1].

ثالثا: عتق الرقبة بكفارات الذنوب.

لم يكتف الإسلام بمجرد التشجيع على التحرير والعتق، بل اتخذ مجموعة من الوسائل العملية، حيث جعل الله Y تحرير الرقاب كفارة لمن يذنب من المسلمين مثل: كفارات القتل، والظهار، والإفطار في رمضان بدون عذر واليمين والنذر.

1. **كفارة القتل الخطأ:**

أوجب الله تعالى على من قتل مؤمنا خطأ ثلاث كفارات من بينها تحرير رقبة مؤمنة حيث قال تعالى:(⌧⌧⌧

وقد جعلت كفارة القتل الخطأ أمرين: أحدهما: تحرير رقبة مؤمنة، وقد حصل هذا التحرير بدلا من حق الله في ذات القتيل، فإن القتيل عبد من عباد الله ويرجى من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخل القاتل من أن يكون فوت بقتله هذا الوصف، وقد نبهت الشريعة بهذا أن الحرية حياة وأن العبودية موت، فمن يتسبب في موت نفس حية كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستعبدة."[1]

ويوضح هذا المعنى الإمام النسفي في تفسيره بقوله: "فلما أخرج نفسا مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل مثلها في جملة الأحرار لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر والكفر موت حكما(☹✌⇧☜⬀¤⚲♋☜⬀♂② ↘◆✌♁⬀③ ❖⬀♂②↘□♘🕮✌ ♋⑩⬀✂🖫❁⇔☜⬀⬋♋☜♂⬀♋☜⬀⬋❺♘🕮✌♂⬀✡✠⬀♂♌)"[2][3].

2. **كفارة الحنث في اليمين:**

أمر الله Y بتحرير رقبة لمن حلف بالله فحنت في يمينه، ولم يوف بما حلف فقال:

(❁♋♋ ♋"⬀③⬀♈□⬀♘☪❺✌❁♂□♋♋⬀☞ ♋➚⬀⬀⬀
♋♋⬀✡✠ ⚐□⬀♉☪○⬀✍⚹♏✌⚲✡⬀☞
➢❖♘④⬀❁🖳♏↘□ ⬋"⬀④⬀▫⇔☜⬀✂🖫♂①⬋♋⬀☞♘🕮✌
✌♂①⚲✡⬀☞ "⬀③⬀♈□⬀♘☪❺✌❁♂□♏♋⬀☞
♋↘❖✂🖫♂①⬋♋⬀☞❁♋♋⬀⬀ ♋"⑦⓪☞□⬀✍☪✠⬀♂■
♋"✌♂○⬀♉○▭⚲✌ □♋⑩⬀♋⑦☞♂♦✂🖫⬀♎✡✠♁⬀④♂⬀✡✠
↘❖⬀▫② ↘❖♋☜⬀♘④✂🖫↘⊠♂② ▫⑦⑨♂♦⬀♁❀⊠♂■
↘◆□⬀♋①⬀▫○⬀♉○⬀♉♋⑦☞ ✌♂② ▫•↘⌘⬋□❁✌
⬋□♘🕮✌ □♋"⬀④♋☜⬀▫⬀⚹⬋❶♘🕮✌
♋♦♋⬀☞⚐♦⬀⬋❹❁⑦☞ ⬋□♘🕮✌ □♋"♋⓪♋⑦☞♂□⬀⬋⊠⬀♘③
⬋"✍♂ ❖♂①♂⬀✡✠ ✂⏲⑦⑩♂⬀✡☜⬀❁☪✠↘◆
♋"✌♂⬀♋☜☼❽♂⬀✡✠ ⊠□☼⬀♌❹♂♋⬀☞
✂⏲"✌♎♋⬀☞♘🕮✌ ▫⑦⑩⬀❁♋☜⬀❁🖳⚹🖫❁⬀♋☞
♋⑥←♂✓♁♈□ ♋⑦⑨♂♦✂🖫⬀♎✡✠♁⬀③

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مج.5، ص.158.

2- الأنعام، 122.

3- النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مج. 1، ص.43. أنظر. قطب، سيد، الظلال، 1201/3.

[illegible] ([illegible]).[1]

3. **كفارة الظهار:**

جعل الله تعالى عتق رقبة أول خصال كفارة الظهار قال Y:

[illegible]) [illegible] .[2]

4. **كفارة جماع الزوج لزوجته في رمضان:**

أمر الله تعالى بعتق رقبة لمن وقع على زوجته عمدا في رمضان، فقد روى الجماعة عن أبي هريرة τ قال: "جاء رجل إلى النبي J فقال: هلكت يا رسول الله قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، فقال: هل تجد ما يعتق رقبة، قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين، قال:لا، قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا، قال: لا، قال: ثم جلس فأتى النبي J بعرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا، قال: فهل على أفقر منا !! فما أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي J حتى بدت نواجده، وقال: اذهب فأطعمه أهلك"[3].

1- المائدة، 91.

2- المجادلة، 3.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب المجامع في رمضان، هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاويج، ح.1937.

فالإسلام فتح أبوابا واسعة للتحرير والعتق وضيق منافد الرق في إطار سياسة تدريجية للقضاء عليه نهائيا.

المبحث الثاني : الترغيب في عتق العبيد والإحسان إليهم.

كان الرقيق يعاني معاناة بالغة في الأمم السابقة، ولما جاء الإسلام رغب في العتق وامتدح المعتق ووعده بالجزاء الأوفى، كما أمر بالإحسان إلى العبيد قبل العتق ودعا إلى معاملتهم معاملة تحفظ كرامتهم.

المطلب الأول: الحث على العتق والترغيب فيه.

لقد رغب الإسلام المسلمين في عتق الأرقاء، بأن جعله قربة يتقربون بها إلى الله

يقول الله Y في سورة البلد:(❁✡✠✈✠✌ ❁❧❧✡✠✡✠✠✠

الأرقاء بشرائهم من مالكيهم وإعتاقهم من الاسترقاق، قال تعالى:([illegible]) [1] .

كما رغبت السنة النبوية أيما ترغيب في تحرير الرقاب، إذ اعتبرته عملا ينقذ صاحبه من النار، فعن أبي هريرة τ قال: قال النبي J :"أيما رجل أعتق أمرأ مسلما استنقذ الله بكل عضو منه عضوا منه من النار... قال: سعيد بن مرجانة: فانطلقت به إلى علي بن حسين، فعمد علي بن حسين رضي الله عنهما إلى عبد له قد أعطاه به عبد الله بن جعفر عشرة آلاف درهم أو ألف دينار فأعتقه"[2]. وشجع الرسول J الناس الذين لا يملكون المال الكافي لتحرير العبد تحريرا كاملا على العتق، بأن يعتق بقدر ما يملك من

1- البقرة، 176.

2- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب في العتق وفضله،ح.2517.

المال حيث قال: "من أعتق شركا له في مملوك فعليه عتقه كله، إن كان له مال يبلغ ثمنه، فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل على المعتق كله، فأعتق منه ما أعتق"[1].

بل إن رغبة الرسول J في تحرير العبيد من مالكيهم جعلته يقرر أن كفارة ضرب العبد تحريره من رق العبودية حيث قال: "من لطم مملوكا أو ضربه فكفارته أن يعتقه"[2].

المطلب الثاني: الدعوة إلى حسن معاملة الرقيق.

كما وصى الله Y بالإحسان إلى العبيد حيث قال: (⓪⓫⓬⓭⓮⓯⓰⓱⓲⓳⓴㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

وجاء في نص وثيقة المدينة: "وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين"[1].

وبذلك جعل الرسول J حق تحرير الأسير مسؤولية جماعية، فالمجتمع مسؤول ومكلف بالمحافظة على حقه في الحرية بافتدائه وإخراجه من العبودية.

لقد مضى الإسلام على مبدأ الحرية والتحرير، "فجعل احتفاظ المسلمين مالكي الأرقاء بأرقائهم عبئا اقتصاديا على هؤلاء المالكين، بعد أن كانت مصدرا للثراء ... فلقد شرع الإسلام للأرقاء حقوقا ورفع عن كاهلهم التكليف بما لا يطيقون، حتى لقد أوشك أن يساويهم بسادتهم كل المساواة، الأمر الذي جعل تحريرهم قربة إسلامية لا تمثل خسارة مادية ذات بال"[2].

فالرسول J يجعل العبيد إخوانا لمالكيهم حيث يقول: "إن إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم"[3].

ويوضح ابن حجر العسقلاني هذا الحديث قائلا: "وفي الحديث النهي عن سب الرقيق وتعييرهم بمن ولدهم، والحث على الإحسان إليهم والرفق بهم(...) وفيه عدم الترفع على المسلم أو احتقاره"[4].

كما دعا الرسول J إلى التكلف بنفقات العبيد والرفق بهم، داعيا إلى عدم تكليفهم بالقيام بأعمال ترهقهم حيث قال J : " للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق "[5].

1- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق محمد اللحام، دار الفكر، ط. 1415 هـ/ 1994م، مج. 2، ص.121.

2- عمارة، الإسلاو وحقوق الإنسان، ص. 22.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب قول الرسول J العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون، ح.2545.

4 - ابن حجر، فتح الباري، 175/5،

5- مسلم ، الجامع الصحيح، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه، ح.1662 .

وقد علق الشوكاني على هذا الحديث فقال:" فيه دليل على تحريم تكليف العبيد والإماء فوق ما يطيقونه من الأعمال وهذا مجمع عليه"[1].

وذهب التشريع الإسلامي إلى إلغاء كلمة: "عبد" و"أمة" من مصطلحات الحياة الاجتماعية مراعاة لهم في قوله J: "لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل: غلامي وجاريتي وفتاي وفتاتي"[2].

وقوله أيضا: "لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، اسق ربك، وليقل: سيدي مولاي ولا يقل أحدكم: عبدي، أمتي وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي"[3].

ومن أهم مظاهر التكريم الإلاهي للعبد أن نهى الإسلام عن ضربهم، وإن حصل كان سببا موجبا لعتقه، ففي الحديث: "من لطم مملوكا أو ضربه فكفارته أن يعتقه"[4]. كما نهى الرسول J عن التمثيل بهم وتشويههم، "فإذا مثل الرجل بعبده أعتق عليه"[5].

وهكذا فإن النصوص في هذا الباب كثيرة جدا فليس هناك نص واحد في كتاب الله ولا في سنته يأمر بالاسترقاق بل نهى الإسلام، عن تصير الأحرار عبيدا، فهذا جرم فضيع يستحق صاحبه أن يكون خصما لله Y يوم القيامة.

فعن أبي هريرة τ عن النبي الله J قال:"قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بي ثم عذر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجرا أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره"[6]. فبيع العبد فيه إهانة وتحقير له ومس صريح بآدميته.

إن الإسلام يوجب معاملة الرقيق معاملة تحترم إنسانيتهم، وتحفظ كرامتهم، وترعى حقوقهم، فقد أكد القرآن الكريم والسنة النبوية على ضرورة الإحسان إليهم، ورعايتهم

1- الشوكاني ، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، شرح منتقى الأخبار، 7/ 142.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد،ح.2249.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله :عبدي أو أمتي، ح.2552.

4 - أبو داود، السنن، كتاب الأدب، باب في حق المملوك، ح. 5168

5- ابن ماجة، السنن، كتاب الأحكام، ح. 2433.

6- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب إثم من باع حرا، ح.2227.

والرفق بهم، كما نهى عن تعذيبهم والقسوة عليهم وتكليفهم فوق ما يطيقون، بل جعل حكم ضربهم هو تحريرهم من رق أسيادهم.

الباب الثاني :

أنواع الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية.

الفصل الأول: الحريات الشخصية.

الفصل الثاني: الحريات الفكرية.

الفصل الثالث: الحريات السياسية.

الفصل الرابع: الحريات الاجتماعية.

الفصل الخامس: الحريات الاقتصادية.

الفصل الأول : الحريات الشخصية.

تعد الحريات الشخصية من الحريات الأساسية للإنسان، فالتكريم والأمن والمسكن والتنقل قوام الحياة، بل من الضروريات التي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بتوفرها لديه. فهي لصيقة بشخصه بحيث لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا بالتمتع بها وعدم انتقاصها.

ونعني بالحرية الشخصية: "ما يتعلق بالفرد نفسانيا وجسمانيا"[1].

وقد قسمها بعض الفقهاء إلى أربعة أقسام هي: " حرية الذات، حرية الأمن، حرية المأوى وحرية الغذو والرواح"[2].

وسنأخذ بهذا التقسيم مع تغيير بسيط في المسميات، وبذلك سأتناول في هذا الفصل ما يلي:

- حرية الذات، أو ما يسمى بحق التكريم الشخصي.
- حرية المسكن.
- حرية التنقل.
- حرية الأمن.

1-العيلي، الحريات العامة في النظام السياسي الإسلامي، ص.359.

2- العيلي، المرجع سابق، ص.359.

المبحث الأول: حق التكريم الشخصي أو ما يسمى بحرية الذات.

إن تكريم الإنسان من أهم مظاهر التحرر الذاتي التي يثبت له بها وصف إنسانيته، وتصان بها حرمته، فالذي يسلب الإنسان كرامته أو ينتقص منها إنما يسلبه إنسانيته ابتداء، كما يرتبط حق التكريم بمبدإ حمل الأمانة والقيام بمهمة الاستخلاف التي تقتضي سيادة الإنسان في الكون، وحرية التصرف فيه، واستشعار كل معاني العزة والتميز على سائر المخلوقات.

ويعد تكريم الإنسان أساس الحريات في الإسلام، وهو يتضمن حماية الإنسان في سلامته الشخصية، وحماية حياته، وعرضه، وحرمة ذاته حيا وميتا.

المطلب الأول: حق التكريم في اللغة والشرع والاصطلاح.

يجمع أهل اللغة على أن الكرم هو الشرف والرفعة، يقول ابن منظور:"الكريم: الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل، والكرم نقيض اللؤم."[1]

وقال أيضا:"الكريم الذي كرم نفسه عن التدنس بشيء من مخالفة ربه."[2]

وورد التكريم في القرآن الكريم في قوله Y:(❑⬀❁✪✞❁𝒆𝒓⬊❑ ⊠ ③⬀♦♎②⬅⬀⬇⬅⬄☜⬀✡⬀☞ ✌❁⬄☜⬀⬋ ▪𝒆𝒓❑❁❝✌𝒆𝒓 ⬊⬀⬅⬄☜⬀𝒆𝒓✡).[3] بمعنى النفاسة و الشرف، وعلو الشأن."[4]

وقال تعالى على لسان إبليس حين أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام:

(✠✪❁✌𝒆𝒓⬊⬀☜⬀⬋⬀𝒆𝒓✍✌♎⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✂❑♈✌ ❶𝒆𝒓✂❑♈⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ⑥⬀⬋⬀☞⬀⬋⬀𝒆𝒓✍✌ ♎⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ③⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ♎②⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ⑧⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ■𝒆𝒓✂❑♈✌ ⑩⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ✌✪✞✠✌ ❁✌𝒆𝒓✂❑♈✌ ❺✪✞✠✌ ⑦⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ➢⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ❖⬀⬋⬀⬄⬀⬆❁✌𝒆𝒓✍✌ ✌✪✞✠✌ ✌✪✞✠✌ ✌✪✞✠

ففي هذه الآية تكريم لذرية آدم أيضا: "ومن تكريم ذريته إشعارهم وتذكيرهم بأنهم أبناء آدم"[1].

وعرفه الشاهد البوشيخي بقوله: "التكريم جعل الشيء المكرم كريما في ذاته، ليس منعما عليه إنعاما عاما بصفة من الصفات، أو بمجموع من الصفات، ولكنه جعله في حد ذاته كريما أي نفيسا"[2].

وعرف حق التكريم أو الكرامة بأنه: "هو حق كل ذكر أو أنثى في أن ينال الكرامة من الجميع، أي أن يعامل بما تقتضيه الحرمة التي أعطاها الله للإنسان وميزه بها عن سائر المخلوقات"[3].

المطلب الثاني : حق التكريم في القرآن الكريم والسنة النبوية.

اهتم الإسلام بالإنسان اهتماما بالغا، فرفع من منزلته وخصه بالرفعة والتميز عن سائر المخلوقات، وهو ما جاء واضحا في قوله تعالى:([illegible])[4].

فالله Y يخبر عن تفضيله لبني آدم وتكريمه إياهم ولعل من مظاهر هذا التكريم: " خلقه لهم على أحسن الهيآت وأكملها"[5].

إن الله Y كرم الإنسان أي جعله مخلوقا عزيزا،"فجعله كريما أي نفيسا غير مبذول ولا ذليل"[1].

1-البوشيخي، مظاهر تكريم الإنسان في القرآن الكريم، آنفو برانت، فاس، ط.1423هـ/2003 م، ص.15.

2- االبوشيخي، المرجع السابق، ص.16.

3- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص.235.

4- الإسراء، 70

5- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 75/5.

ويوضح عبد المجيد النجار معنى التكريم قائلا: "ومن الكرامة الإنسانية ما يجده الإنسان في نفسه من وعي بذاته، وعيا يتضمن الإيمان بقيمته والإحساس بعزته، واستشعارا للاستعلاء على ما يحيط به من المكونات الطبيعية، والنظر إليها على أنها مسخرة من أجله"[2].

لقد منح الله Y الإنسان هذا التكريم بغض النظر عن جنسه، ولونه، ودينه، وعرقه، "فهو ذو سيادة ذاتية تتسامى على كل العوارض والاعتبارات التي لا دخل لها بالعمل والسلوك"[3].

وأكد الرسول J هذا المعنى في أحاديث كثيرة منها: قوله J: "كلكم لآدم وآدم خلق من تراب ولينتهين قوم ليفخرون بآبائهم، وليكونن أهون على الله من الجعلان"[4].

لقد أراد الرسول J أن يؤسس لوحدة الأصل البشري، وأن يلغي ما كان عليه العرب قبل الإسلام من حياة قبلية أهدرت فيها شخصية الإنسان وحقوقه، وتفاضل العرب فيها تفاضلا بين البشر حيث قال:(☞☞♋♋♏✂♐♐♎♎♓♓♒♒♑♑♐♐♏♏♎♎♍♍♌♌♋♋♊♊♉♉♈♈♇♇♆♆♅♅♄♄♃♃♂♂♁♁♀♀♈♈♉♉♊♊♋♋♌♌♍♍♎♎♏♏♐♐♑♑♒♒♓♓

[illegible]).[1]

وأكدت السنة النبوية المعنى نفسه حيث قال J : "... ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى"[2].

إن المساواة في الإسلام هي أساس كل الحقوق، وهي السبيل إلى تحقيق الكرامة الإنسانية، وأي تفاضل بين الناس يكون بمعيار كسبي منوط بالتقوى والعمل الصالح.

فالتفاضل في ميزان الله Y يكون على أساس الأعمال، والأكرم هو الأتقى، فلا مكان لجنس متفوق على آخر، ولا لشعب مختار ومفضل على باقي الشعوب.

وقد أكد الرسول J هذا المبدأ بأقوى العبارات وأبلغها في حجة الوداع حيث قال في خطبته: "إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم وآدم من تراب"[3].

فلا اعتبار للفوارق المصطنعة، لونية، أو عرقية، أو دينية، فالإسلام أعطى الكرامة للجميع، فهي " حق لكل إنسان بارا، أو فاجرا، تقيا، أو عصيا، لأن الجزاء يترتب على الأعمال، وهي بحسب صفاتها الشرعية أما الشخص، فهو الإنسان دائما، حتى المجرم ينال عقابه ولكن ليس لأحد أن ينال من كرامته، بتعييره، وشتمه، والتشنيع عليه بما فعل لأن في ذلك مجاوزة للحد الشرعي وللتعازير المقررة"[4].

إن النصوص التي تحفظ للإنسان كرامته وتلغي كل مقاييس التفاضل المتعلقة بالخلقة كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتؤكد جميعها على رفعة الإنسان وعلو مكانته باعتبار إنسانيته فقط. "فليس في الشرع إذن من موروث خلقي يمكن أن

1- الحجرات، 13.

2- أحمد، المسند، مسند الأنصار، حديث رجل من أصحاب النبي، ح. 24132.

3- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك المعافري، السيرة النبوية، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/1994م، 4/42.43.

4- الفاسي، مقاصد الشريعة، ص. 235.

يستخدمه الناس ذريعة للحط من قيمة الوارث، أو يمكن أن يجعلوه سبب دونية ومهانة يورث في نفسه الشعور بالمذلة فتنكسر إرادته، وتتحطم شخصيته المعنوية"[1].

المطلب الثالث: مظاهر تكريم الذات الإنسانية.

تتكون النفس الإنسانية من عنصرين أساسيين: عنصر مادي وآخر معنوي،"فعصمة الشخصية الإنسانية في عناصرها المادية هي: سلامة الجسد بجميع أعضائه من الإتلاف، والمعنوية: أي الكرامة والأفكار الذهنية والمعتقدات"[2].

إن المتأمل في القرآن الكريم والسنة النبوية يجد أن حفظ النفس بحفظ حياة الإنسان هو المقصد الأول الذي ترجع إليه سائر المقاصد بعد المحافظة على الدين [3] لتوقفها جميعا على الإنسان نفسه.

ونظرا لهذا الاعتبار شدد الإسلام على المحافظة على حياة الإنسان، فاعتبر الاعتداء عليها جرما فظيعا كفظاعة قتل الناس جميعا حيث قال الله Y:(②▫⬀❖↘ ③⬀☯⇧❁⬀☜✡⬀⇔✌❁ ❑♈✓☯⬅⑥☯ ❺❁⬀ℵ⌇⬀ ✌❁ ■❁⬀✌✡⬀⇔⬅⬀☜ ✡⬀⌘⬀⬅⬀✌ ✌⬀⬀⬀ ✌⬀⬀⬀ ✌⬀⬀⬀

هكذا يعتبر قتل نفس من غير ضرورة شرعية أمرا مستعظما مهيبا، " فالاعتداء عليها اعتداء على المجتمع كله، والرعاية لها رعاية للمجتمع كله، وليس بعد ذلك تقدير للكرامة الإنسانية"[1].

كما حرم الإسلام على الإنسان الاعتداء على نفسه أو إتلاف عضو من أعضائه، حيث قال تعالى:(⌧⌦⌦⌦

بل إن الاعتداء على حياة الإنسان اعتداء على حق الله تعالى فيها، يقول الشاطبي رحمه الله: "إن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد"[2].

كما حرم الإسلام كل عمل أو فعل ينتقص من الإنسان مثل ضربه أو تعذيبه أو اعتقاله، قال J: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا"[3].

فلا يجوز تعذيب المجرم فضلا عن المتهم ف" مهما كانت جريمة الفرد وكيفما كانت عقوبتها المقدرة شرعا فإن إنسانيته وكرامته الآدمية تضل مصونة"[4].

"ومما يكمل حفظ النفس توفير الحرية الشخصية والكرامة للإنسانية تحقيقا بمعنى التكريم الذي اختص الله به الإنسان تمييزا له عن الحيوان الذي يحتاج لحياته – كالإنسان – إلى الطعام والشراب، ذلك أن الإنسان ليس جسدا ماديا فحسب، ولكنه أيضا كيان معنوي روحي ونفسي، فحفظه لا يكون إلا بحفظ هذه الجوانب جميعها، فتأخذ حكم المقصد الضروري كذلك"[5].

فمن الكرامة الإنسانية أيضا أن منع الله عز وجل من أن ينتقص من قدر الإنسان، أو ينال أحد من مشاعره، فأوجب احترام شخصيته وعاطفته لأن في احترامها احترام لكرامته، ولهذا المعنى جاءت نصوص كثيرة تلتقي كلها عند هذا المقصد فأمر الله تعالى بكل ما من شأنه أن يشعر بالعزة والاستعلاء، ومنع كل ما من شأنه المذلة والاحتقار سواء كان فعلا أو قولا.

ف"أيما فعل أو قول يشعر بالمذلة والهوان، فهو ممنوع، وفي ذلك كله حفظ للكرامة"[6].

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات باب إثم من قتل ذميا بغير جرم، ح. 6914.

2 – الشاطبي، الموافقات، 285/2.

3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، ح.2613.

4- الغزالي، محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، ص.177

5-عطية، جمال الدين، من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع رؤية جديدة لأصول مقاصد الشريعة مجلة المنطلق، عدد.1، 2000م، ص.70.

6- النجار، مقاصد الشريعة، ص.99.

كما منع الله Y أحدا أن يسخر من أحد، أو يستهزئ به، أو يلمزه، أو ينابزه باللقب حيث قال تعالى:(﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾)[1].

وقد عرف الرازي السخرية بقوله:" هي أن لا ينظر الإنسان لأخيه بعين الإجلال ولا يلتفت إليه ويسقطه من درجته"[2].

وقد وسع سيد قطب معنى السخرية، فجعل منها اللمز والتنابز بالألقاب التي يكرهها أصحابها فيمسون فيها سخرية فقال في تفسيره:

" فكل فرد فيه كرامته التي لا تمس، وهي من كرامة المجموع، ولمز أي فرد هو لمز لذات النفس لأن الجماعة كلها واحدة و كرامتها واحدة"[3].

بل وتعتبر السخرية ظلما يقول الميداني: "إن السخرية تنافي ما يوجبه الحق، وهي ظلم قبيح من الإنسان لأخيه الإنسان وعدوان على كرامته وإيذاء لنفسه وقلبه"[4].

وبذلك تتنافى السخرية مع تكريم الله Y لهذا الإنسان، وقد لمح القرطبي في معرض تفسيره لهذه الآية ملمحا دقيقا حيث قال:" فلا ينبغي تعظيم من رأينا عليه أفعال صالحة، وعدم الاحتقار لمسلم رأينا عليه أفعال سيئة، بل تحتقر وتذم تلك الحالة السيئة لا تلك الذات المسيئة"[5].

1- الحجرات، 11.

2- الرازي، التفسير الكبير، 131/28.

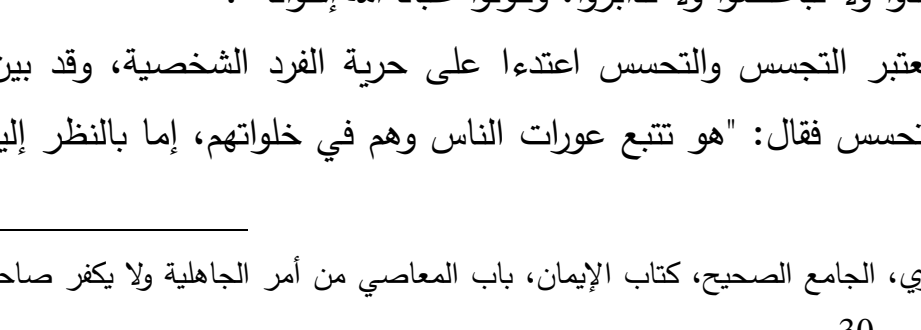
3- قطب، سيد، الظلال، 3344/6.

4 - الميداني، الأخلاق الإسلامية، 233/2.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 327.249/16.

كما يمنع الإسلام شتم أحد، أو تعييره بشيء مما يتصف به أو يفعله، ففي الحديث الذي رواه البخاري أن أبا ذر عير بلال الحبشي مولى أبي بكر رضي الله عنه فقال له: يا ابن السوداء، فشكاه بلال إلى النبي J فقال J لأبي ذر: أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهليه"[1].

وجاء في الحديث: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى هاهنا" ويشير إلى صدره ثلاث مرات "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[2].

كما حرم الإسلام سوء الظن والغيبة يقول الله Y:(

)[3]

وقال J:"إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولاتنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا"[4].

ويعتبر التجسس والتحسس اعتدءا على حرية الفرد الشخصية، وقد بين الميداني معنى التحسس فقال: "هو تتبع عورات الناس وهم في خلواتهم، إما بالنظر إليهم وهم لا

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا الشرك، ح.30.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وماله وعرضه، ح.3564

3- الحجرات، 12.

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، ح.2563.

يشعرون، وإما بالسراق السمعي وهم لا يعلمون، وإما بالاطلاع على مكتوباتهم ووثائقهم وأسرارهم وما يخفونه عن أعين الناس دون إذن منهم"[1].

وحرم الله Y القذف بصفة عامة، والقذف بالزنا بصفة خاصة، قال تعالى:

(﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١﴾ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ ﴿١٢﴾ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴿١٣﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٤﴾ إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ﴿١٥﴾ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٧﴾ وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٨﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٢٠﴾ ﴾) [2].

فصيانة للأعراض من التهجم، شدد القرآن الكريم في عقوبة القذف لما تسببه هذه التهمة من الآلام الفظيعة التي تصيب الحرائر الشريفات، والأحرار الشرفاء، ولما تترتب عليها من آثار في حياة الناس وطمأنينة البيوت.

وتعتبر الجراح المعنوية أشد أثرا من الجراح العضوية، "فالقذف يحدث في نفس المقذوف أثرا بالغا، قد يصل إلى تدمرها، وذلك بالنظر إلى ما هو مستقر في المجتمعات بصفة عامة، وفي المجتمع الإسلامي بصفة خاصة من فظاعتها، فمن اتهم بها يصيبه كسر نفسي بليغ"[3].

فكما يتأثر الجسم بالجراح كذلك تنتقص كرامة الإنسان بكل الأقوال والأفعال التي تهينه وتحقر منه، "فالذات تصاب إثر ذلك بجراح قد تكون غائرة، فتؤثر في الإرادات والعزائم، فتنكمش النفس، وتتقلص ملكاتها وتلتف على ذاتها تجتر جراحها، فلا تستطيع جراء ذلك أن تثمر شيئا، فإذا ما حفظت كرامتها بالعزة انطلقت في الإبحار"[4].

إن كرامة الإنسان ملازمة له حيا وميتا،"فذاته تستحق التكريم في حياته وبعد موته"[5].

1- الميداني، الأخلاق الإسلامية، 2/ 239.

2- النور، 4.

3- النجار، مرجع سابق، ص.100.

4- النجار، مرجع سابق، ص.99.

5- الغنوشي، الحريات العامة، ص.5. الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص.242.

فلا فرق – في نظر الإسلام – بين الاعتداء على الإنسان حيا أو ميتا، فقد جاء في الحديث "أن جنازة مرت على النبي J فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال النبي J: أليست نفسا"[1].

فالرسول J وقف تكريما لذات الإنسان بغض النظر عن كونه يدين دينا غير الإسلام، مما يشعر بالاحترام لكافة الناس، "وبذلك يذهب التشريع الإسلامي بحفظ كرامة الذات الإنسانية من حيث كونها ذاتا إنسانية إلى آفاق بعيدة، إذ هي تجاوزت حدود العداوة والصداقة، وأصول الحرب والسلم، واختلاف الشعوب والأمم لتنتهي إلى حدود الذات الإنسانية مجردة من كل الاعتبارات، فأيما ذات اندرجت ضمن الإنسانية فإن الشريعة جاءت بإيجاب أن تحفظ كرامتها، ومنعت كل ما يستنقص منها"[2].

ولعل من الأحكام الشرعية الحافظة للكرامة تحريم المثلة بالأعداء وإيجاب احترام جثث الموتى، فكل تشويه يصيب جثة الإنسان يعتبر إهانة للإنسانية جمعاء. لذلك قرر الإسلام للإنسان حقه في الترفق والتكريم في التعامل مع جثمانه قال J: "إذا كفن أحدكم أخاه، فليحسن كفنه"[3].

وأوجب ستر سوآته وعيوبه الشخصية حيث قال عليه السلام: لا تسبوا الأموات، فإنهم أفضوا إلى ما قدموا" [4]. وقال أيضا: " إذا مات صاحبكم فدعوه لا تقعوا فيه"[5].
وفي الحديث: "اذكروا محاسن موتاكم وكفوا مساويهم"[6].

فكل ما ناقض مبدأ التكريم وهدر كرامة الإنسان أو نال منها كليا، أو جزئيا، فللإسلام منه موقف صارم، يقول عبد المجيد النجار:"ولما تقوم حضارة ما على رؤية للإنسان يشوبها الاستنقاص لذاته أو لجزء من ذاته، أو تقوم على تفرقة في أصل الخلقة بين نوع من الناس يتصف بالشرف وبين آخر يتصف بالخسة، فإن ذلك يفضي لا محالة

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، ح. 1312.
2- النجار، مقاصد الشريعة، ص.100.
3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب في تحسين كفن الميت، ح.49 .
4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما ينهى من سن الأموات، ح.1393 .
5- أبو داود، السنن، كتاب الأدب، باب في النهي عن سب الموتى، ح. 4899.
6- أبو داود، السنن، كتاب الأدب، باب في النهي عن سب الموتى، ح.4900.

إلى مسلك حضاري لا يبالي كثيرا بالكرامة الإنسانية، فيقع في السقوط في انتهاك هذه الكرامة، وانتهاك الذات الإنسانية وابتذالها وسلبها حقوقها"[1].

ولعل النصوص التي تؤصل لهذا النوع من أنواع الحريات كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية، فـ "قد اطردت الأحكام التي تحفظ كرامة الإنسان مما يورث للناظر في الشريعة يقينا بأن حفظ الكرامة الإنسانية مقصد قطعي من مقاصد الشريعة الإسلامية"[2].

إن الله Y كرم الإنسان في حياته فمنع إيذاءه في حضرته وفي غيبته فعلا أو قولا أو إشارة، كما أوجب احترام جثمانه بعد الوفاة وأمر بالترفق به مع ستر عيوبه لأن حرمته باقية له سواء كان حيا أو ميتا.

1- النجار، عبد المجيد، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط.1، 1999، ص.90.

2- النجار، مقاصد الشريعة، ص. 100.

المبحث الثاني: حرية المسكن وحرمته.

تعتبر حرية المسكن من مظاهر تكريم الله عز وجل للإنسان، فالمسكن من مقومات الوجود الإنساني، به يتحقق أمنه واستقراره، بل لا تستقيم حياة الإنسان إلا إذا توفر له مسكن يأويه ويستر عوراته، ويتمتع فيه بكامل الحرية والاستقلالية.

ويشمل هذا النوع من أنواع الحرية حرمة المسكن، وحق الإنسان في التمتع فيه بكل حرية، ومنع التلصص والتجسس عليه لهتك أسراره.

المطلب الأول: تعريف حرية المسكن في اللغة والشرع والاصطلاح.

جاء في كتاب العين للفراهيدي: "السكن: المنزل والمسكن أيضا، والسكن: سكون البيت من ملك إما بكراء وإما بغير ذلك، والسكن، والسكان، والسكنى: إنزالك إنسانا منزلا بلا كراء"[1].

وفي اللسان لابن منظور: "السكن والمسكن: المنزل والبيت والسكن: أهل الدار"[2].

وورد لفظ المسكن في القرآن الكريم في عدة مواطن حيث قال تعالى:(⧫⧫⧫

وعرفها الكفوي بقوله: "المسكن اسم بمعنى الإسكان والمراد بها الإقامة"[1]. وعرف أيضا: " المنزل الذي يقيم فيه ويشغله بانتظام"[2].

وهكذا، فمعنى المسكن في اللغة والشرع والاصطلاح معنى واحد وهو الدار التي يقيم فيها الإنسان والمأوى الذي يأوي إليه.

وحرية المسكن معناها:" أن يقيم في السكن الذي يملكه أو يستأجره لإقامته وفق اختياره مع إمكانية انتقاله منه إلى مسكن آخر"[3].

المطلب الثاني: حرية المسكن في القرآن الكريم والسنة النبوية.

اعتبر الإسلام البيت أو المسكن حرما آمنا لا يجوز استباحته إلا باذن أهله، حيث قال تعالى:(﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ۝ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝ وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ ۝ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾ [4]).

لقد شرع الاستئذان لأن البيت حرمة لا يجوز لأي كان أن ينتهكها، كما أن مجرد الاستئذان لا يبيح الدخول، وإنما هو طلب للإذن فإن لم يوافق أهل البيت فلا ينبغي الدخول، فالناس اتخذوا البيوت للاستتار مما يؤذي الأبدان من حر وقر ومطر ومما يؤذي العرض والنفس"[5].

فمن تكريم الله Y لهذا الإنسان أن جعل له مسكنا يأويه ويستتر فيه، قال القرطبي في تفسيره: "لما خصص الله سبحانه ابن آدم الذي كرمه وفضله بالمنازل،

1- الكفوي، الكليات، ص.429.

2- منيب، محمد ربيع، ضمانات الحرية بين واقعية الإسلام وفلسفة الديمقراطية، مكتبة المعارف، الرباط، ط.1، 1988، ص.35.

3- منيب، ضمانات الحرية بين واقعية الإسلام وفلسفة الديمقراطية، ص.35.

4- النور، 27.

5- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 196/18.

وسترهم فيها عن الأبصار، وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد، حجر على الخلق أن يطلعوا على ما فيها من خارج أو يلجوها من غير إذن أربابها"[1]. إن البيوت نعمة عظيمة لا يقدرها حق قدرها إلا من فقدها، فهي تحقق الطمأنينة والسكن النفسي.

وقد عبر الله Y عن الاستئذان بالاستئناس، "وهو تعبير يوحى بلطف الاستئذان، ولطف الطريقة التي يجيء بها الطارق، فتحدث في نفوس أهل البيت أنسابه، واستعدادا لاستقباله، وهي لفتة دقيقة لطيفة لرعاية أحوال النفوس، ولتقدير ظروف الناس في بيوتهم"[2].

إن هذه الآية تعتبر نهيا صريحا عن دخول البيوت من غير إذن أهلها، فلا دخول إلا بإذن، وإذا لم يكن فيها أحد فلا يجوز اقتحامها قال تعالى:(◆⌨♊✌♂⬀✡✠ ⬀"☠ℯ⃣ ✌✍⓪♋☜⬀♊✡✠ ✇✌□✍❑✡⬀♈❹❁⑦☞ ✌♂❶□⬀♋⁽⁾⬀♋✪❺✠❑⬀❁⑦☞ ❁⁂♂⬀✡✠ ☹✌❑⬀♂❺✍📖✌ ✌♂❶□⬀♋⁽⁾⬀♋✪❺✠❑⬀❁⑦☞ ❁⁂♂⬀✡✠ ☹✌❑⬀♂❺✍📖✌ ❺♂⬀✌☜⇕☠♈ ♋♋□♈❁⬀☞ 🡻♋☠✌ ⬀"✍⬀④❁ℯ⃣ ↘◆❀♈□□♋♋⬀☞) [3].

وقد منع الله تعالى الدخول إلى هذه البيوت "لأنه تصرف في ملك الغير، فلا بد وأن يكون برضاه، وإلا أشبه الغصب"[4].

فالدخول إلى بيت دون إذن أهله يعتبر اعتداء على حق الغير فيما يملك، فالإسلام له موقف جازم ودقيق في حرمة البيوت، فهو لا يكتفي بالنص على حرمة البيوت المسكونة، لكنه أيضا ينص على حرمة البيت إذا غاب عنه أصحابه، وأكبر من ذلك أن الإسلام يحرم دخول البيت إذا رفض أصحابه، قال تعالى:(◆⌨♊✌↘□ ✌✍⓪♋☜▫⬀✪✠ ✌✍⓪♋○✡⬀♈❺⬀◆✈☠ ♋"✍⬀④❁ℯ⃣ ✉♒♋☜⬀▫✪✠ 🡻♋③✌✪◆✍📖✌ ♂□♋❶ ✌✍⓪♋○✡⬀♈❺⬀◆✌♂⬀✡✠ ✌♂①♊✡⬀☞ ⬈♋✍✌↘□ ⬀"✍⬀④❁ℯ⃣ ⬀☞✌✍⓪⬀⁽⁾⬀♋✪❺✠■ ↘◆□⬀♋⁽⁾⬀♈○⬀❁⑦☞ ☎🗎✍❶) [5].

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 21/12.

2- قطب، سيد، الظلال، 2508/4.

3- النور، 28.

4- الرازي، التفسير الكبير، 197/23.

5- النور، 28.

ولم يقف الإسلام عند هذا الحد، بل تكفل بحرمة المسكن حتى بالنسبة للأطفال والخدم، مع أنهم يعتبرون من الأقارب لا من الأجانب قال تعالى:(﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾) [1].

لقد أمر الله تعالى المؤمنين أن يستأذن لهم خدمهم وأطفالهم الذين لم يبلغوا الحلم منهم في ثلاثة أحوال. فالاستئذان واجب في هذه الأوقات الثلاثة لما في عدم الاستئذان من مس بكرامة الإنسان وحريته الشخصية، "فقد راعى الله سبحانه أن هناك أوقاتا يهجع فيها الناس التماسا للراحة، فيخففون من ملابسهم، ولا يحبون أن يطلع عليهم أحد، وهم على هذه الحال، ولو كانوا أولادهم أو خدمهم، فأمر بوجوب الاستئذان في هذه الأوقات حفظا للكرامة وصونا للحياء"[2].

1- النور، 56.

2- العيلي، مرجع سابق، ص.373.

إن عدم الاستئذان يوقع في الحرج والأذى يقول سيد قطب في هذا الصدد: " فإن الاستئذان على البيوت يحقق للبيوت حرمتها التي تجعل منها مثابة وسكنا ... ويوفر على أهلها الحرج في المضاجع والضيق والمباغتة والتأذي بانكشاف العورات"[1].

ويوضح سيد قطب أن العورات كثيرة جدا لا تنحصر في عورة البدن وحدها فـ" يضاف إليها عورات الطعام، وعورات اللباس، وعورات الأثاث، التي قد لا يحب أهلها أن يفاجئهم عليها الناس دون تهيؤ وتجمل وإعداد. وهي عورات المشاعر والحالات النفسية، فكم منا يحب أن يراه الناس وهو في حالة ضعف يبكي لانفعال مؤثر، أو يغضب لشأن مثير، أو يتوجع لألم يخفيه عن الغرباء"[2].

ويؤكد الرسول J حرمة المسكن حيث قال J: "لا يحل لامرئ مسلم أن ينظر إلى جوف بيت حتى يستأذن، فإن فعل فقد دخل"[3].

ومعنى الحديث أنه صار في حكم الداخل، يقول ابن حجر في تعليقه على هذا الحديث: "لأن المستأذن لو دخل بغير إذن رأى بعض ما يكره من يدخل إليه أن يطلع عليه"[4].

فالإسلام يضمن للبيوت حرمتها، فلا يدخل إليه أحد في حضرة أهله، أو في غيبتهم إلا بإذنهم.

المطلب الثالث: منع التجسس على المسكن.

حظر الإسلام التجسس والتلصص على المسكن بتتبع عورات الناس، قال تعالى:

1- قطب، سيد، الظلال، 2508/4.

2- قطب، سيد، الظلال، 2508.2509/4.

3- الترمذي، السنن، كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء في كراهية أن يخص الإمام نفسه بالدعاء، ح.357.

4- ابن حجر، فتح الباري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، 11/11.

[illegible] ([illegible]) [1].

ووجه النهي في الآية، "أن التجسس ضرب من الكيد والتطلع على العورات"[2].

وهو نفس المعني الذي أكدته السنة النبوية حيث قال J: "ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا"[3].

وقد نهى الرسول J عن التجسس لأنه مس بحرية الإنسان وحرماته وكرامته التي لا يجوز أن تنتهك بأي حال من الأحوال،" فلا بد أن يعيش الناس آمنين على أنفسهم، آمنين على بيوتهم، آمنين على أسرارهم، آمنين على عوراتهم، ولا يوجد مبرر – مهما يكن – لانتهاك حرمات الأنفس والبيوت والأسرار والعورات"[4].

وبين الميداني وجه النهي عن التجسس فقال: "من حق المسلم أن يخلو بنفسه دون أن يطلع عليه أحد إلا الله، ومن حقه أن يستر قبائحه ومعاصيه إذا كان له منها شيء، وليس من حق المجتمع أن يراقبه في خلواته الخاصة"[5].

بل إن الإسلام حرم محاولة التجسس واختلاس النظر من خلال فرجات الأبواب والمنافذ لأن في هذا السلوك هتك لأسرار البيت وحرمته، فقد ورد عن أنس بن مالك وغيره أن أعرابيا أتى باب النبي J فألقم عينه خصاص الباب فبصر به النبي J فأخذ عودا محددا فوجأ عين الأعرابي فانقمع، فقال: " لو ثبت لفقأت عينك" وفي رواية أخرى: "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"[6].

إن تقديس الإسلام لحرمة المسكن جعله يهدر القصاص والدية بالنسبة لكل من اعتدى عليها. ففي الصحيح من حديث أبي هريرة أن النبي J قال: "لو اطلع في بيت أحد ولم يأذن له خدفته بحصاة ففقأت عينه، ما كان عليك جناح"[7].

1- الحجرات، 12.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 254/26.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا، ح.6066 .

4- قطب، سيد، الظلال، 3346/6.

5- الميداني، مرجع سابق، 240/2

6- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب من اطلع في بيت قوم فقؤوا عينه فلا دية، ح.6901.

7- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب من أخذ حقه أو اقتص دون السلطان، ح. 6888.

فالتلصص والتجسس على البيوت يعتبر اعتداءا على حرمة البيوت وجب دفعه، "فكل ذلك يعاقب عليه بالتعزير ويسقط المسؤولية على من دفعه بجرح أو بقتل إذا كان لا يمكن دفعه إلا بذلك"[1].

إن انتهاك حرمة المسكن في الإسلام يعتبر انتهاكا لكرامة الإنسان ومس بحريته الشخصية، واحترامها يعتبر احتراما لإنسانيته وحريته الشخصية.

1- النجار، مقاصد الشريعة، ص.10، نقلا عن العقوبة لأبي زهرة ص.344.

المبحث الثالث: حرية التنقل.

التنقل حق تقتضيه ظروف الحياة من الكسب والسعي في طلب الرزق، والعلم، والعمل، والاستكشاف، وتندرج حرية التنقل ضمن الحريات الأساسية للإنسان والتي لا تكتمل إنسانيته إلا بالتمتع بها. ويتضمن هذا النوع من أنواع الحريات حرية ارتياد الطرق والمرور منها، وحرية السفر من موطن والعودة إليه دون إيذاء.

المطلب الأول: تعريف حرية التنقل.

ورد في كتاب: "العين" للفراهيدي قوله في مادة. " نقل": " نقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، والنقل: سرعة نقل القوائم، وفرس نقال: خفيف سريع نقل القوائم"[1].

وفي "اللسان" لابن منظور: "النقل": تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نقل ينقله نقلا، والتنقل: التحول، والنقلة: اسم لانتقال القوم من موضع إلى موضع"[2].

وإلى هذه المعاني أشار ابن فارس حيث قال: "النون والقاف واللام أصل صحيح يدل على تحويل من مكان إلى مكان ... والنقيل الطريق لأنه لا يسلكه إلا منتقل"[3].

ويتضح من خلال هذه المعاجم اللغوية أن التنقل جاء بمعنى واحد وهو التحول، أو التحويل من مكان إلى مكان، أو من موضع إلى موضع آخر.

وعرفت حرية التنقل في الإصطلاح بأنها: "حرية الفرد في التنقل من مكان إلى مكان كما يشاء"[4].

وذكرها الغزالي تحت عنوان حرية الارتحال والإقامة حيث عرفها بقوله: "هي حق كل فرد أن تكون له حرية الحركة والتنقل من مكان إقامته وإليه، وله حق الرحلة والهجرة من موطنه والعودة إليه دون تضييق عليه أو تعويق له"[5].

1- الفراهيدي، العين، مادة. "نقل"، 260/4.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة. " نقل"، 11/ 674.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة. "نقل"، مج.5، ص.363.

4- العيلي، المرجع السابق، ص.375.

5- الغزالي، محمد، حقوق الإنسان في الإسلام، ص.184.

وعرفتها سعدى محمد الخطيب بقولها: "حرية التنقل هي أن الإنسان حر في التنقل داخل بلاده، أو من بلد إلى آخر، والحق في الإقامة في المكان الذي يريد"[1].

فمعنى حرية التنقل أن الإنسان حر في التحرك والتنقل من مكان إلى آخر دون تقييد أو تضييق.

المطلب الثاني: حرية التنقل في القرآن الكريم والسنة النبوية.

كفل الإسلام للإنسان حرية التنقل من مكان إلى مكان حيث دعا الله Y إلى السعي في الأرض فقال:(❶ ♋♦♋♋♋

[illegible])[1].

فالله Y أمر بالانتشار في الأرض بكل حرية بعد أداء فريضة الصلاة، يقول الرازي في تفسيره: "فإباحة الانتشار زائلة بفرضية أداء الصلاة، فإذا زال ذلك عادت الإباحة، فيباح لهم أن يتفرقوا في الأرض وأن يبتغوا من فضل الله"[2].

فهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تؤصل لهذا النوع من أنواع الحريات منها الآيات التي تأمر بالضرب في الأرض، وأخرى تدعو إلى السير في الأرض والسياحة والهجرة فيها طلبا للحرية، حيث قال تعالى:([illegible])[3].

وتأكيدا لحسن استعمال الطريق وعدم عرقلة التنقل قال J: "إياكم والجلوس في الطرقات، قالوا يا رسول الله هي مجالسنا ما لنا منها بد قال: فإن كان ذلك فأعطوا الطريق حقها. قالوا: وما حقها؟ قال: غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[4].

هكذا أذن الرسول J للصحابة بالجلوس في الطرقات بشرط أن لا يتسبب هذا الجلوس في إيذاء الناس، وتعتبر عرقلة التنقل جزءا من هذا الإيذاء.

1- الجمعة، 10.

2- الرازي، مرجع سابق، 9/30.

3- النساء، 96.

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، ح.2121.

بل إن رجلا طلب من الرسول J أن يعلمه شيئا ينتفع به فقال له عليه الصلاة والسلام: " اعزل الأذى عن طريق المسلمين."[1] والأذى مفهوم شامل يشمل كل ما يمكنه أن يتسبب في إلحاق الضرر بالمارة، وهذا فيه نفع عام للإنسان والدواب ووسائل النقل...

فتأمين حرية التنقل في الطرقات من الأعمال التي ينتفع بها في الدنيا والآخرة، قال J: " لقد رأيت رجلا يتقلب في الجنة في شجرة قطعها من ظهر الطريق كانت تؤذي الناس"[2].

كما حمى القرآن الكريم والسنة النبوية حرية التنقل للحيوانات أيضا، فقد جاء في الحديث أن امرأة دخلت النار في هرة اعتدت على حريتها في التنقل بالحبس حتى ماتت وفي الحديث: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض"[3].

كما أقرت وثيقة المدينة هذا النوع من أنواع الحريات حيث جاء فيها: "وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم"[4].

وعلى نفس النهج سار الخلفاء الراشدون، حيث ضمن عمر بن الخطاب حرية التنقل لأهل إلياء (القدس) عندما فتحها، حيث جاء في بنود العهدة العمرية ما يلي: "فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا أمنهم. ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه ما على أهل إلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا أمنهم. فمن شاء منهم قعد وعليه ما على أهل إيلياء من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله..."[5] فقد أكد عمر τ في هذه الوثيقة على تمكين أهل إلياء من حرية التنقل رغم أنهم يدينون بدين غير الإسلام.

فلا اعتبار لكل الحواجز الوهمية سواء كانت جغرافية أو سياسية، يقول الغزالي:

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب فضل إزالة الأذى عن الطريق، ح.2618.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب فضل إزالة الأذى عن الطريق، ح.1914.

3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب تحريم تعذيب هرة ونحوها من الحيوان الذي لا يؤذي، ح.2242.

4- ابن هشام، السيرة النبوية، مج.2، ص.123.

5-النجار، عبد الوهاب، الخلفاء الراشدون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1979، ص.216-217.

" فدار الإسلام واحدة وهي وطن كل مسلم، لا يجوز أن تقيد حركته فيها بحواجز جغرافية أو حدود سياسية، وعلى كل بلد مسلم أن يستقبل من يهاجر إليه، أو يدخله من المسلمين استقبال الأخ لأخيه"[1].

ولعل المشاكل المترتبة عن فتح الحدود بدون ضوابط والتي قد تهدد الأمن العام للدول أوجبت ضرورة تنظيم التنقل، فإذا كان الإسلام يكفل للأفراد حرية التنقل، إلا أنه لا يكفلها بصورة مطلقة، وإنما يقيدها كلما دعت الضرورة إليها، كأن يقتضي الصالح العام ذلك لدواعي صحية أو أمنية أو غيرها، فحرصا منه J على عدم تفشي الأمراض وانتشار الأوبئة قيد حرية التنقل فقال: "إذا ظهر الطاعون في بلد وأنتم فيه فلا تخرجوا منه، وإذا سمعتم به وأنتم خارجه فلا تدخلوه"[2]. فقد قيد الرسول صلى الله عليه وسلم حرية التنقل تحقيقا للمصلحة العامة وهي تأمين حياة الناس والخوف من العدوى وانتشار الأمراض.

كما قرر الإسلام النفي عقوبة للمفسدين في الأرض، المتربصين بالطرقات من أجل النهب والقتل والسرقة، حيث قال تعالى:(✌♋①☠☪♐☞▭♊✌ ✇✌♋☺□○♉☯♦♐♋♏❺ ↘❖♋♐☞▫♈❑♏✍☝ ❁✗✍✍❁✌ ↘◆◘♌✡♐☞♊♦✌♋❹♌♋♐☞ ♒♘✡✠ ↘◆↙◘♐♋○♐↙♎♋♋♐☞↘□ ♗♌⑩♐❁♏◘♍♐♈↘♦↘□ ↙◆❁✌ ✋✌❑✍↘♎♋♐✡✠ ♘↖❻↙♦❁☙✍○✌ ↙□♘🕮✌ ✇✌♒◘♐♋✡☠♐↕☞♐❁☪✦♐♏♋♐☞ ↘●♐☠·♐❁☪✦♐♋⑦☞ ↙□♘🕮✌ ✇✌♒◘♐♌✡☞♐☠✡♉❽♌♋♐☞ ”♌❍♋✡♌♏❺↙♦♘🕮✌↘□ ↙”♘❍♋♐☞▫❑↙♋♐☞♘🕮✌ ✇✌↙◘♐↘✡✦♐⇔☞♐♌♋♐☞ ↙□❁✌ ⏲✝♐❁💻✡♐♘☪❺ ➢❖♐¤▫② ↙”♌❍❁♏ ♉⑥🡐♏✓♉♈□ ↙♘↖❻↙♦❁☙✍❁✌ ↘❖♐▫② ✍✌✍♐♋☞☪✇♐☞♏❑♏✍○✌ ♒♘✡✠ ⏲✶✖☯♦♐♘☪❺ ▫⑦⑨♦♐♘☪❺❁☙✍○✌ ♒♘✡✠ ↙”♌❍❁♏↘□ ■✌✍♐♈❑♐♦■ ⏲♉✌✌♉♈❑♐♦■ ⏲”♋☞♐♘⚐·■)[3].

فحفاظا على الأمن حد الإسلام من حرية التنقل بأن قرر نفي المحاربين وإبعادهم حتى لا يشكلوا خطرا على الأمة.

1- الغزالي، محمد، مرجع سابق، ص.184.

2- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ح.5728.

3- المائدة، 35.

إن حرية التنقل في الإسلام مكفولة للأفراد بشرط ألا تؤذي الآخرين، وأن لا تتعارض مع المصلحة العامة، وقد توسع البعض في الإشارة إلى هذه الحرية بمنع إزالة العوائق والتحرز من سكب المياه والقاذورات التي تمس سلامة المارين ونظافة الطريق[1].

1- منيب، المرجع السابق، ص. 113.

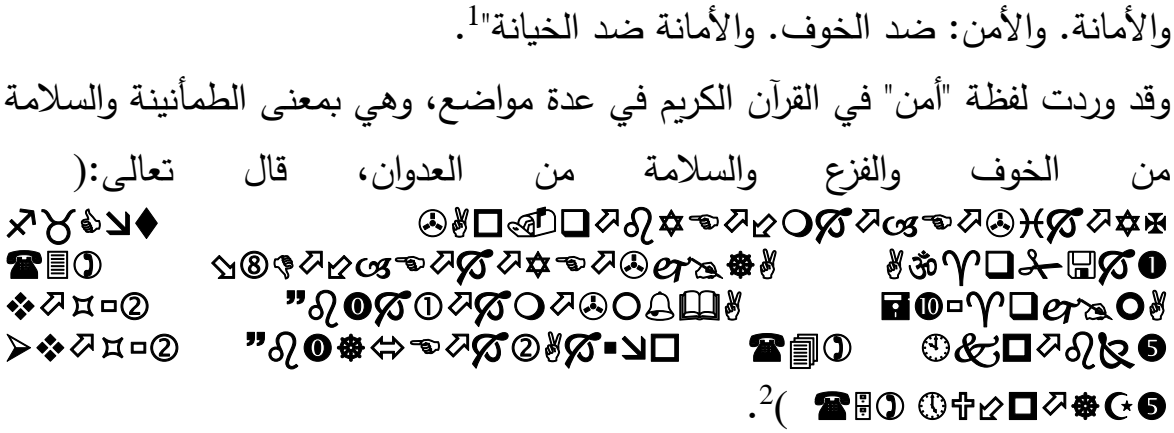
المبحث الرابع: حرية الأمن.

تتوقف حياة الإنسان على توفر الأمن بشتى أنواعه، لذلك أوجب الإسلام حماية الإنسان من كل اعتداء أو أذى، وشدد في العقوبة على كل ما يهدد أمن الأفراد ويروع المجتمعات، فالإنسان الحر والآمن هو وحده القادر على القيام بمهمة الاستخلاف في الأرض، وإطلاق ملكاته للإبداع والترقي في العمران. وقد جاءت الشريعة الإسلامية بمجموعة من الأحكام التي تهدف إلى تحقيق أمن الفرد والمجتمع.

المطلب الأول: حرية الأمن في اللغة والشرع والاصطلاح.

مدار مادة أمن في اللسان العربي على سكينة القلب واطمئنانه بعد اضطراب. يقول ابن منظور:" أمن: الأمان والأمانة، وقد أمنت فأنا آمن، وآمنت غيري من الأمن والأمانة. والأمن: ضد الخوف. والأمانة ضد الخيانة"[1].

وقد وردت لفظة "أمن" في القرآن الكريم في عدة مواضع، وهي بمعنى الطمأنينة والسلامة من الخوف والفزع والسلامة من العدوان، قال تعالى:(



).[2]

وعرفه القرضاوي بقوله: "الأمن أن يعيش الإنسان شاعرا بالطمأنينة على نفسه وماله وعرضه وأهله، فلا يعتدي عليه أحد إلا في حدود القانون، أي اعتدى هو على حق غيره، وارتكب جريمة يستحق العقاب بحكم القضاء"[3].

وعرفه محمد عمارة فقال:"هو عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وكما يكون الأمن في الاحتياجات المادية، يكون كذلك في الاحتياجات المعنوية والنفسية والروحية"[4].

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة. "أمن"، 13/21.

2- قريش، 3-5. انظر. الأعراف، 95- 97، النحل، 45...

3- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، دار المعرفة، ص.227.

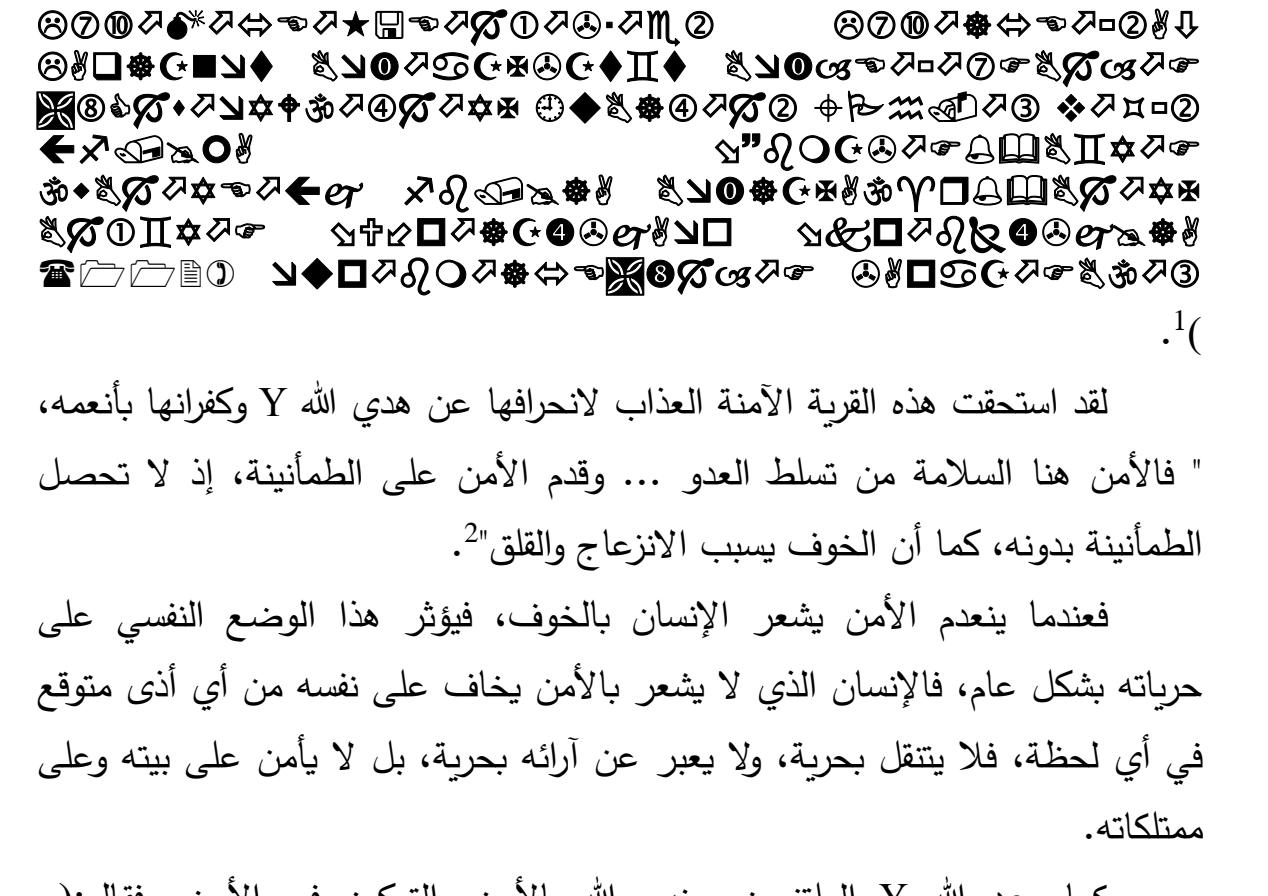
4- عمارة، محمد، قاموس المصطلحات الإقتصادية، ص.67.

وعرف العيلي حق الأمن بقوله: "هو كفالة سلامة الفرد في شخصه وعرضه وماله، فلا يجوز الاعتداء عليه أو تحقيره أو تعذيبه سواء كان ذلك من الدولة أو من الأفراد"[1].

فالأمن هو الطمأنينة والاستقرار والأمان، ويشمل كل جوانب الحياة المادية والمعنوية.

المطلب الثاني: حرية الأمن في القرآن الكريم والسنة النبوية.

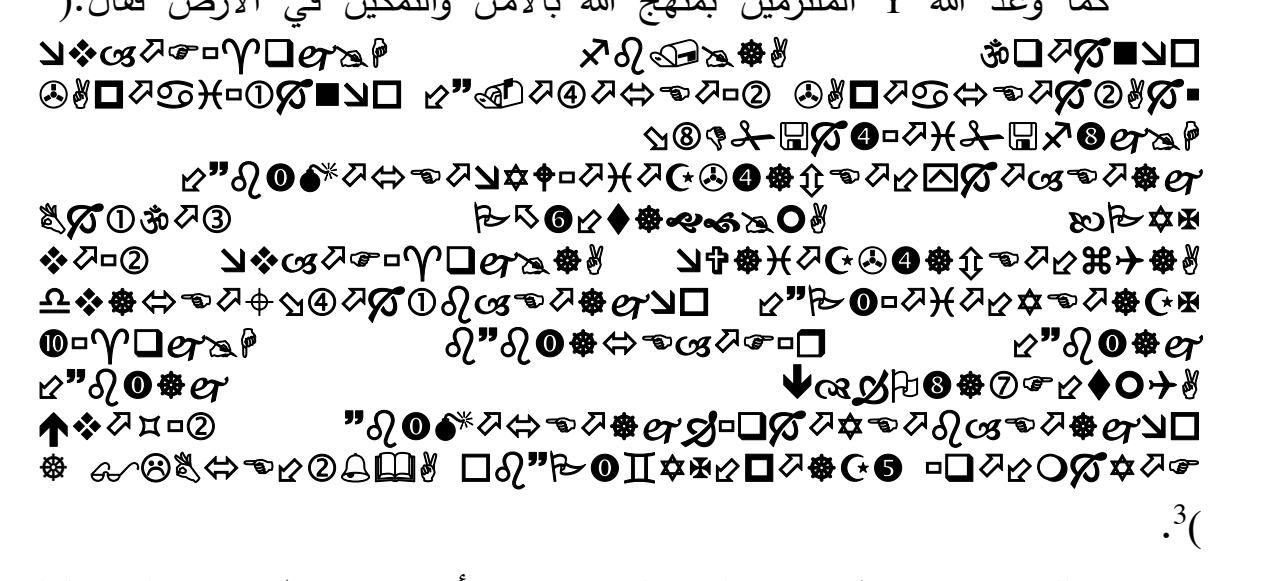
يعتبر الأمن من ضروريات الحياة، ومن أعظم النعم التي أنعم بها الله Y على الإنسان، حيث قال تعالى:(✠✡☜⬀⬁✡⬀♋❑⬀✍✌✡✠❑⬀✍✌✡✠⬀✍✌✡✠⬀✍✌✡✠


.[1](

لقد استحقت هذه القرية الآمنة العذاب لانحرافها عن هدي الله Y وكفرانها بأنعمه، " فالأمن هنا السلامة من تسلط العدو ... وقدم الأمن على الطمأنينة، إذ لا تحصل الطمأنينة بدونه، كما أن الخوف يسبب الانزعاج والقلق"[2].

فعندما ينعدم الأمن يشعر الإنسان بالخوف، فيؤثر هذا الوضع النفسي على حرياته بشكل عام، فالإنسان الذي لا يشعر بالأمن يخاف على نفسه من أي أذى متوقع في أي لحظة، فلا يتنقل بحرية، ولا يعبر عن آرائه بحرية، بل لا يأمن على بيته وعلى ممتلكاته.

كما وعد الله Y الملتزمين بمنهج الله بالأمن والتمكين في الأرض فقال:(


.[3](

"فالخوف عقوبة بليغة لا تكاد تعدله عقوبة، والأمن نعمة عظيمة لا تكاد تعدلها نعمة"[4].

1- النحل، 112.

2- القرضاوي، مرجع سابق، ص.228 .

3- النور، 53.

4- القرضاوي، الحلول المستوردة، ص. 228.

ولقد جعل الرسول J توفر الأمن والأمان في النفس والبدن والمجتمع من ألزم ضرورات الحياة حيث قال: "من أَصبح آمنا في سربه معافى في جسده، عنده طعام يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا"[1].

بل إن حفظ الدين مرتبط بتوفر هذه الضروريات يقول الغزالي: "وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال، بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يفرغ للعلم و العمل وهما وسيلتان إلى سعادة الآخرة"[2].

وفي الحديث أيضا: "ليس لابن آدم حق سوى هذه الخصال: بيت يسكنه أو ثوب يواري عورته، وجلف الماء والخبز"[3].

ولعل توفر المسكن والكساء والغذاء والماء اللازم للإنسان ولمن معه من الأمور التي تشعر الإنسان بالأمن والطمأنينة، وبذلك "يأمن هو وأهله غائلة الأيام ويكون صحيحا في بدنه ونفسه وبيئته التي يعيش فيه"[4].

وهذا هو ما أطلق عليه البعض بالأمن النفسي،[5]والأمن الغذائي والأمن الاجتماعي.

ولعل النصوص التي تؤصل لهذا النوع من أنواع الحريات كثيرة جدا في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد جعل الدكتور جمال الدين عطية حفظ الأمن من مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة حيث قسمه إلى قسمين:

فالأمن يشمل الأمن الداخلي والأمن الخارجي،" فأما حفظ الأمن الداخلي فشرعت له الأحكام المتعلقة بحماية النفوس والأعراض والأموال، وفرض العقوبات على انتهاكها

1- ابن ماجة، السنن، كتاب الزهد، باب القناعة، ح. 4141.

2- الغزالي، الإقتصاد في الإعتقلد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،1403هـ/ 1983م، ص.148.

3- الترمذي، السنن، كتاب الزهد، باب ما جاء في الزهادة في الدنيا، ح.2341.

4- صبحي، الطويل، الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، كتاب الأمة، عدد. 7، ط.2 ، 1404 هـ.

5- الكتاني، إدريس، استراتيجية الدفاع عن الأمن الإسلامي، منشورات نادي الفكر الإسلامي، الرباط، ط.1 1418هـ/ 1997م، ص.44.

سواء في ذلك ما كان لحماية آحاد الناس كالقصاص وحد السرقة والقذف، أو كان لحماية الجماعة كحد الحرابة وحد الردة"[1].

فكل الجرائم التي حرمها الإسلام تؤثر على أمن الفرد والمجتمع بما تحدثه من اهتزاز في النفوس وقلق واضطراب على مستوى الجماعة.

وأما حفظ الأمن الخارجي، "فشرع له إعداد القوة لزجر الغير عن التفكير في الاعتداء، كما شرع الجهاد للدفاع في حالة وقوع الاعتداء. كما شرع الاكتفاء الذاتي ضمن فروض الكفاية، كيلا تكون الأمة عالة على غيرها خاصة في أمور غذائها وصناعاتها الحربية، كما شرعت ترتيبات إقرار الأمن في حالة بغي طائفة على أخرى"[2].

لقد اعتبر الإسلام تعريض المسلمين لأي ترويع أو فزع جريمة، فمن حق كل إنسان أن يعيش حياة آمنة من المخاوف والمظالم، لذلك تشدد القرآن في عقوبة المعتدين على الأمن العام بالمحاربة والإفساد فقال تعالى:([illegible])[3].

لقد استحقوا هذا العقاب الشديد لأنهم آذوا المؤمنين وروعوا الآمنين،" إنهم جمعوا في فعلهم جنايات كثيرة ... قتلوا النفس وحاربوا الله ورسوله وخوفوا رسول الله"[4].

ولعل من أبرز القضايا التي كانت تواجه الرسول J أثناء الهجرة وقبل كتابة الوثيقة قضية انعدام الأمن وسيادة العصيبة والثأر، فآخى الرسول J بين المهاجرين

---

1 – جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، ط.1، 2001، ص.157.

2– عطية، مرجع سابق، ص.157.

3– المائدة، 35.

4– ابن عاشور، التحرير والتنوير، 6 /181. القرطبي، 155/6.

والأنصار وأزال ما بينهم من أحقاد، فتوج هذا صدور "صحيفة المدينة" التي حاربت كل أنواع الظلم والبغي، فشرعت القود، ومما جاء فيها:" وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا على بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول"[1].

كما جعلت الصحيفة جماعة المؤمنين متضامنة على الباغي والظالم، بحيث جاء في أحد بنودها: "وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة* ظلما أو إثما أو عدوانا أو فسادا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم"[2].

وتعد هذه الوثيقة تطورا مهما في محاربة الظلم والوقوف في وجه الظالمين ولو كانوا من ذوي القرابة. إن وحدة الأمة وقوتها تتجلى في مواقفها الصارمة من الجرائم المخلة بالأمن، فمحاربة البغي والظلم فوق رابطة الدم أو القرابة.

كما أن حصول حال الأمن يؤدي إلى الرخاء والازدهار على جميع المستويات قال تعالى: (❑⬅❾⬅ ♀♂♦♂⬅ ② ♐♌✍✍❁✌ ⬅ ♉♂♦♂⬅ ③ ☹⑦⑩⬅♂⬅➢♦⬅❁☪✠
☹⑦⑩⬅✸⬅⇔☜⬅★🖫☜⬅♂①⬅✇⬅♏ ② ☹⑦⑩⬅❁⇔☜⬅▫②✌⇩
☹✌❑❁☪■⬅♦ ✍⬅❶⬅♋☪✠✇☪♦♊♦ ✍⬅❶♋☜⬅▫⬅⑦☞✍♂♋⬅☞
②▫⬅¤⬅❖ ③⬅✍✍❁④⬅♂ ② ⌖⚑♒✍⬅ ⑧ ◆✍❁④⬅♂ ② ⌖⚑♒✍⬅ ③ ❖⬅¤▫②) [3].

يقول ابن كثير متحدثا عن مكة المكرمة: "فقد كانت تجبي إليها ثمرات كل شيء."[4] والمعنى أن مكة المكرمة هي التي كانت تجبى إليها كل المحاصيل.

ويوضح د. الشاهد البوشيخي هذا الأمر قائلا: "يعني مكة المكرمة، فمع وجود الأمن في قلوب الأفراد وفي المجتمع، تأتي خيرات ويقع ازدهار اقتصادي وتقع حركة نشيطة في التجارة ... فالأماكن والمناطق التي يضطرب فيها الأمن يفر المقاولون الكبار

1- ابن هشام، السيرة النبوية، مج.2. ص.122.

*- دسيعة: أي ظلم عظيم لا يحتمل، ابن هشام، السيرة النبوية، مج.2، ص. 122.

2- ابن هشام، السيرة النبوية، مج.2، ص.122.

3- النحل ، 112.

4- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج.4، ص.469.

بأموالهم منها، ولا يستثمرون فيها، بينما إذا حدث العكس، فإنهم يطمئنون على أموالهم ويتحركون بأمان"[1].

كما علق عبد المجيد النجار على قوله تعالى: (⓪✌□❑⌂♏✡☜⌂⌙○♑⌂♋☜⌂⓪⌇♑⌂✡✠ ♦⌙✍♉↗ ❶✌♋♈❑✂🖫♑❶ ☎▤◑ ⑧⌂⌙♋☜⌂♑⌂✡☜⌂⓪♐✍❁✌ ❷⌂¤▫❖ ❿▫♈❑♐✍○✌ ❶⓪♑①⌂♑○⌂⓪○🕭📖✌ ❷⌂¤▫❖➢ ❶⓪❁⇔☜⌂♑②✌♑▪⌙□ ☎▤◑ ⓪&□⌂♏♋❺ ❺☪❁⌂□⌙✝◑ ☎▤◑)[2] قائلا:"إذ لما كانت قريش آمنة استطاعت أن تنجز رحلة الشتاء والصيف، وهو ضرب من الإنجاز تعميرا في الأرض."[3]

فالأمن والطمأنينة يثمر قوة في النفس، وقدرة على التحرر والانطلاق وحسن الإنجاز، والخوف يثمر اضطرابا وانكماشا على الذات وشعورا بالضعف والوهن قال تعالى :(✠✡⌂♑♋✌ ♋▪🖫✌♑♋ ❺✌♋♈❑♊✌♑⌂✡✠ ♍✝⌂□⌂❁☪❹⓪♐✍❁✌ ♦⌙□♏⌂⓪❶❁⇧☜⌂⌂♋⌂☞🕭📖✌⌙♦ ♦⌙□♏♦▪⇔☜♑♋⌂☞ ♋♦□⌂❑⌂❁⑦☞ ♋⑥⌂⌂♋☜⌂❁♐♊✌ ❿▫♈❑♐✌♋⌂③ ♋"♏❶♋⇔☜⌂♏♋☜⌂⌂■🕭📖✌ ⌙❖⌂▫② ▫❿⌂⌂♋☜⌂❁✠♑■ ☞⌂⌂⓪♏○☪⓪⌂⌂✠ ✌♐⌂⑧✍⌂□⌂♑①⓪♐✍❁✌)[4]

وخلاصة القول فإن تمتع الإنسان بهذه النعمة العظيمة – وهي نعمة الأمن – يشعره بالاستقرار والطمأنينة النفسية، وغيابها يؤدي إلى اضطراب أحوال الفرد والمجتمع، فالإنسان الآمن المطمئن أكثر تحررا من الإنسان الخائف المضطرب.

1- البوشيخي، مفهوم الأمن في القرآن ، مجلة حراء، عدد. 13، 2008، ص. 63.

2- قريش، 3-5.

3- النجار، مقاصد الشريعة، 124.

4- الأحزاب، 19.

الفصل الثاني : الحريات الفكرية

إن تحديد موقف الإسلام من الحريات الفكرية، وبالذات حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية العلم هو المنطلق الأساس لمواجهة التحدي الحضاري الذي يواجهه الأمة المسلمة، فرغم سمو مرجعية الوحي المشرعة لهذه الحريات، فإن الواقع شهد خروقا في وضع هذه الحريات موضع التطبيق الأمثل. فماهو موقف الإسلا م من هذه الحريات؟

المبحث الأول : حرية الرأي في القرآن الكريم والسنة النبوية.

يعد موضوع حرية الرأي من أهم المواضيع المطروحة على الساحة اليوم، فهو لم يعد يسترعي اهتمام الباحثين والمختصين فقط، بل أصبح يسترعي اهتمام الجميع، خاصة وأن العالم اليوم يموج في نداءات تتواتر ولا تنقطع، تدعو إلى احترام الإنسان في إرادته وتطالب بإلحاح بضمان حرية الرأي والتعبير.

إلا أن هذا الموضوع أصبح يطرح مشكلات حقيقية، حيث اختلفت نظرة الإنسان اتجاه الحدود والضوابط التي يمكن ممارسة هذه الحرية من خلالها. فماهو موقف الإسلام من هذا النوع من أنواع الحريات؟

المطلب الأول: تعريف حرية الرأي.

حرية الرأي مركب إضافي من مصطلحين الحرية والرأي، وفيما يلي تعريف الرأي. جاء في معجم مقاييس اللغة:" الراء والهمزة والياء أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة، فالرأي: ما يراه الإنسان في الأمر، وجمعه الآراء.[1].

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة."رأى"، 472/2.

وفي اللسان لابن منظور: "رأى رأيا ورؤية: وقال ابن سيدة، الرؤية، النظر بالعين و القلب".

واصطلاحا: "الرأي حالة للنفس تقوم على اعتقادها صدق القضية مع التسليم بأنها قد تكون مخطئة في اعتقادها"[1].

وقد عرفت حرية الرأي بأنها التصريح بالرأي والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي"[2].

وعرفتها الموسوعة العربية الميسرة بقولها: هي حق الأفراد في التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم دون تقييد سابق وتدخل من جانب الدولة إلا بتوقيع الجزاء في حالات السب والقذف والتحريض والشغب والتعبير المخل بالحياء. وتشمل هذه الحرية حق الكلام والكتابة والنشر وما يقوم مقامها في نقل الأفكار والمشاعر"[3].

في حين ذهب عبد المجيد النجار إلى أن هذا النوع من أنواع الحريات يتجاوز البعد الفردي في علاقة الإنسان بنفسه لتعني بالأساس بعدا اجتماعيا يشمل عنصرين مهمين:

"الأول: حرية الإنسان في طرق النظر العقلي وأساليبه دون أن تفرض عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي به إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق معينة من شأنها أن توصله إلى نتيجة مبتغاة سلفا حقا كانت أو باطلا.

الثاني: حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصل إليه بالنظر والبحث وإشاعته بين الناس والمنافحة عنه والإقناع به"[4].

وعرفها العيلي بقوله: "أن يكون الإنسان حرا في تكوين رأيه، فلا يكون تبعا لغيره، وأن يكون حرا في إبداء هذا الرأي وإعلانه بالطريقة التي يراها"[5].

1- جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ص.603.

2- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.133.

3- غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص.711.712.

4- النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، الدار العربية للعلوم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. 2، 1425هـ/ 2005م، ص.43.44.

5- العيلي، الحريات العامة، ص.466.

وتجمع هذه التعاريف على أن حرية الرأي هي حرية تكوينه، عن طريق النظر والتفكير وحرية إعلانه والدفاع عنه.

المطلب الثاني: حرية الرأي في القرآن الكريم والسنة النبوية.

لقد جعل الإسلام لحرية الرأي مكانة كبيرة كحق للفرد لا يجوز له أن يتنازل عنه، ولا يجوز لأحد أن ينقص منه، فالوحي جاء ليؤسس لهذا النوع من أنواع الحريات لا على أساس أنه حق مباح من حقوق الإنسان فحسب، ولكن على أساس أنها فريضة واجبة أيضا، بل جعلها عبد المجيد النجار، ترتقى في سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، " فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة"[1].

واعتبرها "جزءا" من الركن الذي اعتبره كثير من العلماء سادس أركان الإسلام "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فأي انحراف أو منكر أو خطأ يظهر في المجتمع فالناس- كلهم - مطالبون بالتعبير عن استنكاره، كما يصبحون مسؤولين مسؤولية تضامنية مشتركة عن إزالة ذلك المنكر، وتقويم ذلك الانحراف كل في حدود قدرته، ونطاق نشاطه وعمله"[2].

إن الناظر إلى القرآن الكريم يجد أنه خصص مساحات وافية من آياته الكريمة للتحاور مع الرأي الآخر والانفتاح عليه، فحاور كل المخالفين لرسالات الله والمتنكرين لوجوده ناقلا آراءهم بأمانة ومناقشا لها بموضوعيه ووضوح، بل إن النبي J كان يربي الصحابة ψ على هذا المبدأ في مستوياته المختلفة فكان نموذجا في تطبيقه على أرض الواقع.

أولا: النصوص المباشرة التي تؤصل لحرية الرأي من القرآن والسنة.

1- النجار، مرجع سابق، ص.45. أنظر عبد الله أحمد اليوسف شرعية الاختلاف، دراسة تأصيلة منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط.1 ،1427هـ/2006م، ص.27.

2- النجار، مرجع سابق، ص.11.

قال تعالى:(⓫⓪⓪⓪

"والمراد بالخير في الآية الإسلام وشرائعه التي شرعها الله Y لعباده، والمراد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر الناس باتباع محمد J ودينه الذي جاء به من عند الله، ونهيهم عن الكفر بالله، والتكذيب بمحمد وبما جاء به محمد من عند الله"[1].

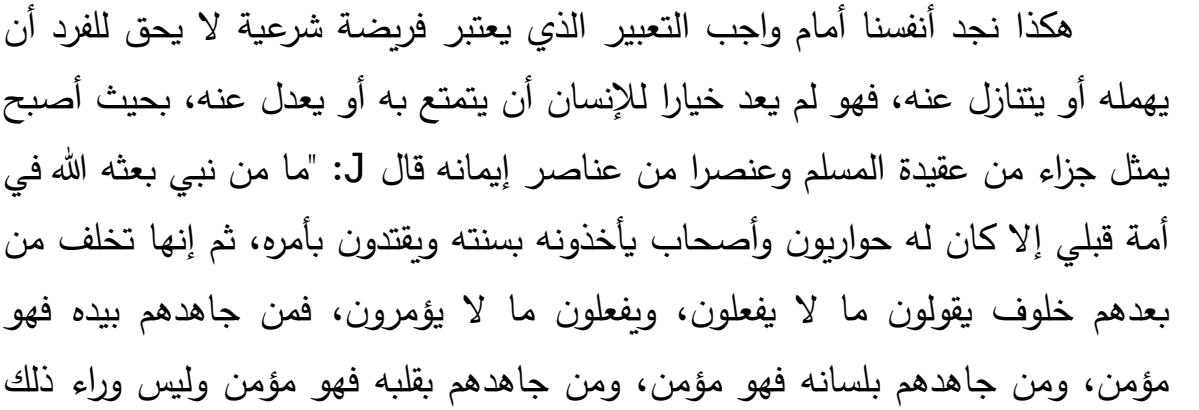
والأمر والنهي من أقسام الكلام يقول ابن عاشور: "ولا شك أن الأمر والنهي من أقسام القول والكلام، فالمكلف به هو بيان المعروف والأمر به وبيان المنكر والنهي عنه" [2].

وإذا كان القرآن الكريم قد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حقا وواجبا في آن معا، لا يجوز التنازل عنه على مستوى الجماعات، فهو واجب أيضا على مستوى الأفراد أيضا حيث قال Y على لسان لقمان:(⌘⌘⌘

إن الأمر بالمعروف والصدع بالحق من صميم حرية الرأي، ولعل تخلي بني إسرائيل عن هذا الواجب وإهمالهم للتعبير عن الحق استحقوا به عقابا إلهيا في قوله Y:(

).[1]

فالتزام الصمت وعدم النهي عن المنكر يعد موقفا سلبيا ومعيارا للضلال الذي يستوجب الشقاء في الدنيا والآخرة، والنهوض بهذا الواجب يمثل موقفا إيجابيا يسهم في بناء أمة خيرة، قال تعالى:



).[2]

هكذا نجد أنفسنا أمام واجب التعبير الذي يعتبر فريضة شرعية لا يحق للفرد أن يهمله أو يتنازل عنه، فهو لم يعد خيارا للإنسان أن يتمتع به أو يعدل عنه، بحيث أصبح يمثل جزاء من عقيدة المسلم وعنصرا من عناصر إيمانه قال J: "ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له حواريون وأصحاب يأخذونه بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خرذل"[3].

1- المائدة، 81.80.

2- آل عمران، 110.

3- مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر واجبان، ح. 50.

ولذلك "تصبح حرية التعبير محملة ببعد عقدي مقرر من قبل الله تعالى، وهذا عنصر بالغ الأهمية يحدد مكان حرية الرأي ومشروعيتها في التصور الإسلامي" [1].

إن حرية الرأي والتعبير عنه بصراحة دون خوف اعتبرها الرسول J أفضل أنواع الجهاد حيث قال:" أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[2].

بل إن الدين كله اختصر في النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[3].

وهو ما نصت عليه وثيقة المدينة في إحدى بنودها حيث قالت: "وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"[4].

وقد وسعت وثيقة المدينة من ممارسة هذا الحق، "فهو ليس للمسلم وحده وإنما لسائر البشر"[5].

لقد بلغ من اهتمام القرآن والسنة النبوية بهذا النوع من أنواع الحريات أن كان الأخذ بها واجبا على كل مسلم ومسلمة، وأن الإخلال بها تفريط في جنب الله Y يأثم صاحبه ويستحق عقابا قال J: " إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه" [6].

ثانيا : الاختلاف والتنوع في الرأي .

يؤكد القرآن الكريم على حتمية الاختلاف بين أبناء البشر، فمشيئه الله Y في ابتلاء الناس اقتضت أن لا يكونوا أمة واحدة قال تعالى:(⌧⌦⌫⌬〉〈 ⌨⌧⌦⌫⌬〉〈⌨⌧⌦⌫⌬〉〈⌨⌧⌦⌫⌬〉〈

[illegible] ([illegible]).[1]

ويقول أيضا:([illegible]).[2]

فالاختلاف والتنوع مشيئة إلهية وفق النص القرآني، و"إنه غير مقبول من أحد أن يعاند مشيئة الله، ويدعو إلى تنميط الناس وفق ما هو عليه، ولا يصح من أحد أن يدعو إلى وحدة أممية يلغي التنوع الذي شاءه الخالق"[3].

ويؤكد القرآن على التنوع البشري في القضايا الكسبية، يقول الله Y ([illegible]).[4]

ويقول أيضا:([illegible])

1- المائدة، 50.

2- هود، 118.

3- السحمراني، أسعد، الإسلام والآخر، دار النفائس، ط.1، 1426هـ/2005م، ص.11.

4- الشورى، 6.

☆✶❑♂♋❶ 🡻♋❁♐♂♏❍❁♈ ♋⑥♿♐♂☞🖴♊✌ ♏♋⑥¤♊✡♂☞♘♦
②♍♂☜♂▫♐✦♂❁⇧☜♂⬀♎♂♍ (☎⌛⌨◑ ⏲"♋☜♂▫♐✦♂❁⇧☜♂⬀♎♂♍) [1].

بل إن الأصل في نشأة البشر أنهم كانوا أمة واحدة، ولكن حصل الاختلاف بينهم وكانت مشيئة الله أن يكونوا مختلفين، فلو شاء لردهم إلى وحدتهم قال تعالى:(

☹⑦⑩♂♎②❍✌ ♍♦✌💣♂⇔☜♂♈✍❁✌ ♘◆✌♋♂③
♐♏✍✍❁✌ ❀♋♈♏❍♏♂✡☜♏♂✡✠ ☹⑦⑨♋❑♂♘❺♑♏❑
♘❖♋↑♂🖴♊♂🖫🖫♋♋☜♂♊✡☜💣♂⇔☜♂♈✍
♘❖♋♂☞♈♦♂♑♘❀♎♏♂✡☜♂♏②
♎♍❁☯♦♂♐♂☞🕮🕮✌♘❑ ♘❖♋♂☞♊♦▫♈❑⇔☜♂♏②♘❑
♘♉♈✂🖫❁⇧☜♂♘④✇♈ ♏"♏❶♂♏❍♏②
♏"✍♂④⬀❹♏♂♋☜♂🡐♈ ¤♈❄♏❹✇♈♊✡♂☞
✌♏①♋☜♂♊✡✠ ♈♦✌💣♂⇔☜♂♈✍❁✌ ♘❖⬀♋☜♂♏✡♂☞
✌♏②♘❑ ⬋▫⑩♂♋☜♂♊✡✠ ✇✌❑♂♏✡✦♂❁♂❁⇧☜♂✇♐✦❺✈❁✌
☠♈♋🖴♊✌ ▫⑩♂♋☜♂♊✡✠ ♘✞❁♂❁⇧☜♂✇♐✦❺✈❁✌
🡹❖♂▫② ♏⑨❑♂♋⑦☞❑❶✌ ♘❖♋♂☞▫♈❑♈✍❁✌
♏"♏❶✇⑦☞♏▪✍✌♏♐❺ ✌♏② ▫❑♂⬀❍♏✡♂☞
✍⑧✂🖫❁⇔☜♂¤♊♋☜♏✡☜♂✇♈✍
♈⬀"♏❶❁⇔☜♂⬀♋☜♂♏✡♂☞ ♑✌♋☜♂✇♐✦❍♏✡♂☞
♘❖♋♂☞▫♈❑♈✍ ♐♏✍✍❁✌ ✶♋❑♘❶♏♂✡✠
✌♏①🡐♈ ✇✌❑♂♋⇔☜♂♏②✌♏▪
♘❖♂▫② ▫⑩♂♋☜♂♊✡✠ ✇✌❑♂♏✡✦♂❁♂❁⇧☜♂✇♐✦❺✈❁✌
⅄⬋▫⑩♂▫♐♂☞✠♈❑🖴♊✌♂♊✡♂☞ ¤♈❄♏❹✇♈✍❁✌
♏▪✍✌♋❀♎♏♐♋♂☞ ➢❖♂♏② ❿▫❑♂⬀❶♏♋♂☞ ♐♏✍✌♘❑
✌♏②♍♂☜♂▫♐✦♂❁⇧☜♂⬀♎♂♍ ⏲·✌♏♦✡❾ 🡻♋❁♈⇧✌) [2]

وتقرر هذه الآيات وغيرها كثير في القرآن الكريم حتمية الاختلاف، وكونه أمرا فطريا متعلقا بمشيئة الخالق، "فالاختلاف والتنوع بمستوياته الفطرية والكسبية يعتبر أمرا واقعا في البناء الكوني بحكم السنة الإلهية في الطبيعة وفي البناء الاعتقادي والتعبدي بالنسبة للإنسان"[3].

فكل رفض للاختلاف يعتبر معاندة للفطرة يقول القرضاوي:" وإنه لمن العبث كل العبث أن يراد صب الناس كلهم في قالب واحد في كل شيء، وجعلهم نسخا متكررة،

1- الحج، 65.

2- البقرة، 211. يونس، 19.

3- العلواني، التعددية أصول ومراجعات، منبر الحوار، عدد. 32، 1994، ص.76.77.

ومحو كل اختلاف بينهم، فهذا غير ممكن لأنه مخالف لفطرة الله التي فطر الناس عليها"[1].

وبناء على كون الاختلاف أمرا حتميا، وقضاء إلهيا، فإنه ستترتب عليه بالضرورة اختلاف في النظر إلى الأمور، والحكم على الأشياء، وبالتالي الاختلاف في الآراء وفي وجهات النظر.

ثالثا: الحوار في القرآن الكريم والسنة النبوية.

يعتبر القرآن الكريم كتاب حوار بامتياز، فقد اشتمل على معجم حواري (الحوار، الجدال، الحجاج ، الشورى، القول...).

فهو عبارة عن حوارات مباشرة وغير مباشرة بين الله Y وآدم عليه السلام. ثم مع الملائكة ومع أهل الديانات الأخرى.

" لقد أطال القرآن الكريم في عرض الكثير من الحوارات بين الرسل وأقوامهم، بل أمر رسوله J أن يدخل المشركين في نقاش حر وجاد في أقدس المقدسات ويأمره أن يعلن استعداده لقبول أي نتيجة يصل إليها النقد والحوار إذا كان حقيقة ([2]([3]

وقد شجب القرآن الكريم بقوة موقف الرافضين للحوار، الصادين عنه والمصرين على عدم ممارسته، حيث قال تعالى :([4]).

1-القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ط. 2، 1411هـ/1991م، ص.64.

2- الزخرف، 81.

3- فضل الله، محمد حسين، مستقبل الحوار الإسلامي، الكلمة، عدد. 3 .ص.10 .

4- الجاثية، 7.6.

قال أيضا:([illegible]) [1].

والملفت حقا أن القرآن أفرد لمعتقدات الآخر مساحات للتعبير عن رأيه بكل حرية ووضوح، "وبذلك يضرب القرآن أمثلة رائعة لحرية التعبير حتى مع الطغاة، حيث كانت تبرز بجلاء اعتماد حجة العقل إماما هاديا من طرف الأنبياء مقابل اعتماد حجة القوة سلاحا نهائيا يلوذ إليه الطغاة دائما كلما أعيتهم الحيلة وأعجزهم الروغان"[2].

هكذا قدم الأنبياء عليهم السلام نماذج رائعة من الحوار الرفيع مع خصومهم، والتي توضح المنهج القرآني في الحوار بأسلوب يعامل الآخر بالتي هي أحسن، ويؤكد حريته واستقلاليته في التفكير والنظر وتكوين الرأي.

" إن بين الحوار والحرية علاقة جدلية يمكن اكتشافها من طبيعة الحوار الذاتية التي تتمثل في تقديم كل محاور فكره. مع الانفتاح على فكر الآخر، وإفساح المجال له للدفاع عنه، ومواجهته بالنقد في الوقت الذي يسمح فيه به بأن يتولى نقد فكره بمختلف الوسائل العلمية أو العاطفية. الأمر الذي يوحي بحرية الآخر في التفكير بطريقة مختلفة عنه"[3].

إن دعوة القرآن الكريم إلى الحوار واهتمامه به اهتماما كبيرا، بحيث ضبط أصوله وقواعده يعد تقريرا أو تطبيقا عمليا لحرية الرأي ومصداقا لها.

المطلب الثالث: منهج القرآن في تقرير حرية الرأي.

1- فصلت، 4.

2-الغنوشي، الحريات العاملة للدولة الإسلامية ، مركز الدراسات العربية، لبنان، ط.1، 1993. ص.52.53.

3- فضل الله، محمد حسين، الحوار أبعاد وإيحاءات ودلالات، مجلة المنطلق الجديد، عدد. 105، 2000.ص.16.

وليس التشريع القرآني في تشريعه لحرية الرأي غفلا من بيان الضمانات التي تحول دون الانحراف الذي يخرج بها عن طبيعتها، فتتعطل عن تحقيق دورها المقصود، بل أحاط هذا الحق والواجب في الوقت نفسه بجملة من القيود التي تعصمه من الانحراف، منها ما هو منهجي ومنها ما هو أخلاقي ومنها ما هو قانوني.

وبذلك تحتاج حرية التعبير كغيرها من الحريات الأخرى إلى ضوابط منهجية لتوجيهها إلى مسارها الصحيح، وكبح سوء استعمالها، وسوء التصرف فيها وهي ضوابط يقتضيها بعدها الاجتماعي، فقد يؤول الأمر فيها إلى ما يهدرها إما بالتقييد الذي ينقض حقيقتها، وإما بالفوضى التي تعطل مفعولها. ولعل من أهم هذه الضمانات المنهجية ما يلي:

1- **التحري والتثبت في تقصي المعطيات** قبل بناء الرأي عليها والتعبير عنه، وهو ما يفيد قوله Y: (﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: 6]).[1]

ومدلول الآية عام، "وهو يتضمن مبدأ التمحيص والتثبت من خبر الفاسق وأما الصالح فيأخذه بخبره، هذا هو الأصل في الجماعة المؤمنة وخبر الفاسق استثناء. والأخذ بخبر الصالح جزء من منهج التثبت لأنه أحد مصادره.

"أما الشك المطلق في جميع المصادر وفي جميع الأخبار، فهو مخالف لأصل الثقة المفروض بين الجماعة المؤمنة، ومعطل لسير الحياة وتنظيمها في الجماعة والإسلام يدع الحياة تجري في مجراها الطبيعي ويضع الضمانات والحواجز فقط لصيانتها لا لتعطيلها"[2]، ويؤيد هذا الضابط المنهجي أيضا مجموعة من الآيات من كتاب الله Y

1- الحجرات، 6

2- قطب، الظلال، 6/ 3341.

منها قوله تعالى:(⌧⌧♋♐⌧♋♐♋♐⌧♋♐♋♐⌧♋♐

[illegible])

[illegible] [1].

ويدخل ضمن هذا الضابط التحريم الشديد للكذب والبهتان والنصوص في ذلك وفيرة جدا، "بل إن الله تعالى، ذاته قد أعلن ربط كثير من القضايا التي هيأها وقدرها، ومنها إرساله الرسل، بإقامة الحجة والبرهان لئلا يكون للناس على الله حجة وزود الأنبياء بالمعجزات ليكون لديهم دليل أمام من أرسلوا إليهم يدل على نبوتهم ويؤكد صدق دعواهم"[2].

كما أن حرية التعبير في الإسلام ترتبط بمجموعة من الضوابط الأخلاقية، "فبمقدار الالتزام بها يستطيع صاحب الرأي أن يؤثر في الطرف الآخر وإقناعه بصحة رأيه ومن دونها تتحول الأفكار إلى أسلحة مدمرة والاختلاف في وجهات النظر إلى معارك حامية وحروب استنزافية"[3].

ومن بين أبرز هذه الضمانات الأخلاقية ما يلي:

1- الامتناع عن الإيذاء والتجريح ومراعاة حرمات الناس.

قد يكون الأمر بالنسبة لهذا الضابط متعلقا بحق وصدق، ولكن في قوله وترويجه إيذاء للناس وانتهاك لحرماتهم وأعراضهم ومس بكرامتهم، ويدخل في هذا الباب تحريم القذف كما في قوله تعالى:([illegible]

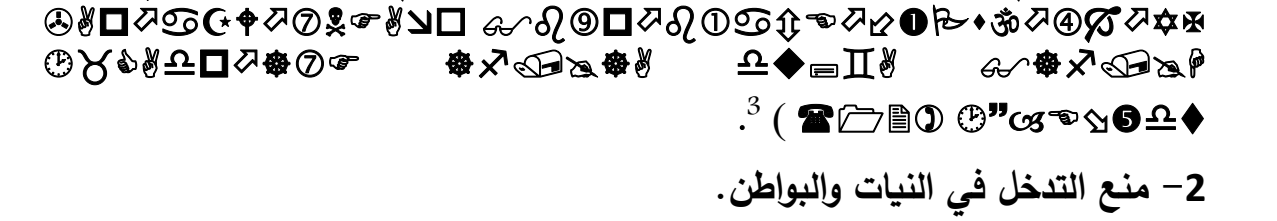
1- آل عمران، 65.

2- العلواني في تقديمه لكتاب عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص. 10.

3- اليوسف، شرعية الاختلاف، ص. 43.

وتحريم السخرية والاستهزاء بالآخرين كما في قوله Y:(

ويدخل ضمن هذا الضابط أيضا تحريم الغيبة والنميمة، يقول Y:(



2- منع التدخل في النيات والبواطن.

فإذا كان الإسلام يسمح لنا بمجادلة الناس ومناقشتهم فيما نعتبرهم أساءوا فيه، فإنما يسمح بذلك في حدود الظاهر، بدون استعمال الأساليب غير المشروعة للحصول على الخبر مثل: التجسس والتلصص وتتبع العورات والتأويل، وسوء الظن، اتهام النيات والبواطن، يقول الله Y:(

3- حسن الاقناع والتجمل فيه.

---

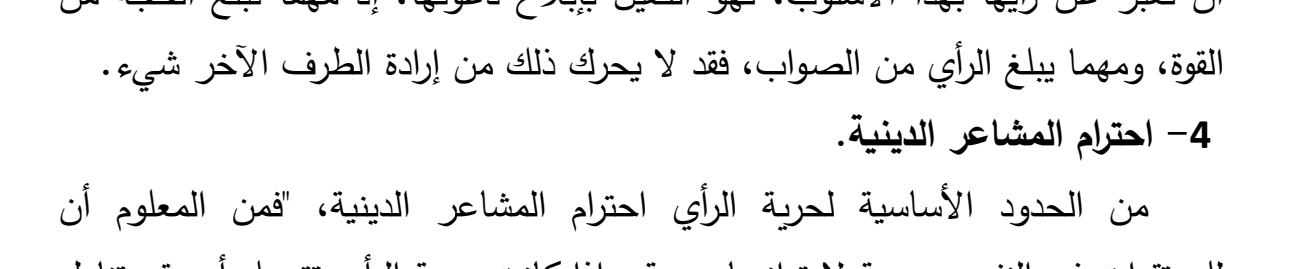
1 - النور، 23.

2 - الحجرات، 11.

3 - الحجرات، 12.

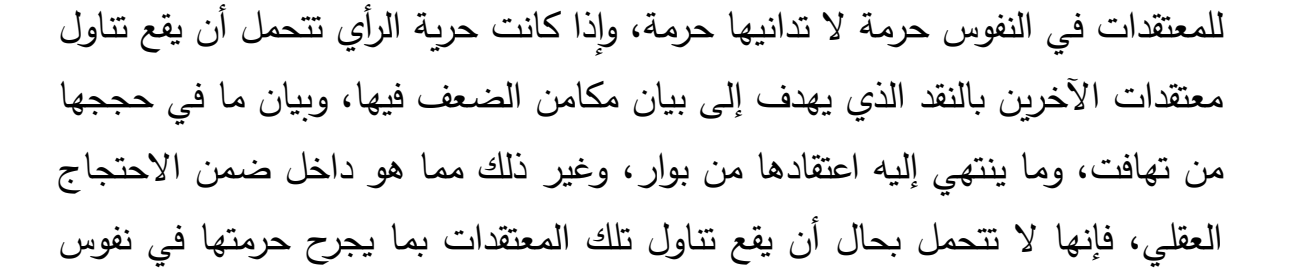
4 - الحجرات، 12.

إن القرآن الكريم يدعو في كثير من آياته إلى اختيار الأسلوب الأمثل في عرض الرأي بأسلوب حسن يعتمد على الحكمة والقدرة على الإقناع، فنجده يدعو إلى اتباع اللين والحكمة والموعظة الحسنة، فيأمر موسى عليه السلام وأخوه (



[1])

ويأمر باتباع الحكمة في الدعوة:(



[2])

إن الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، فمن المفروض في أمة صاحبة رسالة، للعالمين أن تعبر عن رأيها بهذا الأسلوب، فهو الكفيل بإبلاغ دعوتها، إذ مهما تبلغ الحجة من القوة، ومهما يبلغ الرأي من الصواب، فقد لا يحرك ذلك من إرادة الطرف الآخر شيء.

4- احترام المشاعر الدينية.

من الحدود الأساسية لحرية الرأي احترام المشاعر الدينية، "فمن المعلوم أن للمعتقدات في النفوس حرمة لا تدانيها حرمة، وإذا كانت حرية الرأي تتحمل أن يقع تناول معتقدات الآخرين بالنقد الذي يهدف إلى بيان مكامن الضعف فيها، وبيان ما في حججها من تهافت، وما ينتهي إليه اعتقادها من بوار، وغير ذلك مما هو داخل ضمن الاحتجاج العقلي، فإنها لا تتحمل بحال أن يقع تناول تلك المعتقدات بما يجرح حرمتها في نفوس

---

1 - طه، 43.42.

2- فصلت، 33.32.

أصحابها خارج نطاق الحجاج العقلي، فتتأذى تلك النفوس جراء ذلك، لما ينال معتقداتها من مهانة"[1].

ومما يجرح المشاعر الدينية أصناف من التصرفات، فمنها تناول المعتقدات بالإهانة، والاستنقاص، والسب، ومنها "تناول الرموز الدينية من أشخاص ومقدسات مختلفة بالتشنيع المادي والمعنوي سبابا وقذفا واتهاما، ومنها الغمز واللمز والنبز في تلك الرموز بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة عن طريق القص الأدبي والروايات والتمثيليات وما شابه ذلك"[2].

ومن الأصول الشرعية المقررة لهذا المحدد المنظم لحرية الرأي قوله تعالى:([illegible])[3] .

فالله عز وجل أمر المؤمنين ألا يسبوا آلهة المشركين مخافة أن يحمل هذا أولئك المشركين على سب الله Y.

"وليس من السب (المنهي عنه) إبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم (أي غير المسلمين)، في مقام المجادلة، ولكن السب أن نباشرهم في غير مقام المناظرة بذلك، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر من أهل الذمة من سب الله تعالى أو سب النبي J بأنهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يعد سبا، وإن تجاوز ذلك عد سبا"[4].

فليس من قبيل حرية الرأي ما حدث ويحدث في الغرب من اعتداءات جارحة على بعض مقدسات الإسلام ورموزه متمثلة في ضروب من الاستنقاص والتحقير، وهو ما يسبب أذى كبيرا لمشاعر المسلمين، ويقال في تبريرها، والدفاع عنها، أنها من باب الفن والإبداع، أو من حق الفرد أن يتمتع بحريته في الرأي التي يكفلها له القانون، وهو حق أريد به باطل.

1- النجار، حرية التفكير والاعتقاد، إسلامية المعرفة، عدد. 32.31، ص.44.

2- نفسه، ص. 44.

3- الأنعام، 109.

4- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 7/ 431.430.

5- اتقاء التصرفات الكيدية.

إذا كان القرآن قد رخص في النقد وسمح به كأمر من مسلتزمات حرية الرأي، حتى فيما يخص المعتقدات، فإنه نهى عن التصرفات الكيدية إزاء هذه المعتقدات، ولعل مما يؤصل لهذا القيد قوله تعالى:(❖★🖫☜🗹☠♋ ⬀"☠♋ ▫⑩🗹❁⇧☜🗹⇔☜♌♋🗹☞ ↘◆◻🗹♋☪✦🗹♊✡✦✂🖫❁⇔☜🗹♌①✇♋✍✪✌ ⁂♈✡✠ ↘❖♋🗹☞▫♈◻♋♋✌↘◻ ⁂♈✡✠ ↘◆◻🗹♌✡✦☼🗹♍❺➢♦🗹♌①✇♋✌↘◻ ⏲↖❻♌♦🗹♎② ▫⑦⑩🗹❁⇔☜♋🗹☞▫◻♌①✇♋✍✪✌ ⬀"⁂❶♊✡🗹☞ ♉⑥💣*🗹⇔☜🗹♌♋🗹☞⁂♦🗹✇☪○🗹♋⇔☜🗹❁♋ ♉⑥❁☪🗹☞◻♌♦⁂◻✍♌♍❹♌♋🗹☞ ❁♋♋ ♎"♋♏☞ ✠✡♊✌❶♋✍☜▫🗹⁂🗹❁☪✠ ☠♋♋▭♊✌ ▭✍↘❶♋✍☜🗹♊✡✠ ♋ ♋⇦♏🗹♋☜▫🗹⁂🗹❁☪✠ ☠♋♋▭♊✌ ▭✍↘❶♋✍☜🗹♊✡✠ ♋)[1].

إن هذه الآية تستنكر تصرفات أولئك النفر في المجتمع الإسلامي بالمدينة "الذين انتحلوا الإسلام انتحالا كيديا، وجعلوا من موقعهم ذلك ما يخذلون به الإسلام، ويخذلون المسلمين، ويرجفون بالأخبار الكاذبة والإشاعات الزائفة المتعلقة بهذا الدين ومعتنقيه قصد صرف الناس عنه، وبث الاضطرابات والفتنة في المجتمع"[2].

ونحسب أن ما جاء من تشديد زاجر اتجاه الردة والمرتدين يندرج ضمن هذا القيد وذلك لسد الذريعة على أشكال الاستحقاق والتلاعب بالدين، ولصيانة كيان المسلمين أمة ودولة ومجتمعا وأفرادا"[3].

هكذا استعملت الردة كوسيلة كيدية بالغة التأثير فقد جاء في تفسير الرازي: "إن طائفة من أهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين، فكانوا يظهرون الإيمان تارة، والكفر

---

1 - الأحزاب، 60.

2 - النجار، حرية التفكير والاعتقاد، إسلامية المعرفة، عدد. 31.30، ص. 49.

3 - الريسوني، مرجع سابق، ص. 81.

أخرى، على ما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره "[1].

ولعل هذا هو ما ذهب ببعض الباحثين من المسلمين إلى الميل بحكم الردة نحو أن يكون حكما تعزيريا بحسب ما يقدر في كونها ردة كيدية أو غير كيدية، حيث اعتبروا الردة جريمة لا علاقة لها بحرية الاعتقاد التي أقرها الإسلام وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها"[2].

فحرية الرأي وفق التصور الإسلامي ليست مطلقة، بل لابد أن تكون حرية ملتزمة، واعية، منضبطة، لذلك أحيطت بضمانات تكفل لها الممارسة في الواقع منهجيا وأخلاقيا، حيث ضبطت بضوابط وحددت بحدود من شأنها أن تعصمها من أن تؤول إلى نقض ذاتها بذاتها، أو تؤول إلى فوضى في المجتمع.

---

1 – الرازي، التفسير الكبير، 8/ 79.

2– الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص. 50.

المبحث الثاني : حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية.

من معاني تكريم الإنسان تحرير عقله الذي ميزه الله به على سائر المخلوقات من كل المكبلات التي من شأنها أن تعوق تفكيره الحر، واحترام حريته في أن يعتقد ما ينتهي إليه هذا التفكير من معتقدات. وقد اعتبر الإسلام حرية الاعتقاد من أهم أنواع الحريات التي تكفل بضمانها وحث على رعايتها، حيث أخذت من اهتمامه الكثير من الآيات التي تضافرت على توكيدها وبينت حدودها وضوابطها.

المطلب الأول : تعريف حرية الاعتقاد.

مفهوم حرية الاعتقاد مركب إضافي يضم مصطلحين هما: الحرية والاعتقاد، وفيما يلي تعريف الاعتقاد.

قال ابن فارس في معجمه: " العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة وشوق... والجمع أعقاد وعقود ... يقال اعتقد فلان عقدة أي اتخذها... وعقد قلبه على كذا، فلا ينزع عنه"[1].

وفي اللسان لابن منظور: " اعتقد كذا بقلبه وليس له معقد، أي عقد رأي"[2].

وعرفه التهانوي بقوله: "الاعتقاد كالافتخار له معنيان: أحدهما: المشهور، وهو حكم ذهني جازم يقبل التشكيك. والثاني: الغير المشهور: وهو حكم ذهني جازم أو راجح فيهم العلم وهو حكم لا يقبل التشكيك... فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم، وبالمعنى الغير المشهور يشمل العلم والظن"[3].

ويرتبط الاعتقاد في الفكر الإسلامي بالنظر دون العمل، ومجاله حقائق الوحي والعقائد وهو عند الجرجاني: "ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، والاعتقاد الجازم الراسخ الثابت هو اليقين"[4].

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة. "عقد"، 297/4.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة. "عقد"، ص.297. الصحاح الجوهري، مادة. "عقد"، 510/3.

3- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 954/2.

4- معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، ط.1، 1986م، ص. 78، وقد قسم اليقين إلى ثلاثة مراتب: علم اليقين: ويحدث بالبرهان والتواتر، وعين اليقين، ويحدث بالمشاهدة، وحق اليقين، وهو يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء.

فالمقصود بالاعتقاد هو:" الإيمان بجملة من المفاهيم والأفكار على أنها حق أو هي الحق، وبخاصة منها تلك التي تفسر الوجود والكون والحياة... وقد ينطبق هذا المعنى بدلالة أعمق على ما يتعلق من هذه المفاهيم والأفكار بما هو مصبوغ بصبغة دينية، إذ الإيمان بها يكون في الغالب أحكم في النفوس وأقوى تأثيرا عليها"[1].

وأما مفهوم حرية الاعتقاد فلم يرد تعريفها في القواميس العربية، ولم يظهر هذا المصطلح عند العلماء القدامى، وإن أكدوا على ضرورة كفالة هذا النوع من أنواع الحريات، حيث عبر عنها علال الفاسي بحرية الإيمان وهو المصطلح المستعمل في القرآن الكريم حيث قال تعالى:(❖♋①♋♐✡✠ ♨❀❀✍✍▪♋
♋▪♋✍✍❀❀♨ ❖♐♋②♎□ ➢❖▫②□♐♌♍☜♐☮♓♋♐✡✠
♋▪♋✍✍❀❀♨ ❖♐♋②♎□ ➢❖▫②□♐♌♍☜♐☮♓♋♐✡✠
✠✡♐♋④♋♐♍☜♐☮♓♋♐✡✠ ♌✡✠♦♐♌♎♐) [2].

وهو ما أشار إليه ابن عاشور في تعريفه لحرية الاعتقاد حيث قال: "فأما حرية الاعتقاد، فالاعتقاد والذي أضيف إليه لفظ الحرية يراد به الاعتقاد فيما وراء الحس هو المعبر عنه في الإسلام بالإيمان بالغيب" [3].

وقد عرفها العيلي بقوله: " هي أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين، فلا يكون لغيره حق في إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقده بوسيلة من وسائل الإكراه"[4].

وقيل أيضا: "هي حق الأفراد في أن يعتنقوا ما يطيب لهم من المبادئ والعقائد دون تدخل من الدولة، وتستعمل عادة مرادفا للحرية الدينية، وتمتد لتشمل حق إقامة الشعائر الدينية داخل أماكن العبادة وخارجها"[5].

وعبر عنها عبد المجيد النجار بقوله: "هي حرية الاختيار في أن يتبنى الإنسان من المفاهيم والأفكار ما ينتهي إليه بالتفكير، أو ما يصل إليه بأي وسيلة أخرى من

1- النجار، حرية التفكير والاعتقاد في المجتمع المسلم الأبعاد والحدود، إسلامية المعرفة، عدد. 31. 32، ص. 26.

2- الكهف، 29.

3- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص.160.

4- العيلي، الحريات العامة، ص.383.

5- الموسوعة العربية المسيرة، إشراف. محمد شفيق غربال، دار نهضة، لبنان،1980، 2/ 712.

وسائل البلاغ، فتصبح معتقدات له، يؤمن بها على أنها هي الحق، ويكيف حياته النظرية والسلوكية وفقها، دون أن يتعرض بسبب ذلك للاضطهاد أو التمييز أو التحقير ودون أن يكره بأي طريقة من طرق إكراهه على ترك معتقدات أخرى مخالفة لها"[1].

والملاحظ من خلال هذه التعريفات أن البعض عبر عن حرية الاعتقاد بالحرية الدينية، وأنها يراد بها حق الإنسان في اختيار معتقده وبالتدين بأي دين شاء، وأنه لا حق للغير في أن يكرهه أو يجبره على تغيير معتقده.

في حين ذهب حللي إلى أنه هناك علاقة عموم وخصوص بين المصطلحين حيث قال: " تتقاطع حرية الاعتقاد مع الحرية الدينية في نقطة الاعتقاد، الذي هو تصور ديني وتختص حرية الاعتقاد في التصور الذي يتنافى مع الدين كما تختص الحرية الدينية بما يتعلق مما هو أثر زائد على مجرد التصور"[2].

وبذلك يعرف لنا حرية الاعتقاد بقوله: "هي حق كل إنسان في اعتناق التصور الذي يراه اتجاه الإنسان والكون والحياة والإعلان عن هذا التصور"[3].

ويظهر انطلاقا من هذا التعريف أنه من أهم العناصر الأساسية في التعريف:

1- " لا يدخل في التعريف حرية الدعوة إلى التصور لأنه يدخل ضمن حرية الرأي.

2- لا تدخل حرية ممارسة الشعائر ومستلزمات التصور العقدي في التعريف، إذ هي من مشتملات حرية الرأي أو الحرية الدينية.

3- يدخل في حرية الاعتقاد حق الفرد في اعتناق تصور يرفض فكرة الدين أصلا.

4- الإعلان عنصر أساسي من عناصر حرية الاعتقاد، فهو الثمرة الحقيقية لهذا الحق"[4].

فحرية الاعتقاد هي حق الأفراد في تبني ما اختاروه من العقائد والأفكار، والإعلان عن هذا دون إكراه أو إجبار من أحد.

1- النجار، حرية التفكير والاعتقاد، إسلامية المعرفة، عددان 31.32، ص.26.

2- حللي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 1، 2001، ص.27.

3- حللي، المرجع السابق، ص.258.

4- حللي، المرجع سابق، ص.28.

المطلب الثاني : حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية.

أولا : الآيات المباشرة التي تؤصل لحرية الاعتقاد في القرآن الكريم .

قال الله تعالى:([illegible]) [1].

"والإكراه : العمل على فعل مكروه، فالهمزة فيه للجعل أي جعله كراهية"[2].

وقد ذكر في سبب نزولها، أنها نزلت في قوم من الأنصار أو في رجل منهم كان لهم أولاد قد هودوهم أو نصروهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول فيه"[3].

وقال السدي: إنها نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو حصين، كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا حصين فدعوهما إلى النصرانية فتنصرا ومضيا إلى الشام، فأتى أبوهما مشتكيا أمرهما، ورغب في أن يبعث رسول الله J من يردهما فنزلت الآية"[4].

وهناك رأي ثالث لمجاهد يرى أن هذه الآية نزلت في استرضاع بعض الأنصار أولادهم في بني النظير، "فلما أمر الله النبي J بإجلاء بني النظير قال الذين كانوا مسترضعين فيهم: لنذهبن معهم ولندينن بدينهم فمنعهم أهلوهم"[5].

وقال أنس: "نزلت فيمن قال له رسول الله J : أسلم، فقال أجدني كارها"[6].

1- البقرة، 255.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 25/1.

3- الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الجيل، بيروت، 10/3.

4- الطبري، المصدر السابق، 11/3.

5- البغوي، معالم التنزيل، ص.180.

6- أبو حيان الأندلسي، محمد يوسف، البحر المحيط، دار الكتب العلمية ، ط.1، 1993، 292.291/2.

واختلف العلماء في دلالة هذه الآية على ستة أقوال:

القول الأول: أنها منسوخة لأن النبي J أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا الإسلام، والقول بالنسخ روي عن ابن مسعود وكثير من المفسرين:

القول الثاني: أنها ليست بمنسوخة، وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يكرهون أهل الأوثان، فلا يقبل منهم إلا الإسلام، والقول بالتخصيص ذهب إليه الشعبي وقتادة والضحاك والحسن"[1].

وقد تعرضت هذه الأقوال جميعها للنقد والتقويم، حيث ذهب حللي إلى أن أصحابها " انطلقوا من خارج النص ليفهموه فهما يتناسب مع الخلفية الفكرية التي تضع النص أمام تعارضات ظاهرية، فدعوى النسخ فضلا على أنها مروية عن ابن زيد وهو شديد الضعف لا يحتج به، وعن السدي وقد اتهم بالتخليط وعن الضحاك وهو من لم يلق ابن عباس، فإنها انتقدت لأسباب أهمها:

- تاريخ النزول، فادعاء نسخ آيات القتال تتنافى مع نزول الآية في المدينة بعد تشريع الجهاد"[2].
- إن الاستدلال على نسخها بقتال النبي J العرب على الإسلام يعارضه أنه عليه الصلاة والسلام أخذ الجزية من جميع الكفار فوجه الجمع هو التخصيص"[3].
- طبيعة الحكم المدعى نسخه، فليس كل حكم شرعي قابل للنسخ، "فإنما يكون النسخ في الجزئيات"[4].
- انتفاء التعارض بين الناسخ والمدعى نسخه، فأهم شرط من شروط النسخ وجود تعارض بين دلالة الناسخ ودلالة النص المنسوخ، وهذا التعارض منتف هنا، فآيات القتال وما صح من الأحاديث فيه لا تهدف إلى إكراه الناس على الدين وإنما للقتال مقاصد أخرى"[5].

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 183/3، البغوي، معالم التنزيل، 181/1.

2- حللي، مرجع سابق، ص.42.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 27/3.

4- الشاطبي، الموافقات، 3/ 339.

5- الميداني، حنبكة، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله Y، دار القلم، دمشق، ط. 3، 1425هـ/ 2004م، ص.86.

وقال تعالى:([illegible]) [1] .

نزلت هذه الآية تسلية للرسول J على ما لقيه من قومه، "وهذا تدليل لما تقدم من مشابهة حال قريش مع النبي J بحال قوم نوح وقوم موسى، وقوم يونس"[2].

ومما ذكر أيضا في سبب نزولها: "أن رحمة الرسول J ورأفته بقومه كانت شديدة وكان حرصه على إيمانهم بالغا، وتوجع قلبه من أجلهم عظيما، فلم يستطع الضغط على عاطفته هذه فأنزل الله عليه أسلوبا تربويا فيه إقناع مشوب بالعتاب"[3].

ومعنى الآية أنه لو شاء ربك أيها الرسول الحريص على إيمان الناس أن يؤمن أهل الأرض كلهم جميعا، لا يشد أحد منهم لآمنوا بأن يكرههم على الإيمان ويجبرهم عليه.

"ولو شاء لخلقهم مؤمنين طائعين، كالملائكة لا استعداد في فطرتهم لغير الإيمان"[4].

"لكن حكمة الخالق التي قد ندرك مراميها، وقد لا ندرك، دون أن ينفي عدم إدراكنا لها وجودها ... اقتضت خلقه هذا الكائن باستعداد للخير والشر والهدى والضلال. فالإيمان إذن متروك للاختيار، لا يكره الرسول عليه أحدا، لأنه لا مجال للإكراه في مشاعر القلب وتوجهات الضمير"[5].

وقد قيل في هذه الآية أيضا أنها منسوخة بآية السيف، وذهب فريق آخر إلى القول بالتخصيص مستدلين بما أورده القرطبي في الجامع لأحكام القرآن في تفسيره لهذه الآية حيث قال: "وقيل المراد بالناس: أبو طالب، وهذا القول مروي عن ابن عباس"[6].

1- يونس، 99.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 292/11.

3- الميداني، قواعد التدبير الأمثل لكتاب الله عز وجل ، ص.86.

4- رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بالمنار، دار الفكر، 483/11.

5- قطب، الظلال، 1521/3.

6- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 246/8.

هذا والرد على دعوى النسخ هنا بالإضافة إلى ما ذكرناه في الآية الأولى، "يزاد هنا أن العلة في استنكار الإكراه هي تعلق إرادة الله ومشيئته بأن يكون الإنسان مختارا بفطرته، وهذه الطبيعة في الإنسان لا تتغير إذ هي صفة لجنس الإنسان في كل وقت، وبالتالي فالحكم الذي أسس على هذه العلة لا يقبل النسخ"[1].

وأما الرد على دعوى التخصيص هو كالآتي: "فأبو طالب هنا ليس تخصيصا وإنما هو فرد من أفراد العموم لا يغير من دلالة النص شيئا"[2].

ثم يقول الله Y:(❖⬀▫② ♍❄⬀🛇❹✇🖎❍✌ ♐♒⬀♋☪✠⬊□ ⬋"🖒⬀④¤♊✡⬀☞♎♦ 🛇▪🗨🖎♁❀⌘ ❖🛇①🛇⬀✡✠ 🛇▪🗨🖎♁❀⌘ ➢❖▫②◘⬀♌♋☜⬀✇♓🛇⬀✡✠ ❖⬀🛇②♎□ 🗨🖎⬀☠☪⬀☞❍✌ ⬋♐♦⬀♌✡✠⬀④🛇⬀♋☜⬀✇♓🛇⬀✡✠ ⬊❖♋☜⬀▫①▫⬀♓✂🖫☠⚐·♓🡐✍ 🖎❁☪⬀☞⬀◘⬀❁⇧☜⬀⬋■🕮✌ ⬋"♐❍♊✡⬀☞ 🕮·🖎🛇❺❁✌ ✋✌♦🖎❁☪⬀☞ ⬋◆🖴♊✌⬊□ ✍🖎⬊❍♋☪✠▫□✌🛇♦♍⬀⌘ ✇✌□⬀♋♏☜⬀♋☜⬀▫☪❍⬀❁⇧☜⬀⬋♎♎♋⬀☞ 🕓▪🗨🖎🛇①♊✡⬀☞ ✇✌□⬀♋♏☞🖎❁☪❍♌♋⬀☞ ❿♐□⬀❀⬀♎🛇♋⬀☞ ♐♒⬋❍♌①✇✍🖎♁⬀③ ♁☒♋☜⬀♊✡⬀☞ ✍⬊⑨□⬀♌♑❺♌□⬀✇✍🖎❍✌ ⬀⑧✍🛇▪🗨🖎⬊⌘⬊□ ♍♉✍✌🛇♦♑❀♎⬀✍✍✌ ②⬀♌♦➢⬀⑦☞❁⬀✠✡⬊✠☪✍ ☎🗎♎◑)[3]🖒.

فبعد أن أمر الله نبيه J بما فيه نقض ما يفتلونه من مقترحاتهم وتعريض بتأييسهم من ذلك أمره أن يصارحهم بأنه لا يعدل عن الحق الذي جاءه من الله (...) وأن إيمانهم وكفرهم موكول إلى أنفسهم لا يحسبون أنهم بوعد الإيمان يستنزلون النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض ما أوحى إليه"[4].

قال السدي: هذه الآية منسوخة بقوله Y:(✍🛇②⬊□ ⬊◆♎🕮✌ ☠✍◎✍🖴♊✌ ⬊◆□♌▪🗨🖎♁❀♎⑦☞

1- حللي ، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، ص.53.

2- حللي، المرجع سابق، ص.53.

3- الكهف، 29.

4- ا بن عاشور، التحرير والتنوير، 307/15.

[illegible])[illegible] [1]. ولعله أراد أن لا يراد المتبادر منها الآية المذكورة وإلا فهو قول باطل"[2].

وقد ذهب معظم المفسرين إلى حصر الآية في دلالة التهديد والوعيد ونفوا دلالة التخيير في قوله Y:([illegible] [illegible] [illegible]

ونؤكد هنا أنه لابد من الوقوف مليا أمام دعوى النسخ وخطورتها التي تكمن في إمكانية الانزلاق إلى تعطيل الأحكام الشرعية الثابتة بناء على ادعاء نسخ قد يكون غير ثابت، يقول الطبري: "لا يجوز أن نحكم على حكم الله في كتابه، أنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم بها من خبر أو عقل"[1].

فالقضايا والأحكام الكلية لا يقع فيها نسخ كما أن الآيات الكلية المحكمة، تبقى على أحكامها وعمومها، قال الشاطبي: " لم يثت نسخ كلي البتة"[2].

فكل هذه الآيات التي تحدثنا عنها لا يمكن القبول بنسخها كليا أو جزئيا لأنها آيات عامة وكلية تبقى ثابتة ومستقرة فالنسخ يقع فقط في الأحكام الفرعية، قال الشاطبي: "فإنما يكون النسخ في الجزئيات"[3].

ويحذر الشاطبي من الضرر الناجم عن القول بالنسخ بقوله:" وعموما فإن الاستسهال والاسترسال في القول بنسخ كثير من الآيات وتخصيصها، يشكل ضررا كبيرا على الشريعة وأحكامها، وخاصة حين يمتد هذا إلى قواعد الشريعة وكلياتها"[4].

فلا بد من التضييق في دعاوى النسخ في القرآن الكريم،" فكل دعوى لنسخ آية أو بعض آية منه، فهي على خلاف الأصل، وما جاء على خلاف الأصل لا يقبل إلا ببرهان يقطع الشك باليقين"[5].

ثانيا : الدعوة إلى التدبر والتفكر والنظر:

إن الناظر في القرآن الكريم يجد أنه جاء دعوة ملحة إلى التدبر والتأمل والنظر، فالآيات القرآنية التي تدعو إلى التفكر والنظر وتلح عليه تزيد على الخمسين وهي كلها بصيغة الأمر، يقول الله Y:(⌘⌧⌦⌫〉↉↊↋←↑→↓↔↕↖↗↘↙↚↛↜↝↞↟↠↡↢↣↤↥↦↧↨↩↪↫↬↭↮↯↰↱↲↳↴↵↶↷↸↹↺↻↼↽↾↿⇀⇁⇂⇃⇄⇅⇆⇇⇈⇉⇊⇋⇌⇍⇎⇏⇐⇑⇒⇓⇔⇕⇖⇗⇘⇙⇚⇛⇜⇝⇞⇟⇠⇡⇢⇣⇤⇥⇦⇧⇨⇩⇪⇫⇬⇭⇮⇯⇰⇱⇲⇳⇴⇵⇶⇷⇸⇹⇺⇻⇼⇽⇾⇿∀∁∂∃∄∅∆∇∈∉∊∋∌∍∎∏∐∑−∓∔∕∖∗∘∙√∛∜∝∞∟∠∡∢∣∤∥∦∧∨∩∪∫∬∭∮∯∰∱∲∳∴∵∶∷∸∹∺∻∼∽∾∿≀≁≂≃≄≅≆≇≈≉≊≋≌≍≎≏≐≑≒≓≔≕≖≗≘≙≚≛≜≝≞≟≠≡≢≣≤≥≦≧≨≩≪≫≬≭≮≯≰≱≲≳≴≵≶≷≸≹≺≻≼≽≾≿⊀⊁⊂⊃⊄⊅⊆⊇⊈⊉⊊⊋⊌⊍⊎⊏⊐⊑⊒⊓⊔⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿⋀⋁⋂⋃⋄⋅⋆⋇⋈⋉⋊⋋⋌⋍⋎⋏⋐⋑⋒⋓⋔⋕⋖⋗⋘⋙⋚⋛⋜⋝⋞⋟⋠⋡⋢⋣⋤⋥⋦⋧⋨⋩⋪⋫⋬⋭⋮⋯⋰⋱⋲⋳⋴⋵⋶⋷⋸⋹⋺⋻⋼⋽⋾⋿⌀⌁⌂⌃⌄⌅⌆⌇⌈⌉⌊⌋⌌⌍⌎⌏⌐⌑⌒⌓⌔⌕⌖⌗⌘⌙⌚⌛⌜⌝⌞⌟⌠⌡⌢⌣⌤⌥⌦⌧⌨⌫⌬⌭⌮⌯⌰⌱⌲⌳⌴⌵⌶⌷⌸⌹⌺⌻⌼⌽⌾⌿⍀⍁⍂⍃⍄⍅⍆⍇⍈⍉⍊⍋⍌⍍⍎⍏⍐⍑⍒⍓⍔⍕⍖⍗⍘⍙⍚⍛⍜⍝⍞⍟⍠⍡⍢⍣⍤⍥⍦⍧⍨⍩⍪⍫⍬⍭⍮⍯⍰⍱⍲⍳⍴⍵⍶⍷⍸⍹⍺⍻⍼⍽⍾⍿⎀⎁⎂⎃⎄⎅⎆⎇⎈⎉⎊⎋⎌⎍⎎⎏⎐⎑⎒⎓⎔⎕⎖⎗⎘⎙⎚⎛⎜⎝⎞⎟⎠⎡⎢⎣⎤⎥⎦⎧⎨⎩⎪⎫⎬⎭⎮⎯⎰⎱⎲⎳⎴⎵⎶⎷⎸⎹⎺⎻⎼⎽⎾⎿⏀⏁⏂⏃⏄⏅⏆⏇⏈⏉⏊⏋⏌⏍⏎⏏

[illegible]) [1].

كما تحدث القرآن الكريم عن التفكر كفريضة واجبة في آيات عديدة منها: ([illegible]) [2]

لقد أسهب القرآن الكريم في دعوة الإنسان إلى التفكير كأساس تبنى عليه العقيدة، وهذا الأساس لا يقوم إلا في مناخ الحرية والاختيار، وبالتالي فإن دعوة القرآن إلى التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة هي تقرير ضمني وغير مباشر لمبدأ حرية الاعتقاد في الإسلام. فالاعتقاد السليم لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التفكير السليم الحر.

كما تحدث القرآن الكريم عن التدبر بمعنى التأمل في آيات كثيرة حيث دعا الله Y إلى التدبر في الكون المنظور والكتاب المسطور. قال تعالى: (أفلا [illegible]) [3].

كما نوه القرآن الكريم بالعقل وتكرر ذكره في القرآن كثيرا حيث بلغ ذكره أكثر من تسع وأربعين آية، وعن اللب في ست عشرة آية وعن النهى في آيتين. وبذلك يدعو القرآن الكريم إلى إعمال العقل في أقصى حدوده، فكان لهذا العقل نفوذ مطلق وحرية واسعة وصلت به إلى الأعماق، "حيث أصبح المسلم مطالبا في شؤون الدين فضلا عن

1- العنكبوت، 19. أنظر آل عمران، 137، يونس، 101، الروم، 49.

2- الروم، 7. أنظر. الأعراف، 176، الحشر، 21.

3- محمد، 25. انظر. المؤمنون، 68.

الدنيا ليس مجرد التلقي وإنما الفقه الذي يتجاوز ظواهر النصوص والبادي من المأثورات، فهذا الفقة والتفقة بالنسبة لأهله فريضة عينية متعينة وبالنسبة للأمة: فريضة اجتماعية كفائية فرضها الله سبحانه على أمة الإسلام"[1].

إن كرامة الإنسان وإنسانيته لا يمكن أن تتحقق بدون حرية تمكنه بالنهوض بهذه الفرائض التي أوجبها الله Y علية من تدبر وتفكر وتعقل وتفقه ونظر، "فقد امتازت حضارتنا العربية الإسلامية بطابع إنساني لا تتحقق آدمية الإنسان بدونه وهو طابع الفكر الحر، وعدم قبول أي شيء بغير بحث وتجربة ونظر"[2].

ثالثا: وظائف الرسل:

اتفقت دعوة الرسل جميعا على أن حرية الاعتقاد هي الأصل، فلم يكرهوا الناس على اتباع رسالاتهم، وقد حدد القرآن الكريم والسنة النبوية وظائف الرسل فيما يلي:

1- التبشير والإنذار: وردت لفظة الإنذار كوظيفة من وظائف الرسل في مواطن عديدة بلغت تسعا وسبعين لفظة، ولفظة التبشير مستقلة في خمس مواضع، كما وردت اللفظتين مقرونتين في حوالي تسعة عشر موضعا[3].

2- الشهادة على الأمة: فالرسول يشهد على الأمة ويحدد نهجها، واتجاهها، ويقرر صوابها وخطأها قال تعالى:(❍⑥🡐✓❍♈❑❍⬀③↘❑ ❺❍⬀⬀❍⬀④✂🖫❁⇔☜⬀✇⁜⬀⬀❍⬀⬀ ❑♌"☙⬀④✂🖫❁⇔☜⬀✇⁜⬀⬀❍⬀⬀ ☹⑦⑩⬀♎②❍✌ ✇✌❑♋☪⬀☞❑☙⬀④⬀❁⇧☜▫⬀✧ ☹✍↘⬀⬂⌘↘❑ ♋✌❑♋☪⬀☞❑☙⬀④⬀❁⇧☜▫⬀✧ ☹✍↘⬀⬂⌘↘❑ ♋◆✌💧⁕⬀⇔☜⬀ ♋❁✌ ♋❁⁜♋■ ♋▪☙✌❍❑↘❍☙❀⌘

3- التبليغ: فالرسول J كان مبلغا عن ربه، وتحدث الله Y بأساليب مختلفة بلغت حوالي عشرين موضعا[1].

4- الدعوة والبيان: فقد بعث الله Y رسوله رحمة وهدى للعالمين، وحدد له وظائفه.

ولم يبعثه جبارا ولا متسلطا قال تعالى:(﴿ ﴾).[2]

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تنفي مسؤولية الرسول عن اختيار قومه، وأنه ليس حارسا عليهم ولا موكلا بهم بعد دعوتهم ولا مكلفا بهدايتهم، " فالرسول لم يرسل ليجبر الناس على الهدى ويكرههم على الدين، وليس موكلا بحفظه من العصيان والضلال، فهذا ليس داخلا في وظيفة الرسول ولا داخلا تحت قدرته" [4].

بل نبه الله Y رسوله J بأن لا يبالغ في الحرص على المدعو من أجل هدايته للإسلام فقال تعالى:(﴿ ﴾).[5]

وقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم حرية الاعتقاد واهتم بها اهتماما بالغا في أول دستور للمدينة، حيث أقر بأن اليهود يشكلون مع المسلمين أمة واحدة فقال: "وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ (أي: يهلك) إلا نفسه وأهل بيته"[6].

1- أنظر، آل عمران، 20، المائدة، 101، الرعد، 41، الشورى، 45، المائدة، 69 ، الأعراف، 61.60.

2- الغاشية، 22.21.

3- ق، 45.

4- قطب، الظلال، 889/2.

5- يوسف، 103.

6- ابن هشام، السيرة النبوية، 122/2.

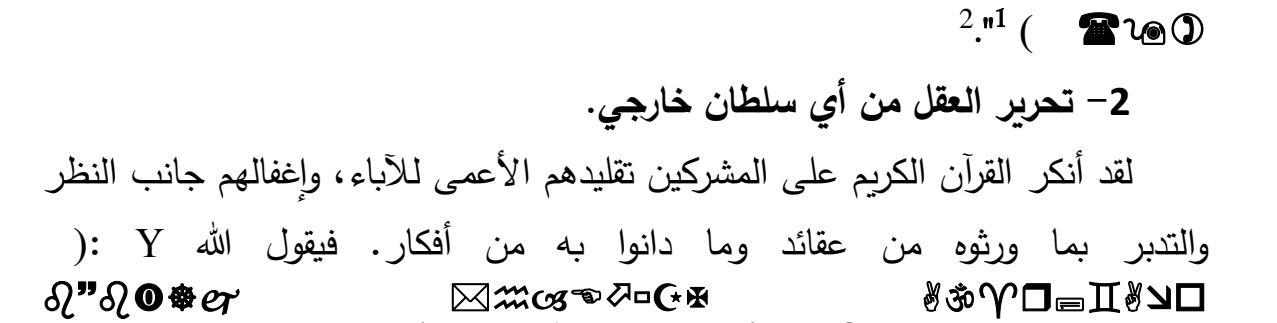
كما أعطى الرسول J عهدا لأهل نجران في اليمن بأنها وحاشيتها في جوار الله وذمة رسوله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم."لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن عن كهانته وليس عليه ذنب ولا دم جاهلية(...) ومن سأل حقا منهم فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين"[1].

المطلب الثالث: منهج القرآن في تقرير حرية الاعتقاد.

وإذا كان من المهم أن يقع التشريع لحرية الاعتقاد، باعتبارها من أهم أنواع الحريات، فإنه من المهم أيضا أن تحاط بضمانات تضمن لها التطبيق الفعلي في المجتمع، وتحول دون إهدارها واقعا، ولذلك فقد أحاط القرآن الكريم حرية الاعتقاد بجملة من الضمانات التي تضمن إلى حد كبير أيلولتها إلى الممارسة الفعلية، وهي ضمانات متنوعة منهجية، وجزائية، وقانونية.

1- تحرير العقل من سلطان الأهواء والشهوات:

لقد جاء التوجيه القرآني آمرا بتحرير العقل من سلطان الأهواء والشهوات التي من شأنها أن تقيد حركته الحرة في التفكير فيتجه إلى اعتقاد ما تقتضيه هي، لا ما يقتضيه العقل بمبادئه المنطقية، فتصادر إذن هذه الحرية، وإن يكن بهذا السلطان الداخلي من ذات الإنسان، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من الإنكار الشديد على من اتخذ من الهوى إلها يتبع أوامره ونواهيه في حركته العقلية بما يلغي حريته في ذلك بصفة كاملة وهو مقتضى قوله تعالى:(♌⑩♐⓫♋❁⚖♐⓪♐❁⚖♐⑧♐⑦♐❁⚖♐⑥♐❁⚖♐⑤♐❁⚖♐④♐❁⚖♐③♐❁⚖♐②♐❁⚖♐①♐❁⚖♐⑩♐❁⚖♐⑨♐❁⚖♐⑧♐❁⚖



2- تحرير العقل من أي سلطان خارجي.

لقد أنكر القرآن الكريم على المشركين تقليدهم الأعمى للآباء، وإغفالهم جانب النظر والتدبر بما ورثوه من عقائد وما دانوا به من أفكار. فيقول الله Y :(

ويقول Y :(

وغيرها من الآيات التي تنكر إنكارا شديدا على الذين سلطوا على أنفسهم سلطانا خارجيا يفقدهم حريتهم في الاعتقاد كسلطة الآباء والأجداد أو سلطة الكهنة ورجال الدين يقول الله Y:(

---

1 - المائدة، 9.

2 - النجار، حرية التفكير والاعتقاد، إسلامية المعرفة، عدد. 31.32، ص. 31.

3- البقرة،169.

4- المائدة، 106.

[illegible] [1]

فكل من أولئك وهؤلاء أنكر عليهم تسليمهم عقولهم لسلطان خارجي يملي عليه ما ينبغي من معتقدات بحسب ما يراه بديلا من أن تكون هي بذاتها محصلة لمعتقداتها"[2].

هذا وفي دعوة القرآن إلى نبذ التقليد والتخلي عن أغلال الآراء السابقة واتباع طريق التفكير الصحيح المسؤول تأصيلا لمبدأ حرية الاعتقاد، "إذ التقليد نقيض الحرية، فهو خضوع لسلطة اجتماعية أو عصبية أو قبلية، ففي دعوة القرآن إلى نبذه دعوة إلى الحرية والتقليد رديف الإكراه في الدين، فالتقليد إكراه نفسي وجداني لا شعوري يسيطر على المقلد نتيجة تعطيله أدوات التفكير التي يمتلكها والتي تصنع منه إنسانا حرا."[3]

هذه إذن، هي الضمانات المنهجية التي تضمن حرية الاعتقاد بتحرير العقل من كل سلطان داخلي أو خارجي يصادر تلك الحرية، والتي أصبحت تهدر رغم الادعاء العريض لها في وقتنا الراهن، "حيث إن الانغلاق المذهبي والسطوة الإعلامية والغواية الدعائية المختلفة الألوان تسلب العقول حريتها الفكرية، فتنتهي إلى معتقدات مفروضة فرضا من حيث لا يشعر صاحبها في كثير من الأحيان"[4].

فليس للإنسان عذر حينما يتخلى عن حريته في المعتقد، بأن ذلك كان سبب تعرضه للتسلط والإغواء، ذلك لأنه مكن من الحرية تمكينا فطريا، وتمكينا شرعيا فأباها، وعرض نفسه باختيار للتسلط، وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى واصفا مجادلة المفرطين في حريتهم مع من مكنوهم من التسلط على أنفسهم([illegible]

1- التوبة، 31.

2- النجار، المرجع سابق، ص. 31.

3- حللي، المرجع سابق، ص. 91.

4- النجار، المرجع السابق، ص. 32.

[illegible])[1]. سيد قطب يقول: "فليس للشيطان عليهم من سلطان سوى أنهم تخلوا عن شخصياتهم، فاستجابوا لدعوته الباطلة وتركوا دعوة الحق من الله"[2].

إنهم يتحملون المسؤولية على ممارسة حرية الاعتقاد وعلى التفريط فيها، وتحميل هذه المسؤولية وما يترتب على ذلك من الجزاء هو أقوى الضمانات للممارسة الفعلية للحرية، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور في شرحه للآية الآنفة إذ يقول:

"وأخبر الله بها الناس استقصاء في الإبلاغ ليحيط الناس علما بكل ما سيحل بهم، وإيقاظا لهم ليتأملوا الحقائق الخفية فتصبح بينه واضحة"[3].

أضاف عبد المجيد النجار نوعا ثالثا سماه: الضمانات القانونية، حيث اعتبر من أهم هذه الضمانات: "منع الإكراه في المعتقد، فليس لأي إنسان مهما يكن له من سلطان فردي، أو جماعي مادي، أو معنوي، أن يحمل إنسانا آخر على اعتقاد معتقد ما بطريق الإكراه، لا بالتحمل التصديقي، ولا بالاعتراف القولي ولا بالممارسة العملية، ويبقى كل إنسان حرا في أن يعتنق من الدين ما يقتنع به ويرتضيه."[4]

وتكاد تجمع كتب التفسير والفقه على اعتبار آية – لا إكراه في الدين – تمثل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام وركنا عظيما من أركان سماحته، ولا يجيز إكراه أحد على الدخول فيه ولا يسمح لأحد أن يكره أهله على الخروج منه، ومن أجل ضمان عدم الإكراه أوجب الإسلام على المسلمين التمكن من القوة للقيام في وجه من يحاول فتنتهم عن دينهم وأمر المسلمين أن يعتمدوا في دعوة خصومهم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة"[5].

هكذا أحيطت حرية الاعتقاد بضمانات تكفل لها الممارسة في الواقع منهجيا وقانونيا حتى لا تبقى تشريعا نظريا ليس له إلى الواقع سبيل.

1- إبراهيم، 22.

2- قطب، الظلال، 2097/4.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 13/ 219.

4- النجار، مرجع سابق، ص.34.

5- الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص. 44.

وإذا كفل الإسلام حرية الاعتقاد والتي من مستلزماتها الإعلان عن المعتقد، وكفل أيضا حرية الرأي والتي تخول للفرد الدعوة إلى أفكاره والمنافحة عنها وفق ضوابط معينة هنا يثور تساؤل يحتاج إلى إجابة وهو: هل يكفل الإسلام لغير المسلم أن يعبر عن معتقده وأن يبشر بقناعاته بكل حرية داخل المجتمع المسلم؟ لماذا تتحرك مشاعر المسلمين عندما يبشر المخالف لنا فكرا أو دينا بقناعاته؟

المبحث الثالث: الإشكالات التي تثيرها حرية الرأي و الإعتقاد.

اتفقت كلمة الفقهاء نتيجة استقراء أحكام الشريعة الفروعية أن الشريعة تهدف إلى حفظ مقاصدها في الخلق، والحفظ لها يكون بأمرين:

"أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم[1].

فما من كلية من كليات الدين إلا وشرع لها من الأحكام ما يكفل إيجادها وتكوينها، كما شرع لها من الأحكام ما يضمن بقاءها وصيانتها، " ومن هنا فإن الفقهاء المسلمين لم يبعدوا حين عدوا الدين واحدا من الضروريات الخمس واعتبروه علة لتشريعات كثيرة مهمة، وعدوا في مقدمتها الجهاد باعتباره وسيلة دفاع وحماية للدين على المستوى الأمتي، وحد الردة عند بعضهم على المستوى الفردي، حيث هو معلل بحماية الدين من الكائدين له والمتلاعبين به الراغبين في الخروج عليه والارتداد عنه"[2].

وإذا كانت حماية الدين من كل خلل واقع أو متوقع من أعظم مقاصد الشريعة، فالسؤال الذي يطرح نفسه بعد دراسة الآيات والأحاديث المؤصلة لحرية الرأي والاعتقاد والتي تبين انتقاء النسخ والتخصيص فيها، وتأكد العموم لا سيما في قوله تعالى:(لا إكراه في الدين) هو: أليس هناك تعارض بين آيات الجهاد التي يحفل بها القرآن الكريم – والتي تأمر بقتال المشركين إلا أن يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة – والاعتراف بشرعية حد الردة المجمع عليه من طرف الفقهاء، وبين الآيات المؤصلة لحرية الرأي والاعتقاد كمبدأ قرآني ثابت؟

المطلب الأول: الجهاد وحرية الاعتقاد.

1- الشاطبي، الموافقات، 7/2.

2- العلواني، لاإكراه في الدين، ص.6.5.

يعتبر الجهاد من المصطلحات التي أصبحت مثارا للجدل والنقاش في الآونة الأخيرة وصار فيها من الخلط المتعمد، وغير المتعمد الشيء الكثير وفيما يلي تعريف لمصطلح الجهاد.

أولا : تعريف الجهاد في اللغة والشرح والاصطلاح .

يقول ابن منظور في مادة: "جهد" " الجهد: جهد الإنسان من مرض أو مشاق ... وجهد ذاته جهدا وأجهدها، بلغ جهدها، أو حمل عليها في السير فوق طاقتها، وجهدت فلانا إذا بلغت مشقته، وأجهدته أن يفعل كذا..."[1].

والجهاد بمجاهدة العدو ومقاتلته، وهو أيضا المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل"[2].

وفي المفردات: "الجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع في مدافعة العدو، والجهاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو وهو الظاهر، ومجاهدة الشيطان ومجاهدة النفس"[3].

وإذا نظرنا إلى استعمال مادة: "جهد" في القرآن الكريم والسنة النبوية نجد أن أغلبها ورد بمعنى الجهاد بصيغ مختلفة[4]، فقد يكون الجهاد بالحجة والبيان كما في قوله تعالى:(❁✍✍✍

أما الجهاد في الاصطلاح، فقد عرفته الموسوعة العربية الميسرة بقولها: "الجهاد هو دفع أعداء الإسلام لمنع استمرار اعتدائهم، فلم يشرع إلا للدفاع، ومن صوره مهاجمة من يتأهب للقتال"[1].

وفي كشاف اصطلاحات الفنون: "الجهاد في الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وغيرها ..."[2]

هكذا يتضح من خلال هذه التعريفات أن مصطلح الجهاد مشتق من الجهد بمعنى الطاقة أو المشقة، أي أن الجهاد هو بذل الوسع أو الطاقة في مقاومة أمر ما. ومن ذلك جهاد العدو، فالجهاد بالمفهوم القرآني والنبوي أعم وأشمل من القتال.

" فالجهاد لا يعني مجرد القتال ومواجهة العدو بالمعنى المتبادر إلى الذهن، وإنما هناك أبعاد أخرى للجهاد، وقد تكون أعظم شأنا من الجهاد القتالي من وجهة نظر الإسلام"[3].

بل عرفه البعض بقولهم: "الجهاد هو استنفار كل الإمكانيات المتاحة للتفاعل مع الإسلام فهما وتطبيقا ونشرا وتعليما، ويبقى القتال المسلح وسيلة محددة في ظروف محددة"[4].

وقسم القرضاوي الجهاد إلى عدة أنواع ومراتب تبتدئ بالجهاد النفسي وتنتهي بالجهاد العسكري[5].

1- غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص.865.

2- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 197/1.

3- البحراني، بشير، العنف والإرهاب والجهاد، قراءة في المصطلحات والمفاهيم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 2003، ص.40.

4- جلبي، خالص، سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1998، ص.27.

5- القرضاوي، فقه الجهاد ، 129/1 وما بعدها. قسم القرضاوي الجهاد إلى مراتب هي: مرتبة جهاد النفس، مرتبة جهاد الشيطان، مرتبة جهاد الظلم والمنكر في الداخل، مرتبة جهاد اللسان والبيان، مرتبة الجهاد المدني ومرتبة الجهاد العسكري.

ثانيا : الجهاد القتالي في القرآن الكريم والسنة النبوية.

إن أول ما نزل من القرآن الكريم بعد الهجرة النبوية إلى المدينة في الجهاد القتالي على ما عليه جمهور المفسرين والرواة آيات سورة الحج حيث يقول الله Y:(♋♎♊♈ ♓❖♑■ ♏●♐▫♋✠✓♉❑♐♏♌♐☞ ❁♐♎♊♈ ♎◆▭♊♈ ♎♈♒♓◻♐♋♎♓▪ ♑❖♌♐☞▫♈❑♏♓♎♈ ♑◆♈♎◻♐❁♋❺ ♎♒♎♊♐③ ♯♉♓♑④♏♌♐☞ ❁♓♓ ❁♐♎♊♈ ♑❖♌♐☞▫♈❑♓♐♏♑ ♑◆▫♈❑♒ ☎♊♋♑ ♑◆◻♐♏✡♉♐③ ♐"♏⓪♋♋♐☞♎♊♈♐ ♑◆◻♐♋♓♐❁♎♋♋♏♉♐☞ ♑♐❁♓♓■ ❁♐♎♊♈ ♎◆▭♊♈♑◻ ♎♈♒◻♐♏①▫♐♓♐♋♎○ ☎♊⌨♑ ♑♦♐♌♐☞▫❑♐❁♋♉❁ ♐"▫❶♎♦♒❽❁♋♐☞ ❖♐▫② ♎♈◻♐♏♑❺♎♦♐♎♋❺❍♈ ♑❖♌♐☞▫♈❑♓♐♏♑ ¤♑❄♐♓❺ ♎♦♐♐♌♋☞♐❁♋○♊✡♐☞ "▫❶♎♦✂♐♐♐♌♐☞▫❑ ♎♈◻♐♋♓◻♐♋♋♎♎♋♐☞ ♐◆♎♊♈ ♋♎◎♒○♈ ❁♒♒♐◻♐❁♓♑◻ ♒❁⇔☞♐♏✡♐☞♑◆ ♉♦♈♐✂♐♐♊♈ ♒●✂♊♓♐✠▫❑ ♑♦♈♐✈♐♐♊♈ ♑✂♊♈ ♑●♐▫②♓♓◻♉❾ ♒⑧♈♓②▫❑♏⓪♋♓ ♎❑✡♐♑❹✂♊♑♒♓②♑◻ ⑧♑♐♓♓◻♐❁♓❾♑◻ ♑✂♊♈ ♏"♐♐⌘✈❁♈ ♒♑⓪♌☞♐♊✡✠ ♏♦♉♐③♒♈❑♏♌♐☞ ♎◆♓♦♏❽⇔☞♓♐♌☞♐❁♓♑◻ ♒☹♈♦♐♌☞♐▫♋☞♉♐③ ♎◆▭♊♈ ◻♒♏⑨♏♦♏❽⇔☞♐♎♌♐☞ ➢❖♐♓② ♑♏♎♊♈ ☎♊⌨♑ ♑☯♦♌♐☞☯♒♦♐♓■ ♑¤✶♒◻♐❁♋♉❁ ❁♑♎♊♈ [1].

إن هذه الآيات تقرر بأن المسلمين في موقف ظلم وعدوان، فأذن لهم الله Y بالقتال دفاعا عن النفس، " فاستعمال أسلوب القوة والعنف، هو الوسيلة المناسبة وهو أمر منطقي وطبيعي تفرضه ضرورات الحياة وسنن الكون"[2].

فالآيات تقرر بكل وضوح أن القتال شرع بسبب الظلم الذي يمثل في مظهرين:

الأول: انتهاك حرية التمتع بالاستقرار في الوطن، وتقرير المصير فيه، وتمثل انتهاك هذه الحرية بالإخراج من الديار من غير مبرر(♑❖♌♐☞▫♈❑♏♐♒♓ ♐"▫❶♎♦✂♐♐♐♌♐☞▫❑ ❖♐▫② ♐♈◻♐♏♑❺♎♦♐♎♋❺❍♈ ¤♑❄♐♓❺ ♎♦♐♐♌♋☞♐❁♋○♊✡♐☞).

1- الحج ، الآيات. 36-38.

2-عجيلة، عاصم أحمد، الحرية الفكرية وترشيد العقل الإسلامي، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، ط.1. 1784، ص.26.

والثاني: انتهاك حرية الاعتقاد والحرية الدينية، وقد تمثل ذلك باعتبار المشركين اختيار المسلمين لعقيدة التوحيد سببا لإخراجهم من ديارهم ([illegible]) [1].

هكذا لم يكن من أغراض الجهاد في القرآن الكريم، ولا من أهدافه إجبار الناس وإكراههم على اعتناق الإسلام، وإنما كان الجهاد لأسباب أخرى فصلها القرآن الكريم سيأتي الحديث عنها لاحقا. قال الله Y: ([illegible]) [2]، فقوله تعالى:

1- حللي، مرجع سابق، ص.132.

2- البقرة، 189-192.

(❁❧☙↘□ ❁⑦☞ ❁❧☙↘□❑⇗❁⇧☜⇗⇙○⇗❁✌✍☙□) أي لا تبدأوهم بالقتال"[1].

✌✍⇙□⇗↘⓿❁⇧☜⇗☪⇗☞○✈✌ ⚐◆▭Ⅱ✍⚠⇗✡✠)
☙❁⋈⚠■ ☠❧☙▭Ⅱ✌ ↘◆✍⚠□⊠❑⇗⚲■ ❁❧☙⚠⇗✡✠
✌❁☙✍⇗▫①▫⇗⋈✂⊟☠⚐·☞✍❁✌ ↘❖☙☜⇗▫①▫⇗⋈✂⊟☠⚐·☞✍❁✌) [2].

إن هذه الآيات "تأمر المؤمنين أن يقاتلوا في سبيل الله في حالة رد العدوان والاستمرار في قتال المشركين إلى أن ينتهوا، كما ذكرت أيضا بما كان من إخراج الكفار للمسلمين من ديارهم. وبما كان من فتنتهم في دينهم ووصفت الفتنة بأنها أشد من القتل" [3].

يقول الإمام الطبري في معرض حديثه عن الفتنة، "فابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع فيصير مشركا بالله من بعد إسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه متمسكا محقا فيه"[4].

فلو كان المقصود بالفتنة في الآية هو الشرك لما تناسب ذلك مع ما سبق الآية في الأمر بالقتال للمقاتلين المعتدين، الذين أخرجوا من ديارهم، إذ سياق الآية بمثابة تأكيد لمشروعية القتال وعدالته، وقد تبين الآية أسبابه فكأن الفتنة تعبير عن تلك الأسباب، فالآية تفيد أن إخراج المؤمنين من أرضهم والاعتداء عليهم ومقاتلتهم من أجل دينهم كل ذلك أشد من القتل"[5].

كما أن قوله تعالى بعد ذكر الفتنة (⚐◆▭Ⅱ✍⚠⇗✡✠
↘◆✍⚠□⊠❑⇗⚲■ ❁❧☙⚠⇗✡✠ ✌✍⇙□⇗↘⓿❁⇧☜⇗☪⇗☞○✈✌
✌❁☙✍⇗▫①▫⇗⋈✂⊟☠⚐·☞✍❁✌ ☙❁⋈⚠■ ☠❧☙▭Ⅱ✌ ↘❖☙☜⇗▫①▫⇗⋈✂⊟☠⚐·☞✍❁✌) فالظاهر أن الانتهاء إنما هو عن الاعتداء على المسلمين الذي هو (الفتنة)، وأمرت الآية المسلمين بعدم الاعتداء على غيرهم إذا انتهوا عن اعتدائهم، فلو كان المقصود بالفتنة

1- البغوي، معالم التنزيل، 115/1.

2- البقرة، 189- 192.

3- الطبري، جامع البيان ، 197/2.أنظر الرازي، التفسير الكبير 130/5. ولعل ما ذهب إليه الطبري هو ما تناقلته معظم التفاسير، البغوي، 115/1.

4- حللي، مرجع سابق، ص.158.

5- حللي، مرجع سابق، ص.158.157.

الشرك والكفر لقال: فإن أسلموا، ولما كان هناك مورد لختم الآية بأنه لا عدوان إلا على الظالمين، إذ لا يتصور حصول الظلم مع الإسلام، فكأن الآية تقرر إذ انتهوا عن العدوان (الفتنة) فلا عدوان إلا على الظالم منهم."[1]

وبذلك ينطوي في الآيات المبدأ الذي قام عليه الجهاد القتالي في الإسلام، وهو مقابلة العدوان بالمثل، والدفاع عن النفس. وفي قوله:(❁☙☙⊠ ☙❑☙⇔☜☙▫■ ↙"☙❶□☙☙)(▫⇧☜☙✂🖫❁☪✦☙☙⑦☞ ⇘"✌♂♦☙♂❹✇☙✍○✌ ▫❑☼☙♋❹☙↙⊠♂①✇☙✍❁✌ ↙"☙☙③□☙☙)(☙▫⇧☜☙✂🖫❁☪✦♌☙☙☞ ↓☙☠⇧☜☙♂❺ ⊠✡⊠☙↙▫⑩☙☙☜☙♊✡⊠) [2]. مبدأ جليل متمم للمبدأ الأساسي المذكور، هو أن المقابلة بالمثل يجب أن تكون دقيقة، فالقتال في منطقة المسجد الحرام محرم، فلا يصح للمسلمين خرق حرمته إلا في حالة خرق الكفار الاعتداء لهذه الحرمة، حيث يصح عندئذ قتالهم في هذه المنطقة"[3].

وبهذا التحليل نلاحظ أن أهداف القتال في هذه الآية ليست إدخال الناس في الدين وإجبارهم عليه بالقوة، وإنما شرع الجهاد القتالي بسبب الاعتداء، ومحاولة فتنة المسلمين عن دينهم.

ثم نزلت بعد هذه الآيات من سورة البقرة آيات أخرى يقول الله Y:(♌"☙☙④☙↙☙☜☙❁)(♂■ ♑♉☜▫⇧☜☙☙③ ☙⑨➢♦☙☙③ ♂□☙❶♑□ ♍✌❁⇧☜☙▫☪✦✇✍✍ ◆♎📖✌ ↖↓☙♂⊠♂■♑□ ↙"☙☙④☠✍ ♂□☙❶♑□ ☹✌➔☙🖫🖫↙☙☜☙ॐ❀⌘ ✇✌□☙❶♂♦✇☙④☙❁⑦☞ ◆♎📖✌ ↖↓☙♂⊠♂■♑□ ↙"☙☙④☠✍ ♦☙↙☙☜☙❁☪❺ ♂□☙❶♑□ ☹✌➔🖫🖫↙☙☜☙ॐ❀⌘ ✇✌□☙♏✡☜♑❹☙⑦☞ ♌"❁)(☙↙○♂☙☙☞ ♐♌☙✌♑□ ↙"☙☙④☠✍ ♦¤♦ॐ❀⌘ ♑◆□☙♌①❁)(☙↙○☙❁⑦☞ ❁☙☙ ↙"☙⇧☜☪☙☞♎📖✌♑□ ☎🗎🗁🗐❶ ❖♂■ ॐ⑥❁☪☙☞□☙☙)(♂➔🖫🖫☙↙⊠♂☙☙☞ ♦☙↙⓪♡❀⊠✍○✌ ♦☙↙⓪♡❀⊠✍○✌ ♦♦☙↙⓪♡❀⊠✍○✌ ♦☙↙⓪♡❀⊠✍○✌ ♦☙↙⓪♡❀⊠✍○✌

[illegible]).[1]

فقد تضمنت هذه الآيات إشارات تضمنتها الآيات السابقة، وتؤكد أيضا أن أسباب الجهاد القتالي هي: (الظلم وفتنة المسلمين عن دينهم ورد العدوان)

بل دعا الله Y إلى الدفاع عن النفس ومقابلة العدوان، ولو في الشهر الحرام، ولو في منطقة المسجد الحرام مادام يفعل ذلك ويقاتل المسلمين ويعتدي عليهم في كل ظرف ومكان حتى يردهم عن دينهم إن استطاعوا"[2].

ثم تأتي آيات في سورة الأنفال:([illegible]).[3]

وهذه الآيات بدورها تحدد غاية القتال وهي: منع الاعتداء وفتنة الناس عن دينهم وقد فسر ابن عاشور الفتنة في هذه الآية – على خلاف ما ذهب إليه معظم المفسرين– بقوله: "الفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العيش، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى والشتم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال"[4].

1- البقرة، 214. 215

2- دروزة، مرجع سابق، ص.58.57.

3- الأنفال، 40.39.

4- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 202/2.

بل وأمر الله عز وجل رسوله J في آيات كثيرة بالجنوح إلى السلم حالما يجنح العدو، لذلك ولو كان جنوحه منطويا على احتمال الخداع قال تعالى:(◆▭♊✌↘□ ⚠✌□♂♌❹❁⇔☜♂♍♑❺ ⚠♂♓♐♂♋✺③♍□♂❁⑦☞↘□ ✌↘⓪❁ℯ ♂❸❁⇔☜♂♂♑❺✌♍♂✡✠ ♍□♋❶ ♗♌⑩♂☠☪♂☞▭♊✌ ♋←♐♂✍❁✌ ♋❁♓♍■ ☎⌛▤☽ ♌"♋☜▫♂♓♂♍♡⚠ℯ✍☗ ♌●♂♋☜♂▫①♐♂♋ℯ✍❁✌ ♂◆♎♊✌↘□ ⚠✌✍□✍□♋♂☞♈♦♏♋♂☞ ♂◆▭♊✌↘□ ♎◆▭♊✌♍♂✡✠ ♉⑤□♂♌■♉□♂☪⚠❹♎♋♂☞ ⓪⑩▫♈□ℯ✍❁✌ ♍□♋❶ ♋♐♌✍❁✌ ♉⑥♍♂✡☜♂♂♋♍❺ ⚠▫⑨♈♦✠❽❁⇔☜♊✡♂☞ ♉⑤♉□♂♎♋♂☞⚠✍✌ ↘❖♋☜♂▫⇔☜♂▫②□♂♌①⚠ℯ✌♊✡♂☞↘□) [1].

إن الجهاد القتالي في الإسلام لم يكن مشروعا إلا عند الضرورة وعند توفر الأسباب الداعية إليه، بحيث إذا انتفت لم يعد القتال مشروعا قال تعالى:(☠✍✍ ♈❖♍■ ♐♌✍✍ ♌"✍♂④♂✂♋☜☙⓪⚠⇔☜♍♋♂☞ ♂"❁ℯ ↘❖♋♂☞▫♈□ℯ✍❍✌ ♋"✍♂③□♂♋✺⇧▫⇧☜♂✂✍❁☪✦♌♋♂☞ ♋♈✡✠ ♂"✍♂③□♂♋✺⇧▫⇧☜♂✂✍❁☪✦♌♋♂☞ ♂"❁ℯ↘□ ♈❖♋♂☞♍▫□ℯ✍❍✌ ❖♂✌▫② "✍♂③□♂♌♑❺♈♦♂☪⚠❹♌♋♂☞ ◆✍✍✌ □♌"✍♂③♈♦♂✂♂☙♂♋♂☞▫□ ⚠✌♋·↘♎⚠☪✦♂♋⑦☞↘□ ♂"♋❶□♏♦♍♂✡☜♂♂❁⑦☞ ❁♐✍✍✌ ♎◆▭♊✌ □♋"♈⓪♂♋♂☜❁ℯ▭♊✌ ☎✍✍ ↘❖♋☜♂↘·↘♎⚠☪✦♌①⚠ℯ✍✍ ⌗♉✍↘❹♌♋♂☞ ♌♐✍✍✌ ♌"✍♂④♂✂♋☜☙⓪⚠⇔☜♍♋♂☞ ✌♍①☠☪♂☞▭♊✌ ↘❖♋♂☞▫♈□ℯ✍❍✌ ♈❖♍■ ♋"✍♂③□♂♋✺⇧▫⇧☜♂✂✍❁☪✠ "✍♂③□♂♌♑❺♍♦♂⚠☪❺✍✍↘□ ♈❖♋♂☞♍▫□ℯ✍❍✌ ♋"✍♂③♈♦♂✂♂☙♂♋♂☞▫□ ❖♂✌▫② ↖↓♋❁♓♍■ ⚠✌□♌♦♂↘⓪♂✂✍❁⚐○↘□ ◆✍✍✌ □♌"✍♂④✡♂♑❺✌♍♦♂⚠☪❺▭♊✌ ➢❖♂♍②↘□ ♋♐"♋❶♐□♂☠ℯ♍□♂❁⑦☞ ♉♉⑥★✍☜❁⋖ℯ⋗□⓪✌♍♂✡✠ ♐"♌⓪☠ℯ♍□♂❁⇧☜♂♎♋♂☞ ❶♋"♋⓪♂♋♂☜☠⚐·ℯ✍✍ ♌"♋❶♂♋①▫♂♓✂✍☠⚐·ℯ✍✍ ↘◆□♂♌①▫♂♓✂✍☠⚐·ℯ✍✍) [2].

1- الأنفال، 63.62.

2- الممتحنة، 9.8.

فالله عز وجل أمر بمعاملة الذين لا يقاتلون المسلمين معاملة أساسها المسالمة والتعاون، "فقد ندب القرآن الكريم المسلمين إلى البر لكل من لم يقاتلهم في الدين، والبر أعظم من مجرد المسالمة"[1].

ويدخل في هذه المسالمة اليهود المحاربين إذا جنحوا إليها، وكان في الأمر مصلحة عامة للمسلمين كما فعل الرسول J، رغم ما عرف عن اليهود من خبث ونقض للمواثيق كما نقل ذلك القرآن نفسه، حيث قال:([illegible])[2].

وتعتبر أوائل سورة التوبة من أهم ما نزل في الجهاد القتالي فضمنها ما سمي بآية السيف قال تعالى:([illegible]) [3].

إن ظاهر الآيات يقضي بجعل التوبة من الكفر غاية الأمر بالقتال وهو المعنى الذي ذهب إليه جل المفسرين، حيث ادعوا أنها ناسخة لما عداها من آيات القتال والموادعة.

لكن إذا نظرنا في الآيات التي جاءت بعدها وهي قوله Y:([illegible]

1- أحمد عبد الرحمن، الإسلام والقتال، دار الشرق الأوسط للنشر، ص.75.

2- البقرة، 99.

3- التوبة، 5.

[illegible]) [1] .

فهذه الآيات تأمر بإجارة المشركين على أمل الإصغاء إلى كلام الله تعالى، ثم الإيمان به ثم تأمر المسلمين بإبلاغهم أماكن أمنهم، فلو كان الكفر هو السبب الحامل إلى قتلهم، أفلا يكون هناك تعارضا مع هذه المعاملة بالرعاية والحماية وهم مشركون كافرون، أو بتعبير آخر، إذا كان السبب في القتال هو الكفر، فهل يعقل أن يقوم المسلم بحماية الكافر واصطحابه إلى مأمنه؟"[2].

إن من الإشكالات المطروحة في هذه الآيات قوله تعالى:([illegible]

1- التوبة، 6-8.

2- الطبري، جامع البيان، 66/10، الألوسي، روح المعاني، 74/10. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 115/10، الظلال، 1602/3، التوبة.

[illegible] [1]

فقد ذكرت الآية الأسباب التي من أجلها شرع القتال وهي التوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. ويبين حللي هذا الأمر قائلا: "فهذه الآية تتحدث عن حالة من حالات انتهاء الحرب، ومآل هؤلاء الناكثين الغادرين إذا تابوا ورجعوا عن الاعتداء، بحيث يكون حالهم مثل جميع المؤمنين يغفر لهم ما قدموه من إيذاء واعتداء قبل إسلامهم ولو كان القتال لأجل إسلام الكفار وتوبتهم يناقض ذلك ما ذكرته الآيات من إشارات إلى أسباب القتال"[2].

أما الآيات المتعلقة بمقاتلة أهل الكتاب فلعل أول ما نزل في قتالهم قوله Y:(

[illegible] [3].

"ففي هذه الآية حرف التبعيض "من" والأمر به يصبح قاصرا على فئة خاصة متصفة بما جاء في الآية من صفات، وليس من لوازم نص الآية أن تكون الصفات المذكورة هي عدم الإسلام والإيمان بالرسول، وحالة البقاء على اليهودية والنصرانية، فصفة الذين أوتوا الكتاب ظلت قائمة للذين دخل عليهم حرف التبعيض، والعبارة تحتمل أن يكون من الكتابيين من بغى واعتدى ولم يقبل الحق الذي أمر به"[4].

وقد أكد هذا المعنى الآيات التالية من سورة التوبة حيث يقول الله Y:(

[illegible]

1- التوبة،5 .

2- حللي، مرجع سابق، ص.11.

3- التوبة، 29.

4- دروزة، مرجع سابق، ص.66 .

[illegible] [1] .

وقوله تعالى: ([illegible] [2]

ففي هذه الآيات إشارة إلى أن فئة من أهل الكتاب حق فيهم القتال لظلمهم وبغيهم وعدوانهم.

يقول الله Y في سورة التوبة: ([illegible] [3]).

إن في هذه الآية دليل واضح بأن القتال مشروع من باب المعاملة بالمثل، وأن المسلمين لا يقاتلون إلا من قاتلهم، فالمشركون كانوا يقاتلون المسلمين بكافة قواهم ويبذلون جميع الجهود في هذا السبيل، فأصبح من واجب المسلمين أن يقابلوهم بالمثل"[4].

وهذه الآية هي التي سماها البعض بآية السيف وقيل أن آية السيف هي قوله تعالى: ([illegible] [5] "[1].

1- التوبة، 32.

2- التوبة، 34.

3- التوبة، 36.

4- دروزة، مرجع سابق، ص.66.67.

5- التوبة، 5.

وقال بعضهم إنها تطلق على كل منهما، وعلى كلتيها، ويكثر في كلام الذين كثروا الآيات المنسوخة أن آية كذا وآية كذا من آيات العفو والصفح والإعراض عن المشركين والجاهلين والمسالمة وحسن المعاملة منسوخة بآية السيف. والصواب أن ما ذكروه من هذا القبيل ليس من النسخ الأصولي في شيء" [2].

ويقول الشيخ محمد الغزالي في معرض حديثه عن هذه الآية: "سمعت من يحتج بالآية:(⊠⊡⊡⊡

وخلاصة القول فإن القرآن الكريم لم يأذن بالجهاد القتالي إلا إذا توفرت الأسباب التي تقتضيه والتي يمكن أن نجملها فيما يلي:

1- رفع الظلم والاعتداء، قال تعالى:([illegible]) .[1]

2-الانتصار للمظلومين والدفاع عن المستضعين: قال تعالى:([illegible]) [2].

3-منع الفتنة وحماية حرية الاعتقاد، قال تعالى:([illegible]) [3].

4-إحباط التمرد والتآمر واستعادة الحقوق المغتصبة، "فمما لا شك فيه أن الإسلام قد اعتمد سياسة ردعية وعقابية قوية ضد العرب المشركين، وضد اليهود في المدينة، وتطلب ذلك سن القتال وخوضه في معارك عديدة، ولكن ذلك لم يقع إلا بعد صبر طويل على ركام من الأعمال العدوانية والتآمرية التي أصابت المسلمين في دينهم وأرواحهم وأموالهم وسائر حقوقهم"[4].

1- الحج، 37. أنظر. النساء، 83. 90....

2- النساء، 74.

3- الأنفال، 39.

4- الريسوني، الكليات الأساسية، ص. 174.

فحيث حل الظلم وجب على المسلمين السعي إلى مقاومته ورفعه سواء كان هؤلاء المظلومون المستضعفون مسلمين أو غير مسلمين، وحيثما انتهكت الحرية الدينية كان واجبا على المجتمع حمايتها وتأمينها، "بل يستفيد منها أتباع الديانات السماوية الأخرى، وهي اليهودية والنصرانية، فإن المسلمين كانوا يومئذ يقاتلون وثنيين لا دين لهم، فإذا قويت شوكتهم استطاعوا أن يحموا أماكن العبادة لليهود والنصارى مع حمايتهم للمساجد، قال تعالى :(⬅↗📤📥📌 ♌●✂🖫♐⬀✡✠▫❑ ❁☙☜⬂◻⬀❁☙◻ ♋●⓪♋⚑❽⬂○♐✡⬀☞ ♋♦✌💣✳⬀⇔☜⬀☙📥○✌ ⊠❽📍♐②▫❑♌⓪☠☙ ⏲⬁❼⬀⬂○♐⬀✡☜⬀♊✡⬀☞ ⏲●♐⬀♋☜⬀♊✡⬀☞◻ ♌●⬀▫②♑♐◻♋❾ 📠❑✡⬀♋❹✂🖫◻⬀♐②◻ ❽⏲✍♑♐◻⬀❁✠♋❾◻ ⬅↗📤📥📌 ♌"⬀⬂⌘✈❁✌ ✍◻⓪♋☜⬀♊✡✠ ♌♦♋⬀③⊠♈❑♌♋⬀☞ ♎ ☹✌♦⬀♋☜⬀▫♋☜♋⬀③) "[2].

فأيا كان الظلم، فهو غير مبرر وصاحبه مكروه عند الله Y، قال تعالى:(♎◆▭♊✌ ❁↗📤📥❁✌ ❁☙☜ ❁ ♉❹♌♋⬀☞ ☎🗁🖱◍◑ ◻❖♋⬀☞▫❑⬀❁⇧☜⬀⬀⬂○⬀♌①✇☙📥📌) [3].

إن الحرية من بين الغايات السامية التي شرع الجهاد القتالي من أجلها، وبذلك تتكامل آيات الصفح، والعفو، والتفكر، والحوار، ومنع الإكراه مع آيات الجهاد، فإذا كانت الحرية حق فإن الجهاد ضمان لها، "وأي ضمان أكثر من أن يستنفر طاقات الأمة لتقف في وجه الظالم الذي يكره الناس في الدين إلى أن يمتنع عن الظلم والفتنة في الدين" [4].

كما أن سيرة النبي J تثبت لنا أنه عليه الصلاة والسلام لم يقاتل المشركين وهو ما تناقلته كتب السير والتفسير والفقه والمغازي، وهو متواتر في سنته، فإنه لم يبدأ أحدا من الكفار بقتال.

1- الحج، 38.

2-السباعي، المصطفى، السيرة النبوية دروس وعبر، دار الوراق، ط. 5، 1427هـ/ 2006م، ص.127.

3- البقرة، 189.

4- حللي ، مرجع سابق ، ص.163.

كما أنه لم يجز J قتل النساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير إلا أن يقاتلوا ففي الصحيح "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي الرسول الله J فنهى رسول الله J عن قتل النساء والصبيان"[1].

وقال أيضا: "ولا تقتلوا وليدا"[2]. وقوله J:"لا تقتلن امرأة ولا صبيا، ولا كبيرا هرما"[3].

فهؤلاء الذين أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بعدم قتالهم لا يستطيعون القتال، وهذه علة استثنائهم منه، فتكون علة القتال هي المقاتلة، إذ لو كانت علة القتال هي الكفر لما أمر عليه الصلاة والسلام بعدم قتل غير المقاتلين"[4].

ولعل فكرة انتشار الإسلام بحد السيف التي أصبحت تردد اليوم، والتي تكذبها نصوص الوحي قرآنا وسنة وتكذبها الوقائع التاريخية فكرة طالما رددها الفكر الغربي، فالنجاح السريع للإسلام، والتأثير المدهش الذي أحدثه في عقول الناس عبر فترة وجيزة لم يستطع الغربيون أن يتصوروا معه إمكان حدوث تلك المعجزة إلا بحد السيف والسيف فقط"[5].

ونشير هنا إلى أن هناك أحاديث قد تبدو متعارضة مع ما قررناه آنفا. استنادا إلى القرآن الكريم والسيرة النبوية نذكر من بينها. قوله J في الحديث الذي رواه الخمسة عن أبي هريرة τ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها عصم مني ماله ونفسه إلا بحقها وحسابه على الله" [6].

وذهب الدكتور يوسف القرضاوي إلى أن هذا الحديث عام يراد به خاص، فالمراد بهم مشركو العرب الذين عادوا الدعوة منذ فجرها وعذبوا المسلمين في مكة المكرمة ثلاثة عشرة عاما وحاربوا الرسول J تسعة أعوام في المدينة"[7].

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب قتل النساء في الحرب، ح. 3015.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، ح. 1731.

3- مالك، ابن أنس ، الموطأ، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، ح.10.

4- العيلي، الحريات العامة ، ص.406.

5- هويدي، فهمي، مواطنون لا ذميون ، دار الشروق، ط. 3، 1420هـ/1999م. ص.224.

6- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح. 1399.

7- القرضاوي ، فقه الجهاد، 328/1.

وفي حديث آخر أنه J كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصة بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال: اغزو باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغذروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا..."[1].

ففي هذه الأحاديث وغيرها عبارات توحي بأن النبي J إنما قاتل الناس من أجل إجبارهم على الدخول في الإسلام، وبذلك يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن آية السيف نسخت كل ما عداها من آيات العفو والصفح وإن دعوة الناس عن طواعية لهذا الدين كانت في بداية الإسلام فقط .

في حين ذهب معظم الفقهاء والمفسرين[2] إلى أن كل الآيات التي تنفى الإكراه تبقى آيات محكمة لا يمكن أن تتعرض إلى نسخ كلي أو جزئي، وبذلك فإن هذه الأحاديث لا تتعارض مع الآيات القرآنية ومع السنة الفعلية للرسول J والأمر بقتال المشركين في الآيات أو الأحاديث النبوية محمول على أنما هو لوصف الحرابة لا بسبب الكفر وإلى هذا ذهب بعض الكتاب المعاصرين حيث قال البوطي: "إن علة الجهاد القتالي للكافرين هو الحرابة" [3].

يقول دروزة: "إن إيماننا بحكمة النبي J يأبى لنا التسليم بأنه ناقض القرآن الكريم وكل ما يمكن أن يكون هو أنه أراد أن يقول أنه أمر بقتال من استحق القتال بموجب المبادئ القرآنية، إلى أن يقولوا لا إله إلا الله ويعصموا دمهم أو يخضعوا ويسلموا بعهد أو جزية [4].

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب، الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها،ح.1731.

2- انظر القرطبي الجامع لأحكام القرآن، 76/8. أحكام القرآن لابن العربي، 889/2، القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، 27/1.

3- البوطي، مرجع سابق، ص.95.

4- دروزة، مرجع سابق، ص.80.

فالغاية من تشريع الجهاد هو منع الفتنة ونشر الأمن، يقول عمر عبيدة حسنة: " إن الجهاد في الإسلام إنما شرع لا لترويع الناس وإلغاء حياتهم، وإنما لنفي روعهم وتحقيق أمنهم وحماية حياتهم" [1].

هكذا تتحول فلسفة الإسلام في تشريعه للجهاد من إكراه الناس وإجبارهم على الدين – في تصور البعض – إلى أنه يقوم أصلا على رد الاعتداء ودفع الظلم عن حرية وكرامة الإنسان، فالأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم، والجهاد شرع للدفع ولم يكن بالطلب أو الهجوم.

ولا بد في ختام هذا المبحث من الإشارة إلى أن الناس في قضية الجهاد انقسموا إلى فريقين: "فئة تريد أن تلغي الجهاد – مادة وروحا – من حياة الأمة، وأن تشيع فيها روح الاستكانة والاستسلام، وهذه الفئة تضرعت بأن الإسلام يدعو إلى التسامح والسلام مع المخالف، وهم يريدون أن يلغوا كلمة الجهاد – لو استطاعوا – من قاموس الأمة.

وفئة تجعل من الجهاد حربا تعلنها على العالم بأسره معلنين أن الأصل في علاقته مع الآخر هي الحرب معتمدين على ظاهر بعض النصوص"[2].

إن الإسلام يدعو إلى السلم ونبذ العنف، أما الجهاد والقتال فهو مجرد استثناء، إلا أنه لا بد من التحذير من" تشويه فكرة السلم وجعلها قريبة من منطق الاستسلام، فالسلم واللاعنف استراتيجية تتخذ من موقع القوة لا الضعف كما يتصور البعض"[3] .

فالأصل في الإسلام أنه دين سلام، إلا أن هذا السلام أحيانا يقتضي جهادا من أجل تثبيته والمحافظة عليه.

المطلب الثاني: الردة وحرية الرأي والاعتقاد.

يعتبر حد الردة من الحدود الشرعية الثابتة والمجمع عليها، أو المتفق عليها عند فقهاء المسلمين، بحيث اعتبر طرح هذا الموضوع على بساط البحث من جديد أمرا مستبعدا وغير وارد لدى الكثيرين.

1- حسنة، لا إكراه، محور رسالة النبوة، ص.28.

2- القرضاوي، فقه الجهاد، 129.130/1.

3-آل حمادة، حسن، فقه السلم والسلام عند الإمام الشيرازي، مجلة الكلمة، عدد.47، 2005، ص.157.

إلا أن الموضوع – أعني موضوع الردة – طرح في عصرنا وتناولته أدبيات الفكر الإسلامي وغير الإسلامي، باعتباره قضية تتناقض مع حرية الاعتقاد وحرية التعبير، وتتضارب مع حقوق الإنسان في اختيار دينه والتعبير عنه دون إجبار أو إكراه.

ومن هنا تأتي أهمية دراسة هذا الموضوع من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية محاولين الإجابة على التساؤلات التالية:

ألا يعتبر إكراه من يرتد على الإسلام على العودة إليه أو قتله إهدارا لحرية الاعتقاد وحرية الإنسان في التعبير عما يراه؟ أو بتعبير آخر: ألا يعتبر حد الردة المجمع عليه نوعا من الإكراه للإنسان على البقاء في الإسلام الذي جاء بقاعدة: "لا إكراه في الدين"؟

أولا: الردة في اللغة والشرع والاصطلاح:

الردة في اللغة مصدر الارتداد[1]، وهي تعني الرجوع عن الشيء والتحول عنه سواء تحول عنه إلى ما كان عليه قبل أو لأمر جديد ... ورده عليه إذا لم يقبله وكذلك إذا خطأه ... ويقال ارتد عنه تحول"[2].

وقد استعمل لفظ " الردة" في القرآن الكريم استعمالات متعددة[3]، من أبرزها الرجوع عن الإسلام أو الكفر بعد الإيمان، وإلى هذا المعنى ذهب أغلب المفسرين[4]. بل ذهبوا إلى القول بأن آيات الردة في القرآن الكريم "تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام"[5].

وهذا المعنى الذي ورد به لفظ الردة في القرآن الكريم هو نفسه الذي ورد في الأحاديث النبوية حيث استعمل بمعنى الرجوع عن الإسلام والخروج منه"[6].

1- الفراهيدي ، العين ، مادة. "ردد"، مج 2 ، ص.111.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة. "رد"، 386/3، أنظر ابن منظور، لسان العرب مادة. "ردد"، 3/ 173.172. جميل، صليبيا، المعجم الفلسفي، 1/ 612.

3- ورد لفظ الردة بمعنى الرد إلى الله مثل قوله تعالى: "ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيرا منهما منقلبا"الكهف، 35. ومعنى ترجعون في قوله تعالى: " ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق".الأنعام، 63.

4- أنظر الطبري، جامع البيان، مج.2، ص.207.

5- القرطبي، الجامع، 46/3.

6- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 46/3 .

وقد عرف وهبة الزحيلي الردة بقوله: "هي الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، سواء بالنية أو بالفعل المكفر أو القول، قاله استهزاءا أو عنادا أو اعتقادا"[1].

وقيل في تعريفها أيضا: "أنها الكفر بعد الإسلام عن وعي واختيار، وذلك بالإنكار وما شاكله، لما هو ثابت في الإسلام من عقائد وشرائع وشعائر"[2].

أما القرضاوي فقد عرفها بقوله: "الردة أن يخرج المرء من الإسلام بعد أن هداه الله إليه"[3].

فالردة إذن في الاستعمال اللغوي يراد بها التحول عن الشيء أو مطلق الرجوع عن الشيء، وخصصت في الاستعمال الشرعي ليراد بها الرجوع عن الدين أي دين الإسلام.

"وهذا الرجوع الذي أطلق اسم الردة عليه يستوي فيه أن يكون رجوعا عن الإسلام والإيمان إلى دين سبق للمرتد التدين به، أو الانتقال إلى دين آخر غير الاثنين، أو تبني الإلحاد وعدم الإيمان بأي دين، فكل ذلك رجوع عن الإسلام وردة عنه"[4].

هكذا طوع القرآن الكريم هذه المادة اللغوية وجعلها إسما على فعل يتعلق بالدين " فاستعمال لفظ الردة يفيد أن الإنسان حين يؤمن ويسلم وجهه لله – جل شأنه – كأنه تقدم إليه وسلك طريقا للوصول إليه، والقرب منه، فحين تحدث له الردة فكأنه رجع عن الطريق الذي سلكه للوصول إليه، فناسب أن يقال له مرتد ويسمى فعله بالردة"[5].

ثانيا: الردة في القرآن الكريم والسنة النبوية .

لقد ذكر القرآن الكريم لفظ الردة في مواطن كثيرة نذكر منها قوله Y:(

1- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، 183/6.

2- الغنوشي، مرجع سابق، ص.48.

3- القرضاوي، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 2001، ص. 166

4- العلواني ،لا إكراه في الدين ، ص.56.57.

5- العلواني، لا إكراه في الدين، ص.83.

[illegible] [1].

كما جاء التعبير القرآني عن الردة بأسلوب آخر، كالكفر بعد الإيمان أو التحريض عليه في آيات كثيرة، نذكر منها قوله Y:([illegible] [2].

إن المتأمل في هذه النصوص القرآنية يمكنه استخلاص ما يلي:

- إن الله Y أمر بعدم موالاة الكافرين أو المنافقين الراغبين في ردتهم.
- إن ردة المؤمنين تعتبر غاية وهدفا أساسيا للكفار وأهل الكتاب والمنافقين، وأنهم مصرون على تحقيق هذا الهدف بشتى الوسائل.

ويمكن أن نستخلص من مجموع الآيات الكريمة العقوبات التي يستحقها المرتد بنص القرآن وهي كالآتي:

- إحباط العمل في الدنيا والآخرة.
- استحقاق لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.
- عدم المغفرة وقبول التوبة ممن تكررت منه الردة .
- الخسران المبين مع الخلود في النار وعدم تخفيف العذاب.

إن هذه الآيات في مجموعها لا تقرر عقوبة معينة للردة، تطبق على المرتد في الحياة الدنيا باستثناء إشارة وردت في سورة التوبة حيث قال تعالى: ([illegible]

1- البقرة، 215. أنظر: آل عمران. 91.100.106، المائدة، 56، محمد، 26، البقرة ، 108.215.

2- آل عمران، 71، أنظر: آل عمران، 85.89، النساء. 87، المائدة. 56، محمد. 26، البقرة. 108-215.

[illegible]) [1].

فقد أشارت الآية إلى عذاب أليم في الدنيا والآخرة، ولم تحدد هذه العقوبة بشكل واضح. يقول محمد سليم العوا معلقا على هذه الآية: "هذه الآية لا تفيدنا في تقرير عقوبة دنيوية للردة، إنما تتحدث عن كفر المنافقين بعد إسلامهم، والمنافقون لا يعاقبون في الدنيا بعقوبة يحكم بها القضاء ولكنهم يؤاخذون في الآخرة بنفاقهم"[2].

وهكذا فإننا لا نجد في نصوص القرآن الكريم تحديدا لعقوبة دنيوية للمرتد، بل اكتفت الآيات باستبشاع هذا الفعل، فركزوا على العذاب الأخروي، وقد تكرر هذا في القرآن الكريم مرات كثيرة مما يعني أن الردة معصية كبيرة و ذنب لا يستهان به.

والحقيقة أن الفقهاء وأئمة الاجتهاد لم يعولوا كثيرا على القرآن الكريم في تقرير عقوبة المرتد، ولعل الطاهر بن عاشور هو الوحيد من بين المفسرين الذي انفرد بالاستدلال على عقوبة المرتد من القرآن، حيث قال في تفسير قوله Y:([illegible]) [3].

1- التوبة، 75.

2- العوا، محمد سليم، الحق في التعبير، دار الشروق، ط .2، 2003، ص.68.

3-البقرة، 215.

" وقد أشار العطف في قوله: "فيمت" بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل المرتد"[1].

ويضيف ابن عاشور مبرزا موقفه وموضحا الحكمة من تشريع قتل المرتد قائلا: " إن الارتداد خروج عن الجامعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين، وذلك يفضى إلى انحلال الجامعة"[2]. بل اعتبر أن إجبار الناس للبقاء في الإسلام ليس إكراها حيث قال: "فليس هذا من الإكراه على الدين المنفي بقوله تعالى:( ) على القول بأنها غير منسوخة، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، وأما هنا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام"[3].

فاستدلال ابن عاشور هذا وصف بأنه " استدلال غير دقيق إذ حمل الآية على المجاز من غير ضرورة، حيث رأى أن التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع، فحمله على المجاز على أنه إشارة للتعقيب بتنفيذ حكم شرعي هو القتل... فليس هناك اتفاق بين اللغويين والأصوليين على أن الفاء تفيد معنى التعقيب مع الترتيب دائما، وإنما يذهب كثير من اللغويين والأصوليين إلى أنها تأتي بمعنى (ثم) للترتيب والتراخي نحو قوله تعالى:( ) [4]."[5].

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 335/2.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 2/ 337.336.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 337.336/2.

4- الأعلى، 4.5.

5- حللي، مرجع سابق، ص.112.

إن دراسة هذا الموضوع أو مراجعته مراجعة شرعية شاملة من خلال القرآن الكريم أمر في غاية الأهمية، إلا أن الاقتصار على المعطى القرآني وحده لا يكفي، فلا بد من دراسة تنطلق من نصوص السنة النبوية المشرفة والتي عول عليها الفقهاء في إثبات حد للردة، والتي تبدو متعارضة فيما بينها بين نصوص مثبتة لهذا الحد ونصوص نافية له، ولعل أهمها ما رواه البخاري في الجامع الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله J قال: "من بدل دينه فاقتلوه"[1].

وقوله J: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إلاه إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة"[2].

وقد قاتل أبو بكر القبائل التي ارتدت بعد وفاة الرسول J ولم يخالفه أحد من الصحابة ، وقاتلوهم معه، وفي هذا إجماع على قول النبي J، حيث قال أبو بكر: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله J لقاتلتهم على منعها قال عمر τ: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر τ، فعرفت أنه الحق"[3].

وبالمقابل لم يثبت أنه J قتل مرتدا طيلة حياته رغم ما حدث من وقائع للردة نذكر من بينها ما ذكره ابن هشام في سيرته أنه عقب الإسراء والمعراج ارتد الكثير من الناس بسبب إنكارهم لهذه المعجزة قائلين: " فيذهب ذلك محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى صكه! فارتد كثير ممن أسلم."[4] ويؤيد هذه الوقائع ما وافق عليه الرسول J في صلح الحديبية فقد ورد في شروط الصلح: "على أنه من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه، وأنه من أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه"[5].

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب إذا قتل بحجر أو بعصا، ح. 6878.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، ح. 1675.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح.1400.

4- ابن هشام، السيرة النبوية، 19/2.

5- ابن هشام، السيرة النبوية، 336/3.

فالرسول J وافق على هذا الشرط الذي يقتضي ترك كل من رغب في الارتداد عن الإسلام والالتحاق بقريش دون إقامة لحد الردة عليه، والذي يعد من الحدود الشرعية حسب الأحاديث القولية التي ذكرناها آنفا.

"فلو علم عليه الصلاة والسلام أنه مأمور بقتل من يرتد عن دينه، وأن ذلك حكم الله، لما تردد في إنفاذ ذلك الحكم لأي سبب من الأسباب"[1].

ثالثا: الردة في الكتابات المعاصرة:

ذهبت بعض الكتابات المعاصرة التي عالجت الموضوع إلى التوفيق بين القرآن والسنة النبوية، حيث يرى القرضاوي "أنه من الواجب أن نفرق بين الردة الخفيفة والردة الغليظة، وأن نميز بين المرتد الصامت والمرتد الداعي إلى ردته، فإنه ممن يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فسادا"[2].

في حين يذهب البوطي إلى أنه ليس ثمة تناقض بين قوله تعالى:(❁❧◎☙ ✌Ⅱ▭③⬀▩♦⑨✌ ✠✡☙ ✌⊙✍❑▫☞⬀☙❖☙☙ ↙)[3] وما قضت به السنة الصحيحة من قتل المرتد، "فعلة الحكم بقتل المرتد هي الحرابة لا الكفر"[4].

ويفرق شأنه شأن الدكتور القرضاوي بين نوعين من أنواع الردة: "أولهما: أن يمارس شبهاته التي هجمت عليه، أو قناعاته الجديدة بينه وبين نفسه ويمسك عن الإعلان والإشادة بها بين الناس. وثانيهما: أن يستعلن بردته عن الإسلام وينافح عن

1- العلواني، لا إكراه في الدين، ص.11.

2- القرضاوي، فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، ص.169.

3- البقرة، 255.

4- البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الكفر، دمشق، ط.4، 1426هـ/2005م، ص.211.

أفكاره المناقضة لما كان عليه ..."[1] وإلى مثل هذا الرأي ذهب محمد سليم العوا[2] ومحمد الغزالي[3].

أما الدكتور طه جابر العلواني، وبعد دراسة مفصلة لآيات الردة في القرآن الكريم والسنة النبوية انتهى إلى نتيجة مفادها:

"أن هناك استحالة شرعية أن تأتي السنة النبوية بشيء يناقض مبادئ القرآن ومنهجيته المعرفية قد حددت بوضوح إطلاق حرية الاعتقاد وأحاطتها بسائر الضمانات، وجعلت جزاء الكافر أو المرتد لله تعالى، وفي الدار الآخرة، فلا يتوقع من السنة أن تأتي على خلاف ذلك "[4].

وقد ذكر العلواني في هذه الدراسة طرق الحديث الذي بني عليه حد الردة وشواهده. وناقش الأمر نقاشا مفصلا حيث قال: "فهو حديث آحاد يعد في المراسيل، وهو حديث له ارتباط وثيق بمؤامرة يهود التي ذكرها القرآن المجيد (☎🖮🗁◑ ♘◆◻⬀♌○☼⬀♋❺➢♦⬀♑♌⬀☞) [5]"[6].

فإذا أدرك اليهودي الذي يأمره المتآمرون بدخول الإسلام وجه النهار ليكفر آخره بأنه لن يستطيع أن يخرج بمثل اليسر والسهولة التي دخل بها الإسلام، فإنه يتردد ألف مرة قبل أن ينضم إلى هؤلاء المتآمرين"[7].

1- البوطي، مرجع سابق ، ص.212.213.

2- العوا، مرجع سابق، ص.67. وما بعدها.

3- الغزالي، ص.66.67.

4- العلواني، لا إكراه في الدين، ص.67.

5- آل عمران، 71.

6- العلواني، لا إكراه في الدين، ص. 118.

7- العلواني، لا إكراه في الدين، ص.121.

"هكذا يكون الرسول عليه الصلاة والسلام إذا صح عنه حديث من بدل دينه فاقتلوه قد أراد به هذه الحالة"[1].

وفي دراسة خاصة لهذا الحد انطلاقا من القرآن الكريم يرى حللي أن "الردة عن الإسلام أو الكفر بعد الإيمان لا يوجب قتل المرتد وإنما يترتب عنها حرام يقع فيه هذا الذي كفر، وهو اتجاه تدعمه الآيات القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، ويؤيده الشرط الذي وافق عليه النبي J في صلح الحديبية"[2].

في حين يذهب فريق آخر إلى أن الردة جريمة لا علاقة لها بحرية الاعتقاد التي أقرها الإسلام، "وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين، وحياطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها، وأن ما صدر من النبي J في شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيزا لا حدا"[3].

فالردة إذن حسب هؤلاء جريمة سياسية ينبغي أن تعالج بما يناسب حجمها وخطرها، فهناك "فرق بين آحاد من الناس تهتز عقائدهم بفعل ظروف طارئة أو تأثير غزو ثقافي، فيعالج الأمر بما يناسبه من توعية وتربية وتحصين، وبين تبشير منظم ومخطط لنسف الإسلام ودولته وبالتالي، فرق بين المعالجة ولابد، بحسب اختلاف الأحوال"[4].

إن الردة التي نقصد دراستها وتبين الحكم فيها هي الردة الفردية بمعنى تغيير الإنسان لمعتقده. وما ينبني على ذلك من فكر وتصور وسلوك، في حين نجد أن أغلب الكتابات المعاصرة تحاول دائما الربط بين الردة والحرابة أو الخروج عن الجماعة ونظمها.

1- العلواني، لا إكراه في الدين، ص.121.

2- حللي، مرجع سابق، ص.128.

3- العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، ص.427. أنظر الغنوشي، الحريات العامة، ص.50.

4- الغنوشي، الحريات العامة، ص.50. نقلا عن عبد الحميد متولي أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث مظاهرها وأسباب علاجها، القاهرة، المكتب الحديث للطباعة، 1970.

حيث نجد تيارا سلم بأن قضية الردة قضية محسومة، فالإسلام لا يقبل الهزل والتلاعب والتنقل بين الأديان ... وأن من دخله بإرادته الحرة لم يجز له الخروج منه"[1].

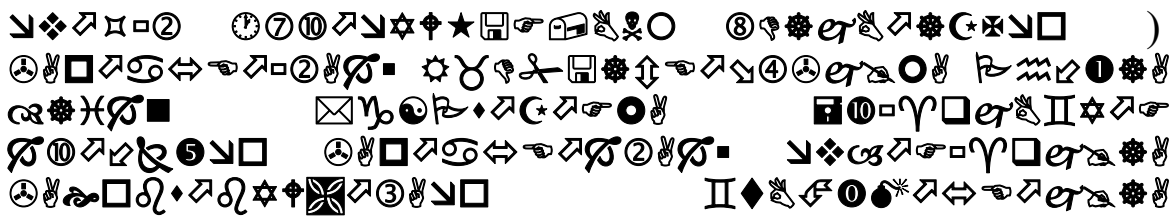
ثم يحاولون بنوع من التوفيق أن يسقطوا العقوبة على الكفر المقرون بالحرابة أو الخروج عن الجماعة وليس الكفر المجرد، بل إن البوطي ذهب إلى حد الجزم بأن المعلن لردته محارب بالضرورة حيث قال: "فعزم الحرابة في نفسه واضح إلى درجة القطع واليقين"[2].

ويستغرب حللي قائلا: " فكل إنسان يملك حريته الداخلية، بينه وبين نفسه، فإذا كان مجرد الإعلان عن الردة يعتبر حرابة فماذا أضافت آية:" لا إكراه في الدين" لهذا الإنسان إذا لم يكن من حقه الإعلان، فهو يتمتع بالحرية الداخلية قبل هذا النص وبعده"[3].

إن إعلان الكفر والتصريح به أقل خطرا من النفاق، حيث عانى المجتمع المسلم من خبث المنافقين ومكرهم للدين. "فنفاق عبد الله بن أبي ومن تبعه من منافقي المدينة أخطر على الإسلام من كفر أبي جهل ومن تبعه من مشركي مكة"[4].

هكذا يمكن لهذا الشخص أن يصبح منافقا مخادعا، ولكن ليس بوسعه أن يعلن كفره صراحة. فالإكراه والإجبار لا ينتج دينا، "وإن كان ينتج نفاقا وكذبا وخداعا وكلها صفات باطلة وممقوتة في الشرع"[5].

إن القرآن الكريم نفسه قد حكى عن جماعة من اليهود أنهم كانوا يترددون بين الكفر والإسلام ليفتنوا المؤمنين عن دينهم ويردوهم عن الإسلام فقال:



1- القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط.1. 2000، ص.21.

2- البوطي، مرجع سابق، ص.212.

3- حللي، مرجع سابق، ص.120.

4- القرضاوي، فقه الجهاد، 190/1.

5- الريسوني، الكليات ، ص.169.

[illegible])[1].

"والطائفة: الجماعة"[2]، فهذه الآية نزلت في اليهود حيث قال بعضهم للبعض الآخر أظهروا الإيمان بمحمد في أول النهار ثم اكفروا به آخره، فإنكم إذا جعلتم ذلك ظهر لمن يتبعه ارتياب في دينه فيرجعون عن دينه إلى دينكم."[3]

فقد كانت هذه الردة الجماعية في المدينة والدولة الإسلامية قائمة، ورسول الله J هو رئيس الدولة، ومع ذلك لم يصدر منه أي عقاب في حقهم رغم أنهم يهدفون إلى إغراء المسلمين بالردة وصدهم عن سبيل الله وليس مجرد الإعلان عن الردة.

ثم ذهب الفريق الآخر إلى اعتبار الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد آيات كليه، وحاول أن يؤول نصوص السنة النبوية التي أثبتت حدا للردة بافتراض أبعاد أخرى تلبست بها، وهي اعتبارها خروجا عن القانون والنظام العام للدولة، وهو ما يعاقب عليه القانون في جميع الأنظمة بما في ذلك الإسلام .

أما الفريق الثالث فقد ذهب إلى القرآن الكريم والسنة النبوية مباشرة في محاولة للحصول على فهم دقيق يجلي جوانب الردة ويكشف خلفياتها ويحلل أبعادها اعتبروا أن "حاكمية القرآن حاكمية تخفيف ورحمة، وحاكمية تؤكد أن الإيمان والكفر شأن قبلي بين العبد وربه، وأن العقوبة على الكفر والردة بعد الإيمان هي عقوبة موكولة إلى الله تعالى"[4].

وخلاصة القول في هذا الموضوع، أرى أنه من الضروري التأكيد على ما يلي:

- إن القرآن الكريم والسنة النبوية من مشكاة واحدة، قال تعالى:([illegible])[5]. وقال أيضا:([illegible])

1- آل عمران، 71.

2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 111/4.

3- القرطبي، مصدر سابق، 111/4.

4- العلواني، مرجع سابق، 194/3.

5- النجم، 3.4.

[illegible])[1]. وإنه لا يتصور قطعا أن تأتي السنة بما يناقض القرآن الكريم.

– إنه لا ينبغي التوسع والتسرع في اتهام الناس بالردة بلا بينة، فهذا الأمر خطير للغاية يتطلب التأني والروية، لأنه تنبني عليه جملة من الأحكام الدنيوية والأخروية، كما أن هذه المهمة ينبغي أن يتكفل بها العلماء العالمون بشرائع الإسلام ومقاصده وأحكامه الكلية والجزئية.

– إن قاعدة: "لا إكراه في الدين" قاعدة قطعية الثبوت، قطعية الدلالة لا ترد عليها الاحتمالات والتأويلات، قال الشاطبي: "إذا أثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة الأعيان ولا حكايات الأحوال"[2].

وقرر أيضا أن: "التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية"[3].

كما أنها قاعدة لا تقبل النسخ بأي حال من الأحوال حيث قال:

" لم يثبت نسخ كلي البتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى، فإنما يكون النسخ في الجزئيات"[4].

وبناء على ما تقدم فالقول بأن الردة الفردية وحدها توجب قتل المرتد أمر يتعارض مع القرآن الكريم.

وهو ما ذهب إليه: الريسوني حيث قال: "فالقول بأن القتل، يكون للردة وحدها دون أي سبب سواها، يتنافى تنافيا واضحا مع قاعدة: لا إكراه في الدين"[5].

فالردة التي نقصد هنا هي الردة المعلنة، والتي ليس فيها إغراء للمسلمين، ولا حمل للسلاح، والانضمام إلى صف العدو، فإذا اقترنت الردة بشيء من هذا القبيل آنذاك يمكن أن تحمل الأحاديث الدالة على قتل المرتد وتفهم على أنها: إما متعلقة بعقوبه تعزيرية: تراعى في اعتمادها الملابسات والمخاطر التي كانت تشكلها حركة الردة على تأسيس

1- النساء، 79.

2- الشاطبي، الموافقات، 194/3.

3- الشاطبي، الموافقات، 71/3.

4- الشاطبي، الموافقات، 79/3.

5- الريسوني، الكليات الأساسية، ص. 177.

الكيان الإسلامي الناشئ. خاصة ونحن نعرف من خلال القرآن الكريم وفي سياق الأحداث والوقائع يومئذ أن كثيرا من حالات الدخول في الإسلام، ثم الخروج منه، كانت عملا تآمريا مبيتا ينطوي على الخيانة والغدر"[1].

وإما متعلقة بجنايات أخرى ترتكب إلى جانب الردة كالقتل والحرابة أو الالتحاق بصف العدو أو نحوها من الأفعال الموجبة للقتل" [2].

1- الريسوني، الكليات الأساسية، ص.177.

2- الريسوني، الكليات الأساسية، ص.178.

المبحث الرابع: حرية التعلم والتعليم:

العلم هو السبب الذي من أجله استحق الإنسان دون سائر المخلوقات أن يكون خليفة الله في أرضه، وبقدر ترقي الإنسان في مراتب العلم والمعرفة يتحقق تكريمه.

وقد كفل الإسلام للإنسان حرية العلم حيث دعاه إلى التفاعل مع هذا الكون بالنظر والتفكر والتعقل في كل المجالات النافعة على صعيد الكون والإنسان.

المطلب الأول: العلم في اللغة والشرع والإصطلاح.

جاء في كتاب العين مادة."علم":"علم يعلم علما، نقيض جهل، أعلمته بكذا أي أشعرته"[1].

وعرفه الجرجاني بأنه: "إدراك الشيء على ما هو، وقيل زوال الخفاء من المعلوم"[2].

وعرفه الكفوي بقوله: "هو معرفة الشيء على ما هو به"[3]. وقيل في تعريفه: "العلم هو المعرفة المؤسسة على منهج والمتجسدة في حقائق وقوانين"[4].

أما علال الفاسي فعرفه بقوله: "العلم هو ما كان ناتجا عن نظر وبحث أو عيان وتجربة وانتهى إلى يقين معلوم"[5].

وعرفه مقداد يالجن بقوله:"هو مجموعة من المعارف العلمية المتجانسة تتعلق بموضوع متميز له أسسه وقواعده ومعاييره"[6]. فالعلم هو المعرفة المبنية على الحقائق.

وتكررت مادة:"علم" في القرآن الكريم والسنة النبوية في مواضع كثيرة جدا بصيغ مختلفة (علم، يعلم، يعلمون، يعلموا، تعلموا...) مما يدل على أهمية العلم ومكانته العظيمة في الإسلام.

---

1 – الفراهيدي، العين، مادة."علم"، مج.3، ص.221. ابن منظور، لسان العرب. مادة. "علم"، 416/12 وما بعدها.

2– الجرجاني، التعريفات، ص.251.

3– الكفوي، أبو البقاء، الكليات، مؤسسة الرسالة، ط.2، 2011، ص.514.

4– عمارة، قاموس المصطلحات، ص.389

5– الفاسي، مقاصد الشريعة، ص.259.

6– يالجن، مقداد، علم الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب، ط.2، 1424هـ/2003م، ص.31.

ويوضح سيد قطب معنى العلم في تفسير قوله تعالى: (✠☪♋♊✍✌ ❶♋♊✍ ⓪⓫◻✍❁⇧☜✍⌧♋✍ ✌⓪❑♈▫❑✍✍✌❖♋✍☞ ❁✍✍ ✌❖♋✍☞▫♈❑✍✌✌◻ ✌◆◻✍♌①❁✠✍⌧○♋♋✍☞ ✍✌◆◻✍♌①❁✠✍⌧○♋♋✍☞) [1] قائلا:" فالعلم الحق هو المعرفة، هو إدراك الحق، هو تفتح البصيرة، هو الاتصال بالحقائق الثابتة في هذا الوجود"[2].

أما الحرية العلمية فهي:" إطلاق سلطان العلم أو هي منح الحق لكل إنسان في تقرير ما يراه بصدد الظواهر الفلكية والطبيعية، وكل ما يتعلق بشؤون الجماد والنبات والإنسان والحيوان"[3].

المطلب الثاني: حرية العلم في القرآن الكريم والسنة النبوية.

أولا:اهتمام الإسلام بالعلم والعلماء.

اهتم الإسلام بالعلم اهتماما بالغا، فكان أول ما نزل من القرآن الكريم على النبي J قوله تعالى: (✌✈✠☪✍✌♋✍☞ ♎⊙✌♈✍✠✍✌✍⌘✍✌✍☞ ✌✌✍✍✍

- الأمر بالاستعانة باسم الرب.

الأمر بتكرار القراءة، ففي التكرير فتح أبواب تدبر المعاني وفهمها.

- التوجيه لتسجيل المعارف بالقلم"[1].

ولعل الكتابة بالقلم وتدوين العلم من أبرز الوسائل في ترسيخه، "فخصص من العلم، العلم بالقلم والكتابة، تنويها بشأن التحرير وتنبيها على عظم فائدته"[2].

لقد كان العلم هو السر والسبب الذي استحق من أجله الإنسان أن يكون خليفة الله في أرضه، فكرمه الله بهذا التكريم دون سائر المخلوقات، فقد فسر بعض العلماء قوله):Y ✌✈✠✪☪✇✍✌✌✍⑥✡✍✍✍

[illegible] ([illegible])[1].

فالله Y يرفع من قدر المؤمنين درجات والعالمين منهم خاصة، "فالمرء يرتفع بإيمانه أولا ثم بعلمه ثانيا"[2]. ويدخل في هذا الشرف حتى طالب العلم يقول ابن العربي: "يرفع الله بها العالم والطالب للحق"[3].

والمراد بالدرجات قولان أحدهما في الدنيا في المرتبة والشرف والآخر في الآخرة"[4].

إن المؤمن العالم والمؤمن الجاهل لا يستويان قال تعالى:([illegible]) [5]

فعبادة الجهال قليلة الجدوى وهم يضرون أنفسهم من حيث يريدون نفعها ... وجهلة العباد يستمسكون بالدين استمساكا شديدا ويتعصبون له تعصبا ظاهرا ... أما أولوا العلم، فإن بصيرتهم الذكية تحكم مسلكهم وتلهمهم الرشد، فلو قل عملهم كثر ما يصحبه من سداد وبصر"[6]، فكلما ازداد الإنسان علما كلما ازداد إيمانا، فلا بد من العلم قبل العمل لأنه شرط في صحته وسداده قال تعالى: ([illegible]) [7]

وقال أيضا:([illegible]) [8]

1- المجادلة، 11.

2- ابن العربي، أحكام القرآن، مج.4، ص.200.

3- ابن العربي، أحكام القرآن ، مج.4، ص.201.

4- النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مج.2، 234/3. وقد فصل ابن حجر في رفعة الدرجة فقال: "المراد بها الفضل، إن المراد به كثرة الثواب وبها ترتفع الدرجات، ورفعتها تشمل المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسنة في الآخرة بعلو المنزلة في الجنة، ابن حجر، فتح الباري، 1/ 141.

5- الزمر، 10 .

6- الغزالي، خلق المسلم، دار الريان للثراث، القاهرة، ط.1، 1408هـ/1987م، ص.221.

7- محمد، 20

8- فاطر، 28.

"فكلما كانت المعرفة به أتم والعلم به أكمل كانت الخشية له أعظم وأكثر" [1].

فالخشية تكون بقدر معرفة المخشي. وذهب الرازي في معرض تفسيره لقوله تعالى:(♋❑⬀⇔☜⬀▫■ ⬋"⬋⬀④⬀♌②♌♦⬀③♎📖✌ ♎◆▭♊✌ ⬋"⬋⬀④⬀♐⚭☜⬀✈♐✇⑦⬀☞♎📖✌ ←⬈⬋⬊✌) [2]

فبين أن الكرامة بقدر التقوى، والتقوى بقدر العلم، فالكرامة بقدر العلم لا بقدر العمل"[3].

كما أن كتب الحديث النبوي الشريف تفيض بذكر أحاديث تبين فضل العلم وقيمته، بل خصص بعضها أبوابا خاصة لهذا الموضوع ونذكر على سبيل المثال لا الحصر قوله J: " إن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء"[4].

وقوله أيضا: "لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا، فسلط على هلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة، فهو يقضي بها ويعلمها"[5].

وعلى نهج القرآن الكريم فضل الرسول J العالم على العابد حيث قال: "إن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب"[6].

بل إنه J أكد بأن " العلماء ورثة الأنبياء"[7].

ويعلق الغزالي على هذا الحديث قائلا: "ومعلوم أنه لا رتبة فوق رتبة النبوة، ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة"[8]. فالعلم في الإسلام تكريم لأهله وتشريف لهم ورفع لدرجاتهم في الدنيا والآخرة.

ثانيا: طلب الزيادة في العلم :

1- ابن كثير، مرجع سابق، 39/6.

2- الحجرات، 13

3- الرازي، المرجع السابق، 21/26.

4- أبو داوود، السنن، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ح.3641.

5- البخاري، الجامع الصحيح ، كتاب العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة ،ح.73.

6- أبو داوود، السنن، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ح. 3641.

7- أبو داوود، السنن، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ح. 3641.

8 - الغزالي، إحياء علوم الدين، 5/1.

العلم بحر لا ساحل له ومهما اغترف منه الإنسان يظل في حاجة إلى المزيد، فالمتعلم لا يقف عند حد معين من العلم والمعرفة يقول الله Y مخاطبا رسوله J: (♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓) [1]

فالله Y يأمر بالفزع إلى الله Y طلبا في زيادة العلم، "فلم يأمر رسوله بطلب الزيادة في شيء إلا في العلم" [2].

فهذه الآية دليل واضح على مزية العلم وأفضليته على كل ما سواه، فمهما تعلم الإنسان يبقى دائما في حاجة إلى المزيد،" فلا يمكن للمتعلم الإلمام بكل أنواع العلوم، فالعلم آفاقه واسعة واختصاصاته متعددة.[3]

لقد أعطى الإسلام للإنسان الحق في أن ينال من العلم والمعرفة ما يشاء، ولا يجوز أبدا أن يحرم منه أحد لأي سبب كان، بل جعل ذلك فريضة إلهية وضرورة إنسانية، فالمسلم مأمور بالسؤال من أجل التعلم قال تعالى: (♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊

إن الله Y أمر المؤمنين حتى في حالات الشدة وهي حالة الجهاد في سبيل الله أن يتكلف طائفة بطلب العلم والتفقه فيه حيث قال: ([illegible]) [1] وقد علق محمد عمارة على هذه الآية قائلا: "وحتى عندما يكون العلم تخصصا يعز تحصيله على الكافة والجمهور لدرجة من التحصيل لا يبلغها إلا الراسخون في العلم، نراه بنظر الإسلام فرض كفاية، أي فريضة اجتماعية واجبة على مجموع الأمة، يقع الإثم على الأمة جمعاء إذا حدث التفريط فيه"[2].

ويرى القرضاوي أن طلب العلم لون من ألوان الجهاد، فهذه الآية تمثل "قاعدة عظيمة من قواعد المجتمع المسلم، وهي عدم تكديس القوى في جانب واحد، ونسيان الجوانب الأخرى، فرغم أهمية الجهاد العسكري لحماية الأمة ودينها ولا سيما في العصر النبوي لا ينبغي أن يستأثر بكل الطاقات والقوى الفاعلة، وترك الساحات الأخرى فارغة مثل ساحة العلم والتفقه في الدين"[3].

فلا بد إذن من النهوض بهذه الفريضة أفرادا و جماعات باعتبارها حقا للإنسان وواجب عليه أيضا، ولابد أن تتكفل الدولة بهذا الأمر، "حيث فرض على الإمام أن يأخذ الناس بذلك وأن يرتب أقواما لتعليم الجهال"[4].

ثالثا: الرحلة في طلب العلم .

---

1 – التوبة، 123.

2– عمارة، نفس المرجع، ص.90.

3– القرضاوي، مرجع سابق، ج،2، ص.216.

4– العيلي، نفس المرجع، 448.

يحث الإسلام على الرحلة في طلب العلم إذا لم يتيسر للإنسان سبيل الحصول على ما يريد الحصول عليه، "وقد عبر القرآن الكريم عن الخروج في طلب العلم والتفقه في الدين بكلمة النفير وهي الكلمة المستخدمة في الخروج للجهاد في سبيل الله"[1].

وتعتبر قصة موسى عليه السلام [2] من أروع قصص طلاب العلم حيث قرر لقاء رجل عرف أنه عالم لديه من العلم ما لا يوجد عند غيره.

وأكدت السنة النبوية هذا المعنى، فقد جاء في الحديث: "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع"[3].

كما يبشر الرسول J طالب العلم مؤكدا أن طلبه من الطرق الموصلة للجنة، قال J: "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة"[4].

فالرحلة في طلب العلم تمكن من الاستفادة أكثر بمباشرة أهله، حيث يقول ابن خلدون: "فالرحلة لابد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال"[5].

إن الإسلام يفتح جميع أبواب العلم وميادين المعرفة أمام الإنسان ويأمر بالتزود منها، "فالعلم الذي يقبل المسلم عليه، ويستفتح أبوابه بقوة، ويرحل لطلبه في أُقصى المشارق والمغارب، ليس علما معينا محدود البداية والنهاية، فكل ما يوسع منادح النظر ويزيح السدود أمام العقل النهم إلى المزيد من العرفان، وكل ما يوثق صلة الإنسان بالوجود ويفتح له آمادا أبعد من الكشف والإدراك، وكل ما يتيح له السيادة في العالم والتحكم في قواه والإفادة من ذخائره المكنونة" [6].

1- القرضاوي، العقل والعلم، ص.218.

2- انظر الكهف، 65-81.

3- الترمذي، السنن، كتاب العلم، باب فضل طلب العلم، ح.2647..

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الإجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر،ح.2699.

5- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، دار العلم، ط.4. 1981م، ص.541.

6- الغزالي، خلق المسلم، ص.222. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص.148.

فواجب التعلم مفروض على الأفراد في كل فروع المعرفة، وإذا كان بعض الفقهاء ركزوا على علوم الشرع وجعلوها في مقدمة العلوم التي ينبغي للمسلم أن يسعى في طلبها والاستزادة منها، فإن باقي العلوم يعد طلبها ضروريا أيضا، فطلب العلم عبر عنه في مجموعة من النصوص بتعلم الخير والحكمة. أي كل علم يجلب نفعا ويقي ضررا. قال J: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها" [1].

ومعنى ضالة المؤمن أي يسعى في طلبها بشدة وحزم كما يطلب الشخص ضالته.

وتنفيذا لهذا الأمر أمر النبي J كاتبه زيد بن ثابت بتعلم اللغة السريانية وإجادتها. قال زيد: أمرني رسول الله J فتعلمت له كتاب يهود. وقال: إني والله ما آمن يهود على كتابي، فتعلمته فلم تمر بي إلا نصف شهر حتى حذقته، فكنت أكتب له إذا كتب، وأقرأ له إذا كتب إليه"[2].

إن العلم المطلوب تعلمه ليس العلم الشرعي فقط، يقول الغزالي: "إنه لمن الخطإ أن نظن أن العلم المحمود هو دراسة الفقه والتفسير وما شابه ذلك من الفنون فحسب، وأما ما وراءها فهو نافلة يؤديها من شاء متطوعا، أو يتركها وليس عليه حرج، فإن علوم الكون والحياة ونتائج البحث المتواصل في ملكوت السماء والأرض لا تقل خطرا عن علوم الدين المحضة بل قد يرتبط بها من النتائج ما يجعل معرفتها أولى بالتقديم من الاستبحار في علوم الشريعة"[3].

فكل العلوم مطلوبة شرعا ومفهوم العلم شامل يتضمن: "كل ما يحيي الجسد والروح وينهض بعمارة الكون ويرقى بروح الإنسان"[4].

إن العلم هو الذي تتحقق به استمرارية الحياة فهو ضروري من أجل تعمير الأرض. يقول ابن خلدون: "إن تعلم العلوم والفنون والصناعة ضروري في العمران وعليه

1- الترمذي، السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ح.2687..

2- أبو داوود، السنن، كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب، ح. 3645.

3- الغزالي، حقوق الإنسان ، ص.148.

4- عمارة، مرجع سابق، ص.90.

تتوقف حياة الناس، كالطب وعلوم الطبيعة والصناعة والمهن كالبناء والهندسة والفلاحة والتجارة وغيرها"[1].

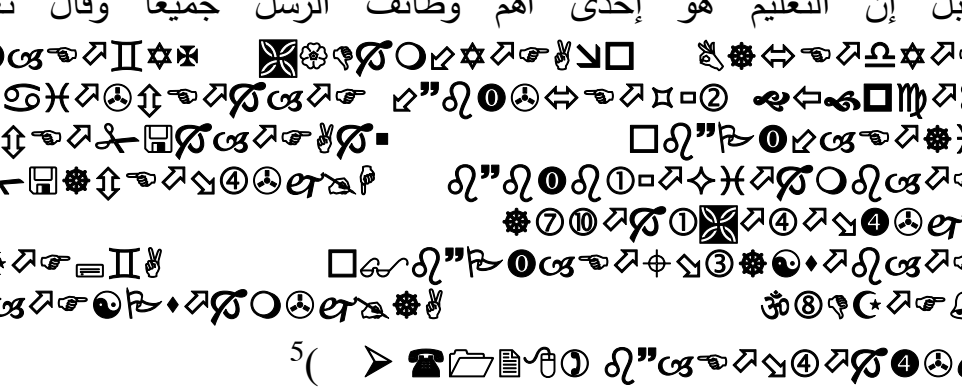
بل إن الغزالي يقرر بأن علوم الدنيا تلحق بالفقه كما أن علماء الدنيا يلحقون بالفقهاء، ذلك أنه أخذ الدنيا زادا للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء..."[2]

إن المقصد الأسمى من طلب العلم في الإسلام هو تعليمه للناس، فالعلم المأمور به شرعا هو: "العلم المتعدى بالتعليم لا العلم اللازم الذي لا يتعدى"[3].

لذلك وضح القرآن الكريم أن الغاية من تخصيص طائفة من المسلمين لطلب العلم هو تعليم الناس وإرشادهم حيث قال تعالى بعدما أمر بالنفير في طلب العلم والفقه:

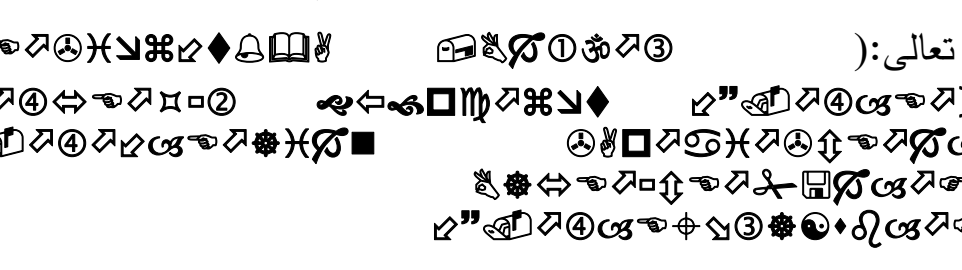
[4]

بل إن التعليم هو إحدى أهم وظائف الرسل جميعا وقال تعالى:(



[5]

قال تعالى:(



1- ابن خلدون، المقدمة، ص.429 وما بعدها.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، 17/1.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، 10/1.

4- التوبة، 123.

5- البقرة، 128.

[illegible])[1]

قال تعالى:([illegible])[2]، ويعد محمد J إمام المعلمين، حيث قال تعالى:

([illegible])[3].

ووصف نفسه J قائلا: "إن الله لم يبعثني معنفا، ولكن معلما مبشرا." [4]

وورث هذه المهمة عن الأنبياء العلماء، حيث أصبحوا مكلفين بتعليم الناس وهدايتهم إلى الطريق الحق، قال تعالى:([illegible]

1- البقرة، 150.

2- آل عمران، 164.

3- الجمعة، 2.

4- النسائي، السنن، باب إذا لم يجد الرجل ما ينفق على امرأته هل يخير امرأته، ح. 9164 .

[illegible] [1]

وتكرر وعيد الله Y لمن يكتم العلم في آيات كثيرة منها قوله Y:([illegible]

[illegible] [2]

وفي الحديث أيضا: "من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة"[3].

ولعل القارئ للقرآن الكريم والمتدبر فيه يجد أنه كتاب يهدف إلى تكوين عقلية علمية متحررة من كل الضواغط التي تعيق انطلاقها، حيث رفض الظن في مواطن عديدة في القرآن حيث قال:([illegible] [4]

كما رفض اتباع الأهواء والعواطف في قوله تعالى :([illegible] [5]

1- آل عمران، 187.

2- البقرة، 158.

3- أبو داوود، السنن، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم، ح. 3658.

4- النجم، 28.

5-النجم، 23.

وحذر القرآن من كل ما من شأنه إلغاء العقل، كالتقليد الأعمى للآباء والأجداد في آيات منها قوله تعالى:(✌♈♈♊✌♋♋ ♋♋♋

فما من وسيلة صالحة من وسائل البحث العلمي وطلب المعرفة إلا والعقل المسلم مكلف باستخدامها والإفادة منها في توليد المعرفة والقدرة على الأداء، يستوي في ذلك الوسائل المادية والمعنوية والكمية والكيفية (...) لا قيد على الوسيلة أيا كانت إلا أن تكون وسيلة صحيحة هادية إلى الإصلاح، تنصرف في موقعها وأدائها إلى عون الإنسان على أداء دوره الخير في خلافة الأرض"[2].

وبالمقابل حذر الإسلام من تعطيل هذه الوسائل والتخلي عنها، "فإذا كان الإنسان نفسه – حسب الآية – مسؤولا عن تنازله عن أسباب العلم الحق، فإنه لا يسوغ لأحد أن يحرمه منها أو يحول دونه وبين اتخاذ السبل المؤدية إليها من الدرس والجدل والمناظرة والبحث والتجربة، وما أوسعه من باب للعلم هذا الذي يفتحه الإسلام حين حمل الإنسان نفسه مسؤولية البحث عن الحقائق العلمية وتحرير العلم من كل ما يناقض الرواية الصحيحة والتجربة الملموسة أو المعقول الصحيح"[3].

رابعا : حرية البحث العلمي.

ومعناها: "أن يكون لكل فرد الحق في تقرير ما يراه في صدد ظواهر الفكر والطبيعة والحيوان والنبات والإنسان والأخذ بما يهديه إليه تفكيره وما يقنع بصحته من نظريات والتعبير عن رأيه بمختلف وسائل التعبير"[4].

فالقرآن الكريم جاء عاما ومجملا في إجاباته على كثير من الأمور، فلم يفصل فيها داعيا هذا الإنسان إلى النظر والإبصار في هذا الكون الفسيح متأملا، متدبرا ومحاولا استنباط القوانين والسنن العامة التي تحكمه، والاستفادة منه في تعمير هذا الكون. "فكل الآيات التي يزخر بها الكتاب الكريم لا تشم رائحة لفرض نظرية علمية معينة ... ترك

1- الإسراء، 36.

2- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص.155.

3- الفاسي، مرجع سابق، ص.260.

4- وافي، الحرية في الإسلام، ص. 78.

لكل فرد كامل الحرية في تقرير ما يراه والانتصار له واعتناق ما يقتنع بصحته من نظريات"[1].

إن الحرية في هذا المجال ضرورة ملحة من أجل الوصول إلى استجلاء الحقيقة بل هي، "أمر حيوي للتقدم العلمي نفسه، وهو واجب، فالعقل بدون حرية شيء لا غناء فيه، والحرية بدون عقل فوضى وفساد وثرثرة لا يقوم على أساسها علم وحضارة"[2].

كما أن الرسول J يدعو إلى بذل أقصى الجهد العلمي في موضوع البحث ولو أخطأ الحقيقة والصواب قال صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر"[3] فتشجيعا للمسلم على إعمال عقله جعل له أجرا في حالتي الخطأ والصواب كي يتحرر المجتهد من هاجس الخوف والحرج من الوقوع في الخطأ. ولعل تعدد المذاهب الفقهية والأصولية وما أفرزته من ثرات أغنى الساحة العلمية هو نتاج لهذه الحرية التي كفلها الإسلام في المجال العلمي.

" فلا يمكن أن يزدهر العلم وتتأصل جذوره وتمتد فروعه، بل لا يمكن أن ينشأ علم صحيح إلا في مناخ نفسي وفكري يهيئ العقول أن تفكر، وللأفكار أن تناقش ولصاحب الحجة أن يدلي بحجته، وهذا ما يعمل القرآن بدعوته القوية، وبتوجيهاته المتكررة إلى تكوين العقلية العلمية المتحررة التي لا ينهض علم إلا على عاتقه"[4].

فإذا كانت شرائع أخرى قد نظرت إلى العلم بريبة وحذر وبتخوف، فإن شريعتنا أبصرت فيه الهدى والرشد والسبيل إلى الإيمان الحق. يقول الدكتور يوسف القرضاوي.

" لا يعرف دين مثل الإسلام، ولا كتاب غير القرآن، أشاد بالعلم وحث عليه، ورغم في طلبه ونوه بمكانة أهله، وأعلى من قدرهم، وبين فضل العلم، وأثره في الدنيا والآخرة،

1- وافي، المرجع السابق، ص.81.

2- الدريني، مرجع سابق، ص. 405.406

3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح.1716.

4- القرضاوي، مرجع سابق، ص.245.

وحض على التعلم والتعليم، ووضع لذلك كله القواعد الحاكمة والأحكام الضابطة، وذلك في مصادر الإسلام الأساسية: القرآن الكريم السنة النبوية"[1].

المطلب الثالث: منهج القرآن والسنة في تحصيل العلم.

وإذا كان الإسلام يكفل الحرية العلمية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يستفيد الإنسان من هذه الحرية ليحولها إلى أداة للإصلاح لا إلى أداة للإفساد في الأرض أو أداة للبناء بدلا من أن تحول إلى معول للهدم؟

إن الحرية التي يدعو إليها الإسلام في المجال العلمي ليست على إطلاقها، بل هي حرية منضبطة، حيث قال تعالى:(﴿ ﴾ [2]

وقوله أيضا:(﴿ ﴾ [3]

ووضح الرازي معنى الحكمة فقال: "أن يعلمهم حكمة تلك الشرائع، وما فيها من وجوه المصالح والمنافع"[4].

وعرفها رشيد رضا بقوله:" فالحكمة: العلم الصحيح الذي يبعث الإرادة إلى العمل النافع، ويقف بالعامل على الصراط المستقيم"[1].

1- القرضاوي، مرجع سابق ، ص.75.

2- البقرة، 128

3- النساء، 112.

4- الرازي، التفسير الكبير، 71/4.

كما أن الرسول J كان يسأل الله العلم النافع ويتعوذ بالله من علم لا ينفع فيقول:" اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع "[2]. بل إن العلم الذي ينتفع به الإنسان في الآخرة هو العلم النافع قال J :" إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"[3].

وحذر الإسلام من الخوض في الغيبيات لأن البحث فيها ضياع للوقت والجهد، وتعطيل للبحث فيما ينفع الناس، "فليس من العلم ولا المعرفة ولا من السعي الصحيح أي أمر أو وسيلة تنافي غايات فطرة الإنسان السليمة في الإصلاح والإعمار وخلافة الأرض، أو تؤدي بالإنسان إلى الخوض الضال في شأن عالم الغيب مما لا يقدر العقل الإنساني على إدراكه، ولم يؤهل للنظر فيه ولم يكلف بمسؤوليات العلم به وإدراكه بأكثر مما تنزل به الوحي مما يقتضيه أداؤه لدوره وغاية وجوده في الحياة والأرض"[4].

فغاية العلوم في الإسلام الصلاح والإصلاح يقول ابن عاشور:"والعلوم شتى والغايات متفاوتة والمحثوث عليه منها العلم الصحيح النافع. وعلامة هذا العلم أن يحصل العلم النافع بمراعاته ويكون قائدا لصلاح الدين والدنيا"[5].

كما قسم العلماء العلم إلى علم محمود وآخر مذموم، حيث عرف العلم المذموم بقوله:"هو ما لا فائدة فيه في دين ولا دنيا إذ فيه ضرر يغلب نفعه"[6].

---

1 – رضا، المنار، 310/3.

2– مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، ح.2722.

3– مسلم، كتاب الوصية، باب إنسانما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ح.1631.

4– أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص. 155.

5– ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.85.

6– الغزالي، أبو حامد، الإحياء، 39/1

ولعل من بين القضايا التي أصبحت مثار نقاش في هذا العصر، أن المسيرة العلمية أصبحت تشكل نوعا من التحدي المتزايد الذي يتعارض مع الضمير الأخلاقي، مما استدعى ضبط العلم بمقاصده، وإخضاعه للمعايير الأخلاقية، ففي مجال الاتصال السمعي البصري، فإن عملية هتك الحرمات في تزايد مستمر، فما يقدف اليوم في شبكة الأنترنيت من صور وممارسات مخلة بالأخلاق، وما يبث فيها من تقنيات خاصة بصنع الأسلحة وتشكيل العصابات الإجرامية، بالإضافة إلى قضايا أخرى مستجدة مثل: الإستنساخ واستئجار الأرحام...

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما السبيل إلى استشعار هذا التحدي العلمي والمعلوماتي، والسعي إلى امتلاك القدرة وتوجيه العلم ؟

تشتد الحاجة إلى ترشيد العلم بالرجوع إلى معرفة الوحي، فهي "لا تقتصر على ضبط مسيرة العلم والمعرفة ومنحها الإطار المرجعي وحمايتها من الهدر والتبعثر والضلال، وانفلات العلم عن أهدافه وتحوله إلى ساحة الظلم والبغي، وإنما هي أشبه ما تكون بالبوصلة التي تحدد الوجهة، ودليل التشغيل الذي يحرك الآلة ويحولها من السكون والتوقف إلى الإنتاج والعطاء، ويحدد الخلل الذي قد يلحق بها، ويكون قادرا على الهداية إلى الحل وتصويب الخلل"[1].

فالإسلام يكفل الحرية العلمية المنضبطة بضوبط منها:

- أن لا يؤدي العلم إلى الإضرار بالفرد أو المجتمع.
- أن يؤدي إلى الصلاح والإصلاح.

1- حسنة، عمر عبيدة، في تقديمه لكتاب الأمة، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، عبد المجيد بن مسعود، عدد. 27، ط. 1، 1990م، ص.18.

الفصل الثالث : الحريات السياسية

تساهم الحريات السياسية بشكل كبير في إيجاد الاستقرار السياسي في الدول وأنظمة الحكم، حيث أصبحت معيارا على تقدم الدساتير وقدرتها على مسايرة المستجدات وتلبية الحاجات الإنسانية المتغيرة، فدور النظام السياسي هو تمكين الإنسان من حريته التي تؤهله إلى حمل الأمانة التي كلف بها، وإزالة كل العراقيل التي تقف أمام أداء هذه المهمة. وتشمل الحريات السياسية: حرية اختيار الحاكم، ومراقبته تقويمه، ومشاركته، وكذلك عزله.

المبحث الأول: تعريف الحرية السياسية .

السياسة: فعل السائس الذي يسوس الدواب سياسة، يقوم عليها ويروضها والوالي يسوس الرعية وأمرهم"[1].

وأما قوله سسته سوسة: "... فكأنه يدله على الطبع الكريم ويحمله عليه"[2].

وجاءت السياسة بمعنى الأمر والنهي حيث ورد في القاموس المحيط: سست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها"[3].

فجميع هذه المعاني في أصل الوضع اللغوي تدور حول حسن الإدارة والتدبير وحسن الرعاية، والقيام على الشيء بما يصلحه.

فقد جاء في الحديث: " كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم" [4] أي يتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية"[5].

وعرفت السياسة في الاصطلاح بعدة تعاريف، ولعل من أحسنها ما نقله ابن القيم عن ابن عقيل الحنبلي قوله:" السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول J ولا نزل به الوحي"[1].

1- الفراهيدي، العين ، مادة . "ساس"، 206/2.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة."سوس" مج.3. ص.119.

3- الفيروز آبادي، القاموس المحيط ، مادة."السوس"، 222/2.

4- ابن ماجة، السنن، كتاب الجهاد، باب الوفاء بالبيعة، ح.2871 .

5- ابن منظور، لسان العرب، مادة."سوس"،6 /108.

وعرفها ابن عابدين بقوله: "السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"[2].

وقال ابن خلدون في تعريفها أيضا: "هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[3].

وعرفها الدريني بقوله: "هي القيام على الأمر بما يصلحه، أو هي تدبير الأمر في الأمة داخلا وخارجا تدبير منوطا بالمصلحة"[4].

وعرفها الدكتور جميل صليبيا بقوله:" تنظيم أمور الدولة وتدبير شؤونه"[5].

هكذا فإن السياسة في المعاجم اللغوية تعني مطلق التدبير وحسن الإدارة في جميع المجالات، أما السياسة في الفقه الإسلامي فتعني التدابير التي يقوم بها ولي الأمر من أجل جلب المصالح ودفع المضار عن الناس في دينهم ودنياهم. وبذلك تختص السياسة في العلاقة التي تربط الحاكم بالرعية.

وتنقسم السياسة إلى قسمين سياسة شرعية، وأخرى وضعية تسعى إلى تدبير الإنسان لحياته الدنيا وحدها، ولذلك نجد ابن خلدون يميز بين السياسة الإسلامية والسياسة الدنيوية قائلا:" فالسياسة الدنيوية هي المفروضة من العقلاء، وأكابر الدولة وبصرائها وهي لا تطلع إلا على مصالح الدنيا فقط، بينما السياسة الإسلامية مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، وهي نافعة في الحياة الدنيا والآخرة"[6].

إن السياسة الشرعية هي القائمة على أصول الشرع لا يمكن اعتبارها هكذا إلا إذا كانت سياسته تتميز بشرعية المنطلقات، وشرعية الغايات وشرعية المناهج"[7].

1- ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1995م، ص.11.

2- ابن عابدين، حاشية الرد المختار على الدر المحتار، دار الفكر، بيروت، 1979، 15/4.

3- ابن خلدون، المقدمة، ص.191.

4- الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1982، ص.412.

5- صليبيا، المعجم الفلسفي، ص. 679.

6- ابن خلدون، المقدمة، ص.190.

7- القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مؤسسة الرسالة، ط.1، 2000، ص. 26.

أما الحرية السياسية فمعناها: "أن تكون الأمة صاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيار الحاكم أو مراقبته أو مشاركته أو في عزلة[1].

وعرفها الغزالي بقوله: فهي تعني – الحرية السياسية – في عصرنا أمرين:

- حق كل إنسان في ولاية الوظائف الإدارية صغراها وكبراها ما دام بكفايته أهلا لتوليتها.
- حق كل إنسان أن يبدي رأيه في سير الأمور العامة، وتخطئتها، أو تصويبها وفق ما يعتقد".[2]
- وعرفها الفنجري بقوله: الحرية السياسية تعني جماعية القيادة وعدم استئثار فرد واحد والفئة والطبقة خاصة بالحكم، وبمعنى آخر هي التزام الحاكم برأي الجماعة والأغلبية"[3].

هكذا فإن الحرية السياسية في الإسلام تعني أن كل من شغل منصبا من المناصب في المجتمع، بما في ذلك منصب الإمامة يبقى موضع الرقابة الصارمة والدقيقة من طرف جمهور الأمة"[4].

فالمقصود من الحرية السياسية أن يكون لكل مواطن حق التعبير عن نفسه في شكل الحكم ،أو أسلوب الحكم، وفي الحاكم ذاته، وأن يكون له رأيه في ذلك يدلي به بكل حرية دون أن يخشى من وراء ذلك ما يجوز عليه أذى أو ابتلاء هو في غنى عنه"[5].

1- عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام. ص.175.أنظر الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص.71. الكتاني، الإسلام دين حقوق الإنسان، ص.29.

2- الغزالي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص. 45.

3- الفنجري، الحريات السياسية في الإسلام، دار القلم، ط.2، 1983م، ص.53.

4- الغزالي، حقوق الإنسان في الإسلام بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص.45.

5- اليوسف، شرعية الاختلاف، قضايا إسلامية معاصرة، ص.100.

المبحث الثاني : حق الأمة في اختيار رئيس الدولة .

تعتبر الأمة مسؤولة على تنصيب إمام ورئيس يتولى أمرها، من أجل تنفيذ خطاب الله عز وجل المتعلق بالمكلفين، والذي لا يمكن تنفيذه إلا بقوة أو إمارة، حيث يرى الغزالي وجوب تنصيب الإمام كرئيس للدولة يمثل رمزا للسلطة باعتبارها قوة موجهة للمصلحة العامة في الدنيا والآخرة فيقول في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد:"لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع"[1].

فالسلطة إذن وضعت لخدمة الإنسان وحفظ حياته، وحفظ كرامته وإطلاق حريته وإرادته، وتوجيه طاقاته وقواه لتكون موافقة لمقاصد خلقه وإيجاده"[2].

لقد خاطب الإسلام الأمة بضرورة إدارة شؤونها وفق الأحكام الشرعية فجاء خطابه خطابا عاما، حيث قال تعالى:(♦♦♦

وإذا كان الأداء الجماعي للأمة متعذرا، فهي ملزمة باختيار من ينوب عنها في إدارة شؤونها فـ" رئيس الدولة أو الإمام هو الذي ينوب عن الأمة في حفظ مصالحها المتعلقة بالدين والدنيا"[1].

أما الأحاديث التي تحث على ضرورة اختيار الأمة لإمام يدير شؤونها فهي كثيرة نذكر منها قوله J: "إذا خرج ثلاثة في سفر، فليؤمروا أحدهم"[2] وقال أيضا: "من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية"[3].

وقد وقع إجماع الأمة أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة، قال البغدادي: " قال الجمهور الأعظم من أصحابنا ويقصد أهل السنة ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها أي الإمامة، الاختيار من الأمة"[4].

ويوضح رحيل غرابية معنى الاختيار قائلا: "إن الاختيار يقوم على إطلاق إرادة كل أفراد الأمة فالاختيار يعني الحرية. إذ ينتفي معنى الاختيار إذا صحب بالإكراه"[5].

وتتجلى إرادة المكلفين عن طريق البيعة أو "العهد بالطاعة "[6] كما سماها ابن خلدون، فينعقد بين الأمة والإمام عقد تترتب عليه حقوق والتزامات. "فإذا كانت الحرية السياسية، تعني في المصطلح الحديث حرية الاختيار غير المباشر للسلطتين التمثيلية والتنفيذية، وهي حرية شكلية لا تحتوي أي مضمون سياسي واجتماعي. فإن الحرية

1-عرف الفقهاء الإمامة بقولهم: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"، الماوردي الأحكام السلطانية ، دار الكتب العلمية، بيروت، ص.5.

2 – أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم، ح.2608.

3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، ح.1478.

4- البغدادي ، أصول الدين، ص.279.

5- غرابية، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، إسلامية المعرفة ، ص.108.

6- ابن خلدون، المقدمة، ص.209.

السياسية في الإسلام حرية التزامات متبادلة في نطاق العقيدة والتشريع عبر مبدأ العدل الشامل"[1].

إن عقد البيعة[2] الذي يتم بين الحاكم والمحكوم تترتب عليه حقوق وواجبات فهو منشأ الالتزام بالنسبة للطرفين على السواء.

أ-"أما بالنسبة للحاكم، فواضح إذ عليه القيام بمهمة تنفيذ التشريع بوجه عام، بدقة نصا وروحا، وفي ظل ظروف وقته.

ب-وأما بالنسبة للأمة، فيتعين عليها أمران: "الطاعة والنصرة"[3].

فالأمة مسؤولة عن اختيار من يسوسها ويدبر أمرها ويسير شؤونها.

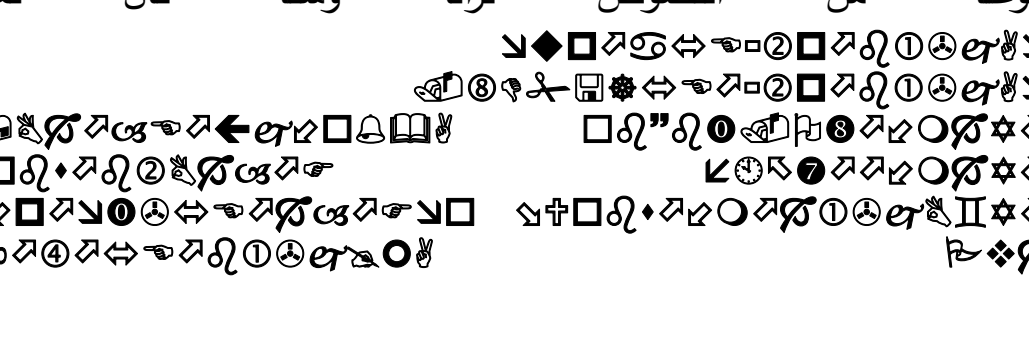
1- منيمنة، مشكلة الحرية في الإسلام، ص.51.

2- البيعة: يعني الموافقة على رئاسة الحاكم مع التعهد لة بمعاونته على الحق وبردعه على الباطل والجهاد في سبيل الله ومصالح الوطن والرعية المسلمة حتى الموت القبري. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص.51.

3- الدريني، مرجع سابق، ص.428 .429.

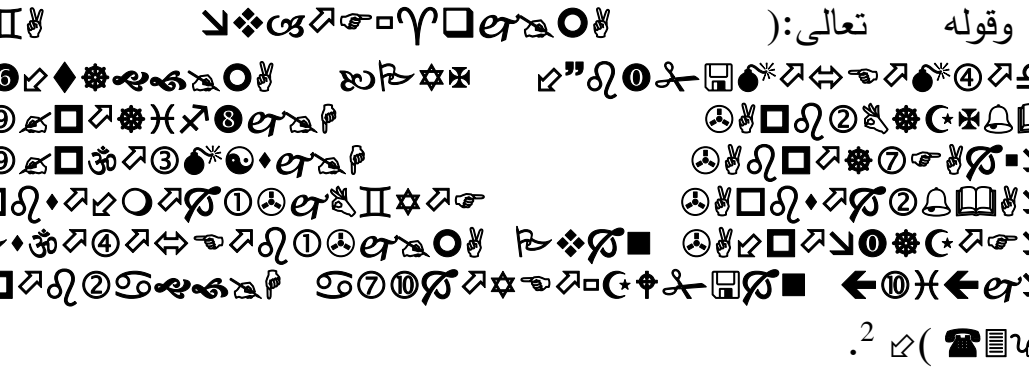
المبحث الثالث : حق الأمة في مراقبة الحاكم

إذا باشر الحاكم أو الإمام ما خول إليه من سلطات، فهو يتصرف تحت رقابة الأمة، لتطمئن على حسن تدبيره لما كلف به. وتعتبر هذه المراقبة والتقويم حقا للأمة وأًصلا من أصول نظام الحكم. ويمكن تأصيل رقابة الحكم وتقويمه. انطلاقا من مجموعة من النصوص قرآنا وسنة قال تعالى:(



[1])

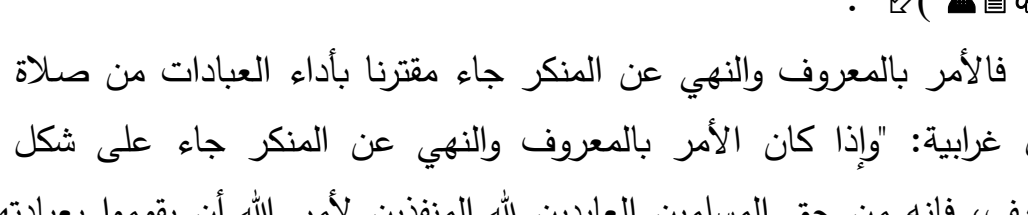
وقوله تعالى:(



[2].)

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاء مقترنا بأداء العبادات من صلاة وزكاة، يقول غرابية: "وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جاء على شكل واجب وتكليف، فإنه من حق المسلمين العابدين لله المنفذين لأمر الله أن يقوموا بعبادتهم وأن يؤدوا تكاليف عقيدتهم بحرية وأمان"[3].

فهذه النصوص – وغيرها كثير– تدل على أن الأمة مطالبة بتغيير المنكر ودفع الظلم لتقويم شؤون المجتمع، بل جعل القرآن الكريم النهوض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة اجتماعية، فهو المعيار الذي تكون به الأمة خيرة في الدنيا والآخرة قال تعالى:(



1- التوبة، 72.

2- الحج، 39.

3- غرابية، مرجع سابق، ص.332.

[illegible] ([illegible]) [1].

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورد في القرآن الكريم بشكل عام يشمل كل معروف وكل منكر، ومن ضمن ذلك ما يتعلق بالحكام، وكل سكوت على الظلم يعد منكرا وإثما يستحق عقوبة إلهية قال تعالى:([illegible]) [2].

"إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد من أهم السبل لمراقبة ومحاسبة وتقويم الإمام، فقد جعلها الإسلام فرضا كفائيا يقع الإثم على الأمة جمعاء إذا هي لم تسلك سبيله"[3].

كما أمر الله تعالى بالتعاون على فعل الخيرات وأعمال البر حيث قال Y:

([illegible]) [4].

ولا شك أن نهي الإمام عن الظلم وهضم الحقوق ومصادرة الحريات من جملة أعمال البر التي أمر الله تعالى بالتعاون عليها.

1- آل عمران، 110.

2- المائدة، 81.80.

3- عمارة، حقوق الإنسان في الإسلام، ص.132.

4- المائدة، 3.

وقال J:" الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله، قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم."[1]ويعتبر هذا الحديث قاعدة في هذا الباب، إذ تعتبر نصيحة الأئمة حقا من حقوق الأمة وواجبا من واجباتها.

كما أن الرسول J جعل النصيحة من مستلزمات البيعة، فعن جرير بن عبد الله قال: " بايعت رسول الله J على: إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم."[2] ولا شك أن الإمام من جملة المسلمين.

وعموما يمكن التأصيل لهذا الحق بآيات كثيرة:

* الآيات والأحاديث التي تدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
* الآيات والأحاديث التي تدعو إلى التناصح.
* الآيات والأحاديث التي تدعو إلى التعاون على البر والتقوى.

وسارت السنة النبوية على هذا الدرب، بيانا لهذا النهج القرآني قال J: " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"[3].

ويعتبر حديث السفينة قاعدة في الموضوع حيث يبين الرسول عليه الصلاة والسلام أن السكوت على الظلم عواقبه سيئة على كل من الظالم والمظلوم الساكت عن الظلم، فقال عليه السلام:" مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا"[4].

بل إن بعض الأحاديث جاءت صريحة في الدعوة إلى مواجهة الحاكم إذا أخطأ قال J: "أفضل الجهاد إلى الله كلمة عدل عند سلطان جائر"[5].

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، ح. 55.

2- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب مواقيت الصلاة، باب البيعة على إقام الصلاة، ح. 524.

3- الترمذي ، الجامع، كتاب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، ح. 2168.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، ح. 2493.

5- أبو داود، السنن، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ح. 4344.

كما وردت أحاديث تنهى عن الطاعة في معصية الله حيث قال J: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[1].

وإذا كان الإسلام قد أوجب طاعة الإمام، فإن هذه الطاعة ليست مطلقة بل مقيدة، فلا طاعة في معصية الله تعالى.

هكذا تعتبر مراقبة الحاكم واجبا على الأمة، فلا يستقيم حكم بغير رقابة وتقويم دائم من الشعب أو ممن يمثله، ومستند هذا الحق "أن الحاكم وكيل عن الأمة في تطبيق منهج الله، فإن التزم ذلك أعانته، وإن انحرف وزاغ قومته"[2].

فتصرف الحاكم وتدبيره راجع إلى الأمة بمقتضى نيابته الشرعية، بل يذهب الغنوشي إلى القول:" بأن الحاكم وكيل عن الأمة وأجير عندها، فإقامة الحاكم ونصحه وتقويمه أو عزله من واجباتها"[3].

إن التفريط في هذا الواجب تفريط في جنب الله عز وجل، يقول محمد الغزالي في هذا الصدد: " والتعقيب على أخطاء الحاكم بالنقد ليس أمرا مباحا فحسب – كما يظن من مفهوم الحرية السياسية، بل هو في تعاليم الإسلام حق لله على كل قادر، والسكوت عن هذا النقد تفريط في جنب الله "[4]

وقد جسد الصحابة الكرام هذا المبدأ، فدعوا الأمة إلى مراقبتهم وشددوا في الطلب ليبينوا للناس حقهم في تقويم الحاكم وتصويبه، فهذا أبو بكر τ، قد خاطب الأمة عند توليته قائلا :"فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني الصدق أمانة والكذب خيانة"[5]. فقد طلب أبو بكر من شعبه أن يكون عونا له على نفسه، فالإمام بشر معرض للخطأ والصواب، والنصيحة من أنجع الوسائل لتأمين حقوق الناس وحراسة حرياتهم. كما أمر

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ح.7144.

2- المصري، منير عمر، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة رؤية فقهيه معاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2006م، ص.106.

3- الغنوشي، الحريات العامة، ص .212.

4- الغزالي، مرجع سابق، ص.52.

5- ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، ط. 2، 1977، بيروت، 301/6.

أبو بكر بطاعته ما أطاع الله ورسوله أي: طاعته في المعروف دون المعصية حيث قال: "فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."[1]

وعلى نفس النهج سار عمر بن الخطاب τ حيث قال له رجل: "اتق الله يا أمير المؤمنين. فقال له رجل من القوم: أتقول لأمير المؤمنين اتق الله، فقال له عمر τ: دعه فليقلها لي، نعم ما قال، ثم قال τ: " لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم"[2]. بل إنه τ طلب من الرعية هذه الرقابة لتعينه على مسؤولية الحكم حيث قال: "أعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولاني الله من أمركم"[3].

إن رقابة الحاكم من أهم أصول النظام السياسي في الإسلام، وتفعيل هذا الأصل وتجسيده عمليا لا يمكن إلا في حرية تامة لمجموع أفراد الأمة، "فلا تتحقق الرقابة إلا بجو مفعم بالحرية، يستطيع المسلم أن يصدع لرأيه بقوة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بجرأة، وينصح بما يراه صوابا وحقا ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحرية"[4].

بل"إن السلطة شرعت من أجل حماية الحرية وحفظها ودرء ما يقهرها، وإزالة كل عائق أمام انطلاقها وتسهيل أدائها على النحو الذي يريده الخالق الحكيم، يدفعها نحو تحقيق الإعمار ونشر الرفاه وتعميم الخير على جميع مخلوقات الكون"[5].

إن الحاكم هو المسؤول على تطبيق كل أنواع الحريات، فهو الذي يملك سلطة تمكنه من توفيرها وحفظها وصيانتها بضمانات تضمن لها التطبيق الفعلي في المجتمع وتحول دون إهدارها واقعا.

وتحقيق هذه المراقبة قد يكون عن طريق ممثلي الأمة، أو بالمراقبة الفردية والشعبية، أو عن طريق الأحزاب السياسية والجمعيات المعنية بحفظ حقوق المواطنين وحرياتهم، والهيئات المختلفة.[1]

1- خالد محمد خالد، خلفاء حول الرسول، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط.2، 1394هـ/1974م، ص.114.

2- أبو يوسف، الخراج، ص.12

3- هيكل، محمد حسين، الفاروق عمر، دار المعارف، ط.5، مصر، ص.96.

4- غرابية، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، ص.110 .

5- غرابية ، مصدر سابق، ص.114.

1- انظر تفصيلا في الموضوع في كتاب: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، لغرابية، ص.241 وما بعدها.

المبحث الرابع : حق الأمة في عزل الحاكم

ويستند هذا الحق على أسس منها:

-الأمة هي المسؤولة عن إقامة نظام الحكم: إذا قومت الأمة انحرافات الإمام، فأبى التقويم، فقد منحها الله عز وجل سلطة عزله باعتبارها المسؤولة عن تنصيبه إماما، "فهي التي تختار الحاكم لتنفيذ شرع الله، وتصريف شؤونها، ومن يملك حق الاختيار والتعيين يملك حق العزل"[1].

فإذا كانت الشريعة أعطت للأمة حق اختيار الحاكم، وحق مراقبته وتقويمه، فلا بد أن يتبع ذلك حق عزله.

-الإمامة عقد بين الأمة والحاكم: إن العلاقة التي تربط بين الحاكم والمحكومين هي علاقة تعاقدية نيابية، لكل طرف فيها حقوق وواجبات الحاكم فيها نائب أو وكيل عن الأمة، وهي صاحبة المصلحة الحقيقية، وقد حذر الرسول J من عدم الوفاء بهذا العقد فقال J:" من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية"[2].

فإذا ظلم هذا الحاكم، أو خرج عن حدود وكالته، أو قصر بواجباته وجب على الأمة عزله وإقالته.

وقد صرح الإمام ابن حزم بهذا في قوله :"والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن راجع الحق ... فلا سبيل إلى خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه، ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق"[3].

- مبدأ الطاعة في المعروف: أمر الله تعالى بطاعة أولي الأمر، فقال Y:(

1- المصري، المشاركة في الحياة السياسية، ص.108.

2- سبق تخريجه.

3-ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.2، 1420هـ/1999م، 106/3.

②□⇗☜⇔④⇗⚠"⇗⌒☙.)[1]وبين الرسول J حدود هذه الطاعة فقال: "السمع والطاعة حق، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة."[2] ويعتبر هذا الحديث قاعدة في هذا الباب، فطاعة الحكام واجبة لأنها طاعة لله بشرط أن تكون طاعة مبصرة، فلا طاعة في معصية أو في ما فيه مفسدة وإلا أصبحت طاعة عمياء.

إن خلع الإمام في الإسلام ليس على إطلاقه فلا بد من إجماع الأمة على ذلك. ف" تقدير زيغ الحاكم وتقدير عواقب عزله لا يرجع فيه إلى رأي واحد من الناس، ولا إلى تصرفات تكون موضع تأويل"[3].

فلا بد من وجود مبرر شرعي لهذا العزل، مثل خروجه عن الإسلام مثلا مما يعد كفرا صريحا في نظر الإسلام، وهو ما يؤيده حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال:" دعانا رسول الله J فبايعناه، فكان مما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله. قال: "إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان"[4].

وقال J في شأن الأمراء المنحرفين:" فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"[5].

لقد جعل الرسول J تغيير المنكر وجهاد أهله جزءا من الإيمان، بل هي من أوصاف المؤمنين كما سبق في آية التوبة.

وقد حصر الإمام القرطبي واجب الأمر بالمعروف والمنكر على ولاة الأمور حيث قال:" ثم إن الأمر بالمعروف لا يليق بكل أحد، وإنما يقوم به السلطان، إذ كانت إقامة

1- النساء، 58.

2 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب السمع والطاعة للإمام، ح. 2955.

3- الغزالي، حقوق الإنسان، ص. 53.

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء، ح. 1709.

5- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ح. 50.

الحدود إليه، والتعزيز إليه، والحبس والإطلاق إليه والنفي والتقريب، فينصب في كل بلدة رجلا صالحا قويا عالما أمينا ويأمره بذلك"[1].

في حين يذهب البعض إلى أن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الجميع، فلا يمكن اختزاله في فرد واحد، حيث ذهبوا إلى القول "أن جميع المراتب واجبة على جميع المسلمين بحسب الإمكان والاستطاعة"[2].

بل إن سيد قطب يذهب إلى أن" كل فرد في الأمة مكلف تكليفا شخصيا بتغيير المنكر، سواء وقع عليه هو أو وقع على أي مسلم في أقصى الأرض"[3].

ويبين ابن رجب الحنبلي تغيير المنكر باليد قائلا: "فالتغيير باليد لا يستلزم القتال، وقد نص على ذلك أحمد – يعني الإمام أحمد بن حنبل – أيضا في رواية صالح فقال: التغيير باليد ليس بالسيف والسلاح، فحينئذ جهاد الأمراء باليد أن يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات مثل أن يريق خمورهم أو تكسر آلات اللهو التي لهم أو نحو ذلك، و يبطل بيده ما أمروا به من الظلم إن كانت له قدرة على ذلك، وكل ذلك جائز وليس من باب قتالهم ولا من الخروج عليهم الذي ورد النهي عنه"[4].

إن ما ذهب إليه ابن رجب والذي وافقه عليه أحمد الريسوني قد يؤدي للفتنة داخل المجتمع أو إلى فوضى يصعب تلافيها. ولعل ما ذهب إليه الغزالي هو الأقرب للصواب حيث ذكر درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال:"أن أوله التعريف، وثانيه الوعظ، وثالثه التخشين، ورابعه المنع بالقهر في الحمل على الحق بالضرب والعقوبة. والجائز من جملة ذلك مع السلاطين الرتبتان الأوليان وهما التعريف والوعظ. وأما المنع والقهر، فليس لآحاد الرعية مع السلطان، فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر."[5]

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 47/4.

2- الريسوني، الأمة هي الأصل، ص.24.

3- قطب، سيد، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، ط. 12، 1997م، ص.135.

4- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار الفكر، 1409هـ/1988م، ص.32.

5- الغزالي، أبو حامد، الإحياء، مج.2، ص.343.

إن هذا المبدأ من مبادئ الحرية السياسية لا يمكن اللجوء إليه إلا عند التأكد بأن في تطبيقه مصلحة للأمة، وأن لا يترتب عنه ضرر قد يؤثر في الأمة تأثيرا بالغا يقول ابن تيمية: "فعزل الخليفة بسبب يوجبه، نوع من النهي عن المنكر، فيخضع لقواعده، ومن قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن لا يكون النهي عن المنكر مستلزما أو مفضيا إلى وقوع منكر أعظم منه"[1].

فلا يجب أن يترتب على عزل الإمام الظالم منكرا أكبر منه،" كأن يكون سببا لفتنة تسفك فيها دماء الأبرياء، وتنهك الحرمات، وتنهب الأموال، ويزول الأمن، وتنتشر الفوضى وتكون العاقبة أن يزاد المنكر تمكنا، ويزداد المتجبرون تجبرا وفسادا في الأرض"[2].

إن مسألة عزل الحاكم في واقعنا المعاصر تحتاج إلى معالجة شرعية دقيقة حتى تتمكن الأمة بالقيام بواجب إنكار المنكر، مع الموازنة بين المصالح والمفاسد والحيلولة دون وقوع الأضرار والمفاسد.

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المكتب التعليمي السعودي، المغرب ، مكتبة المعارف، 130.129/28.

2- القرضاوي، فقه الجهاد، 2/ 105.

المبحث الخامس: حق الأمة في المشاركة في الحياة السياسية:

تعتبر المشاركة في الحياة السياسية حقا للأمة في كل ما يتعلق بأمور المجتمع، فهي ليست حكرا على فرد أو جماعة أو طبقة دون أخرى.

"ويتضمن هذا الحق الاشتراك في الانتخابات المختلفة والاستفتاءات المتنوعة، وكذلك حق الترشيح للهيئات والمجالس المنتخبة، وبصفة عامة المشاركة في اتخاذ القرارات التي تصدرها الأجهزة والسلطات الحكومية"[1].

واعتبر البعض الشورى "ضربا من المشاركة السياسية ينهض بها أفراد الأمة القادرون وذووا الكفاءات والخبرات من أبنائها. حتى تؤدى الشورى إلى ما قرر لها شرعا من وظيفة سياسية.

بل إنها تمثل المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه النظرية السياسية في الإسلام، وهو مبدأ يحقق نوعا من الحرية الجماعية والفردية في آن معا. "إذ أنه يعطي الفرصة للجماعة والأفراد لاختيار أو عدم اختيار الأحكام التي لا تجري وفق صيانتهم الروحية والزمنية "[2].

هكذا نجد القرآن الكريم يتحدث عن الشورى كفريضة واجبة، حيث وردت كلمة الشورى في القرآن الكريم في ثلاثة مواطن.

أولها: في خطاب موجه لولي الأمر حيث قال تعالى:(✌♑①♊✡☜♑⬀✡✠
♋⑧⚘⇔☜⬀🡄♈ 🡄⬈🗷🗷❁✌ ♘❖⬀⌑▫② ⏲⑦⑩⬀♑①⬋❺♘♦
✋✌♑·⬀✡✠ ♋⑧⚘⇔☜🗷⬀③ ⬋🗆⬀❁♈♘🗆 ♌⬋”♌⓪❁♈
☼♉⚘✇✠⬀❁☪✠✇♈🗷❁✌ 🕮⚐•♋☜⬀▫⬀✠❁☪■
♌♋⑥🡄♈⬋🗆♑❺ ➢❖⬀▫② ✇✌🗆#⬀⚐❽♘✡✠☪⬀☞❁♌♋
⬋”♌⓪✇⇔☜⬀♑■ ♍✞⬀⬋■✌♑⬀✡✠
⬋”♌⓪❁♈ ➢♦⬀♊✡✠⬀✇☪❍⬀❁⇧☜⬀⬋⌘✌♘🗆
⬋⚐♦⬀⬋②❁♌♋🗷❍✌ ♋⚐✡✠ ⬋”♋❶⬋♦⚐🗆✌♋❀⌘♘🗆
♋⑧⚘⬋②❁☯♦⬀♑■ ✌♋♈🗆▭♊✌♑⬀✡✠
✠✡⬀♑☜⬀⇧❁🗆⬀♑③✠⬀♒⚘ ♋❁✠♑■ ♋♒⬀🗷🗷❁✌ ♋🡄⬈♈ ♎)[3].

1- سعيد، الإسلام وحقوق الإنسان، ص.181. نقلا عن كتاب المشاركة السياسية للدكتور منير عمر المصري، ص.100.

2- منيمنة، مرجع سابق، ص.45.

3- آل عمران، 159.

ومعنى شاورهم: "أي استخرج آراءهم واعلم ما عندهم"[1]. وبذلك يكون معنى الآية: شاورهم حتى يدلوا بآرائهم، وبعد المشورة والوصول إلى الرأي الناضج في الأمر، أو إلى أحسن الآراء وأصوبها، توكل على الله.

وقال القرطبي في تفسيره لهذه الآية عن ابن عطية: "إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب"[2]. وذهب الريسوني إلى القول بأن هذه الآية لا تتعلق بالولاة والأمراء وحدهم، بل هي حق لعموم المؤمنين حيث جاء الأمر بالشورى في سياق عبارات أخرى في قوله تعالى:([illegible])[3]. وعلق الريسوني على هذه الآية قائلا: "فالمعنيون بالمعاملة اللينة الخالية من الفظاظة والولاء والغلظة، والمعنيون بالعفو والاستغفار هم أنفسهم المعنيون بالمشاورة، وهم عامة المسلمين وجماعة المسلمين"[4].

وقد رد عبد المجيد النجار على من يذهب إلى أن الشورى معلمة وليست ملزمة قائلا:" فالعزم تال للتشاور مرتب عليه والتشاور مقدمة وسبب وعلة للعزم على الأمر (...) فإذا ألزم رسول الله J فإلزام غيره من باب أولى".[5]

فما هو المقصد من الشورى إذا كان الإمام غير ملزم بتنفيذ رأي جماعة المسلمين وإنفاده؟

إن الشورى واجب[1] من واجبات الإمام، فلم يقف الإسلام عند حد اعتبارها حقا من حقوق الإنسان، وإنما ذهب فيها إلى الحد الذي جعلها ضرورة شرعية واجبة على كافة

1- البغوي، معالم التنزيل، 287/1.

2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 249/4.

3- آل عمران، 159.

4- الريسوني، الأمة هي الأصل، ص.29.

5- النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، ص.16.

الأمة حكاما ومحكومين، في الدولة والمجتمع وفي الأسرة وفي كل مناحي السلوك الإنساني[2].

وثانيها: في خطاب موجه للأمة حيث قال تعالى:(﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [3]). فالشورى في الآية صفة من صفات المؤمنين المستجيبين لربهم والمقيمين الصلاة والمؤدين الزكاة، "فمدح الله المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون ذلك"[4].

إن هذه الآية جعلت الشورى خصيصة ملازمة للمؤمنين، بوصف الإيمان، كالصلاة والزكاة، وهما واجبتان، واقترنت الشورى بهما في نظم الآية، والقرآن في النظم يوجب القران في الحكم، وإلا لم يكن لهذا الاقتران من معنى، ولا مناسبة"[5].

فكما تجب الشورى على الإمام فهي حق وواجب على الأمة أيضا، فلا بد من المشاركة الفعلية لكل أفرادها في القرار السياسي باعتبارها أي الشورى حق عام لجمهور المسلمين في المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون الأمة العامة"[6].

وثالثها: في أمر اجتماعي يتعلق بالأسرة حيث قال تعالى:(﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

1- فالأمر يفيد الوجوب حيث لا صارف لصرفه عن موجبه الأصلي، وهذه قاعدة أصولية في تفسير النصوص الدريني، مرجع سابق ، ص.420

2- عمارة، مرجع سابق، ص.38

3- الشورى، 35.

4- القرطبي، 37/16.

5- الدريني، مرجع سابق، ص.479. وقد وضح هذا الأمر في موطن آخر حيث قال: وفي ذكر الصلاة، وهي عمود الدين إيماء إلى سائر العبادات، وأنهم يستجيبون لله في أدائها جميعا، وفي ذكر الزكاة إشارة إلى أهم ركن يقوم عليه التكافل الاجتماعي ومصدر أساسي لتمويل مرافق الدولة، وهذا واجب بوجوب إقامتها، وكذلك الشورى لتسيير شؤون الحكم والسياسة، ص.420.

6- صافي، مرجع سابق، ص.159.

[illegible] ❺ [illegible] ❷ [illegible] ■ [illegible] ❶ [illegible] ❍ [illegible] [illegible] ↘
)[1].

ففي هذه دليل على جواز الاجتهاد في الأحكام بإباحة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدي إلى صلاح الصغير"[2].

فالتراضي في الأسرة والوفاق لابد أن يكون مؤسسا على التشاور، كما أن رضا الرعية في الدولة لابد أن يكون رضاء واعيا مؤسسا على التشاور وليس على الاستسلام والإذعان"[3].

وقد ثبت وجوب الشورى أيضا بسنته J القولية والفعلية.

فأما القولية: فقوله J:" لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد "[4].

فثقة الرسول J في أحقية عبد الله بن مسعود بالإمارة كبيرة، لكنه لا يؤمره دون استشارة المؤمنين، فهو النموذج والقدوة الذي يعلم أصحابه مناهج تكوين الرأي الناضج عمليا على أرض الواقع.

كما أن سنته الفعلية تؤكد ممارسته J لهذا المبدإ والتزمه به بوصفه حاكما وأبا وزوجا وقائدا ...

وقد عبر عن ذلك أبو هريرة τ فيما رواه: "ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله J " [5].

ولعل الحدث الهام الذي تناقلته كتب السيرة والتاريخ، والذي يظهر لنا تجسيد الرسول J لمبدأ الشورى بوضوح هو المداولة والمشاورة التي سبقت قرار اعتراض قافلة قريش في معركة بدر الكبرى. ففي سيرة ابن هشام: "وأتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عيرهم، فاستشار الناس وأخبرهم عن قريش، وقام أبو بكر الصديق فقال وأحسن،

1- البقرة، 231.

2- القرطبي، 172/3.

3- عمارة، مرجع سابق، ص.42.

4- ابن حنبل، المسند، حديث علي بن أبي طالب، ح. 576.

5- ابن حنبل، المسند، حديث المسور بن مخزمة، مسند الكوفيين،ح. 19442.

ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن، ثم قام المقداد بن عمرو فقال: يا رسول الله امض لما أراك الله فنحن معك. ... ثم قال رسول الله J:" أشيروا علي أيها الناس، وإنما يريد الأنصار"[1].

فاسترسل J في الحديث طلبا لمزيد من الاستشارة حتى قال سعد بن معاذ: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال: أجل. قال: فقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك."[2]

فالرسول J كان يدرك أهمية الشورى في اتخاذ قرار مهم، "ألا وهو قرار القتال، فلم يكتفي بإجابة الأقلية المتمثلة بقيادات المهاجرين من أمثال أبي بكر وعمر والمقداد بن عمرو، بل في الطلب إلى أن أبدت الأنصار موافقتها على القتال على لسان كبيرها وسيدها سعد بن معاد"[3].

وقد تكررت استشارات الرسول J في جل الغزوات في أحد، والخندق، وفي صلح الحديبية، ... وعلى هذا النهج سار طول حياته وكذلك خلفاؤه من بعده.

على أنه لابد من الإشارة إلى أنه هناك من قال بأن الرسول J لم يواظب على الشورى في أمور مهمة مثل صلح الحديبية، وقتال بني قريضة، فلم يأخذ برأي الجماعة، ففي صلح الحديبية لم يأخذ الرسول J برأي أصحابه رغم معارضتهم وتدمرهم من بنود الاتفاق.

" فيرد عليه بأن النبي في اتخاذه قرار هذا الصلح لم يصدر من قيادة سياسة محضة، بل أيضا من مقام النبوة المؤيدة بالوحي، ولعل في قوله J: "إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري"[4]، التي حسمت الحوار بين رسول الله J وعمر بن الخطاب

1-ابن هشام ، السيرة النبوية، 218/2.

2 - نفسه، 218/2.

3- صافي، العقيدة والسياسة، ص.190.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصلحة مع أهل الحرب، ح.581.

ما يكفي لترجيح البعد الرسالي في القرار المتخذ عن البعد السياسي وإن لم تؤد إلى قناعة صارمة بأن قرار صلح الحديبية ناجم عن وحي سماوي ومنبن على علم وتأييد إلهي"[1].

أما في قتال بني قريضة، فقد أمر الرسول J بالخروج إلى بني قريظة دون استشارة أحد من الصحابة حيث قال الرسول J جاءه جبريل فقال له: "وضعت السلاح ؟ والله ما وضعته. أخرج إليهم قال النبي J فأين؟ فأشار إلى بني قريضة فأتاهم رسول الله J فنزلوا على حكمه"[2].

وقد رد د. مشير عمر المصيري بناء على هذا الحديث على هذا الأمر قائلا :

"أما في قتال بني قريضة فأمر النبي J بالمسير إلى بني قريضة دون أن يستشير أحدا لأنه أمر رباني"[3].

وخلاصة القول، "إن الحرية السياسية في الإسلام تجسد في الواقع العملي عبر مبدأ الشورى، فالمشاركة هي الوجه العملي للشورى، ونقصد بها مشاركة الإرادة الفردية للإرادة الجمعية في عملية تقرير الأحكام الأساسية التي ستجري عليها الحياة العامة"[4].

وإذا كانت الشورى واجبا مؤكدا على الإمام وعلى الأمة، فلا بد لكي تمارس بأمان وأن يوفر لها جو حر، وإلا انتفى مقصودها.

"فالشورى في حقيقتها عبارة عن مداولة الآراء بين أهل الرأي والخبرة والحكم في مشاورة الأمة ومصالحها العامة، ولذلك نجد أن الشورى لا تتحقق إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع أن يعبر كل عضو من أعضاء مجلس الشورى عن رأيه بحرية تامة... فلا شورى بدون حرية تمكن أهل الشورى من إبداء رأيهم، وما يعتقدونه صواب دون خوف أو وجل أو رغبة أو رهبة"[5].

بل إن الشورى مظهر من مظاهر تكريم الأمة، ففي احترام رأيها والنزول عنده تكريم لها.

1- صافي، مرجع سابق، ص.193 وما بعدها .

2- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب مرجع النبي J من الأحزاب إلى بني قريضة، ح.3896.

3- المصري، مرجع سابق، ص.79.

4- منيمنة، مرجع سابق، ص.46.

5- غرابية، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، ص.109.

إن الشورى مبدأ ملزم في الحياة السياسية، بل يجب أن يشمل كل مجالات الحياة، فلا يقتصر على المجال السياسي فحسب، فلا بد أن يشكل منهجا لدى الإنسان في حياته كلها.

الفصل الرابع : الحريات الاجتماعية .

اهتم الإسلام بالحريات الاجتماعية اهتمامه بباقي الحريات الفردية، فالإنسان مفطور على الاجتماع، كما أن" الفعل والأداء الإنساني له طبيعة جماعية، أي أنه يجب أن يتم وقف تصور يتفاعل ويتكامل مع الجماعة وبنائها وقرارها الجماعي"[1]، فوجود الأفراد لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان ضمن مجتمع يتبادل فيه الفرد مع باقي أفراد مجتمعه المصالح والمنافع.

وعرفت الحرية الاجتماعية بأنها:

" هي كفالة ما يحتاجه الفرد في حياته المعيشية وتوفير وسائل الرعاية الصحية والاجتماعية".[2]

وتشمل الحريات الاجتماعية:

- حرية العمل.
- حق التكافل الإجتماعي.

المبحث الأول: حرية العمل.

1 – أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص.145.

2 – العيلي، مرجع سابق، ص.477.

يعتبر العمل من أهم طرق الكسب الحلال، فهو قوام الحياة، ورمز لعطاء الإنسان وتواصله واستمراره، لأن وجود الإنسان مرتبط بوجوده، كما أنه يحفظ للإنسان كرامته وعزته ويعفه من ذل السؤال، وينمي إنتاجه، وبالمقابل فإن الإنسان العاطل لا يمكنه أن يعيش عيشة حرة كريمة، فهو يعيش ذليلا عالة على غيره.

وتشمل هذه الحرية حق الإنسان في اختيار العمل المناسب، والحق في الأجر المناسب والحق في توفير ظروف العمل المناسبة.

المطلب الأول:حرية العمل في اللغة والشرع والإصطلاح.

ورد في القاموس المحيط: "العمل مصدر للفعل عمل يعمل عملا، والعمل: المهنة، والفعل والجمع أعمال ... وأعمل رأيه وآلته"[1].

وفي العين للفراهيدي:"عمل عملا فهو عامل، واعتمل عملا لنفسه... والعمالة: أجر ما عمل لك، والعمول، القوي على العمل"[2]. "والعملة: القوم يعملون بأيديهم ضروبا من العمل"[3].

ويتضح من هذه التعاريف أن العمل في اللغة اسم عام لكل فعل يفعل أو مهنة تمتهن، سواء كان عملا يدويا أو عملا ذهنيا.

وورد لفظ عمل في القرآن الكريم في مواضع كثيرة جدا، فشمل الأعمال الصالحة وغير الصالحة قال تعالى:(➢❖⬀♌②♋□ ♎⬀♏♒♑①⬁❍⬀♎♊⬀☞ ♋②⬀▫♋❖➢ ✌❁♐⬀⬁⬀♋❹♌⬀⬁⬀♋❸♐⬀⬁⬀♋⑧♐⬀⬁⬀♋②)[4] وقال أيضا(♋②⬀▫♋❖➢ ✌❁♐⬀⬁⬀♋⑧♐⬀⬁⬀♋❹♌⬀⬁⬀♋② ♎⬀♏♒♑①⬁❍⬀♎♊⬀☞ ♋⌘⬀♍□♋▪✌☹ ♋❹♌⬀⬁⬀♋•☯❁ ♋⑩▫⬀♊✡⬀☞)[5]. وعرف العمل في الاصطلاح بتعريفات منها:

"العمل كل حرفة إنتاجية يمتهنها الفرد مصدرا لتأمين الرزق وإعانة نفسه وذويه"[6].

1-الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة."عمل"، 21/4.

2- الفراهيدي، العين، مادة. "عمل"، مج.3. ص.231.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة."عمل"، مج.4، ص.14.

4- النساء، 123.

5- النساء، 109.

6- أرشد، كتاب الأمة، ص.85.

وعرفه القرضاوي بقوله: "كل مجهود واع يبذله الإنسان بدنيا أو عقليا لاستغلال الموارد لمنفعته، سواء كان العامل يعمل لنفسه، أم يعمل لغيره بأجر أيا كان هذا الغير، فردا أو مؤسسة أو حكومة، وسواء كان يعمل منفردا أم يعمل شريكا لغيره، شريكا بماله أو شريكا بجهده وخبرته"[1].

وعرف عبد الواحد وافي حق العمل بقوله: "هو حق الإنسان في أن يزاول أي عمل مشروع يروق له وتكون له الكفاية للقيام به"[2].

ومعنى حرية العمل هو: "أن للإنسان أن يمارس أي نشاط، وأن يعمل في أي مجال، وأن يتصرف وأن يضرب في الأرض ويمشي في مناكبها مادام ذلك في دائرة ما أحل الله"[3].

المطلب الثاني: حق العمل في القرآن الكريم والسنة النبوية.

حث الإسلام على العمل ورغب في طلبه حيث أمر بالمشي في الأرض بغية الرزق فقال تعالى:(❶✍❑✍❑✍❑✍❺ ❿▫✍❑✍✍✍

فرزق الإنسان متوقف على السعي والعمل والمشي في مناكب الأرض والانتشار فيها، وقد أكد القرآن على العمل والجهد البشري، حيث وردت اللفظة بتصريفاتها المختلفة فيما يزيد على الثلاثمائة والخمسين موضعا، وهي كلها تشير إلى أن من المقومات الأساسية لوجود الإنسان في هذه الحياة هو العمل الذي يتخذ مقياسا لتحديد مصيره في الدنيا والآخرة.

كما سوى الله تعالى بين العامل وبين المجاهد في سبيل الله حيث قال Y:(

لقد اعتبر الإسلام العمل واجبا مقدسا، فلا يباح للإنسان أن يعيش عالة على غيره قال J: "لأن يغدو أحدكم فيحتطب على ظهره فيتصدق به و يستغني به من الناس خير له من أن يسأل رجلا أعطاه أو منعه... "[3].

كما نبه الرسول J على ضرورة العمل لأنه يعف الإنسان عن السؤال، وبذلك فهو "ينفي فكرة احتقار بعض الناس لبعض المهن والأعمال، ويعلم أصحابه أن الكرامة كل الكرامة في العمل – أي عمل – وأن الهوان والضعة في الاعتماد على معونة الناس"[4].

كما أكدت السنة النبوية على العمل والاحتراف، فالأنبياء كلهم كانوا يعملون كسبا للقوت حيث قال J: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده"[5].

1- الجمعة، 10.

2- المزمل، 18 .

3 – مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، ح. 1042.

4- القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الإقتصاد الإسلامي، ص.137

5- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، ح.2072 .

وإذا كان الإسلام قد اعتبر العمل واجبا على الأفراد، فهو في نفس الوقت جعله حقا لهم إزاء الدولة، فواجب الدولة الإسلامية أن تهيئ العمل للقادرين عليه وأن تحمي حقوقهم "[1].

ولعل من الأحاديث التي اعتمد عليها في ضرورة تحمل ولي الأمر لمسؤولية توفير العمل للقادرين عليه حديث أنس بن مالك τ أن رجلا من الأنصار أتى النبي J يسأله فقال: أما في بيتك شيء قال: بلى: حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء ... قال: ائتني بهما ... قال فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله J بيده فقال: من يشتري هذين؟ قال الرجل: أنا آخذهما بدرهم. قال: من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثا، قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه. وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعاما، فانبذ إلى أهلك واشتر بالآخر قدوما فأتني به... فأتاه به فشد فيه رسول الله J عودا بيده ثم قال له: اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشرة يوما ... فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضهما ثوبا وببعضهما طعاما ... فقال رسول الله J: هذا خير لك من أن تجئ المسألة بنكتة في وجهك يوم القيامة"[2].

وينطوي هذا الحديث على دروس بالغة بين فيها الرسول J.

"أن المتعطلين كانوا يرون أن لهم حقوقا على الدولة، فيذهبون إلى ولي الأمر طلبا للحقوق.

- أن الدولة تقر حقوق المتعطلين، وتعترف لهم بها ولا تنكرها عليهم بدليل أن الرسول J استمع إلى حكاية الرجل ولم يزجره، وأقره على حضوره إليه ولم يطرده.
- أن الدولة لا تكتفي فقط بالاعتراف بحقوق المتعطلين، بل تتدبر لهم العمل فورا... فهو لا يأمر الرجل بالانصراف إلا بعد أن دبر له أداه العمل والمكان الذي يعمل فيه.
- وجوب اطمئنان الدولة على يسر العامل ورخائه فقد رأينا الرسول J لم يكتف بإيجاد العمل للمعطلين بل طلب أن يعرف ما صارت إليه حالته ليطمئن عليه"[3].

1- العيلي، مرجع سابق، ص.480.

2- أبو داود ، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، ح.1641.

3- أرشد ، حقوق الإنسان في ضوء الحيث النبوي، ص.88.89.

وقد بلغ من تقديس العمل في الإسلام أن أمر رسول الله J به حتى في آخر حياة الإنسان حيث قال: "إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها"[1].

ففي هذا الحديث تكريم للعمل في حد ذاته ورفع لشأنه، وفيه "إشارة إلى أنه يتعبد لله بالعمل، والعبادة ليس لها أجل عنده(♦ ❑ ✌ ■ ⬀ ⬀ ☆ ⬀ ❑ ⬀ ♦ ⬀ ⬀ ⑦ ⬀ ⬀ ⬀

ولعل في دعوة الرسول J في تعجيل الأجر وعدم تأخيره وتأجيله استجابة لحاجة واقعية، "فالعامل مظنة الحاجة إلى الانتفاع ببعض عمله، إذ ليس له في الغالب مؤثل ومال"[1].

وأضاف سيد قطب بالإضافة إلى تلبية الحاجة الواقعية، حاجة نفسية "وهي إشعاره بالعناية والاهتمام، فالسرعة في أداء الأجر تحمل هذا المعنى، فيشعر بأن جهده مقدر وبأن مكانه في المجتمع محسوب"[2].

فإذا استوفي العامل عمله بإتقان أصبح الأجر حقا من حقوقه، "فإذا كان العمل من خاصة الإنسان ومميزاته وكان حقا له وواجبا عليه، فإن النتائج التي يحصل عليها عن طريقه تصبح حقا من حقوقه"[3].

ويعد تحديد الأجر وتعجيله واحدا من بين الحقوق التي يقرها الإسلام للأفراد العاملين، موظفين وعمال وأجراء في شتى القطاعات المختلفة، "فلا بد من تنظيم علاقات العمالة بين أصحاب العمل والعمال والتي تتناول تحديد الأجر والحوافز والمكافآت وضمانات ومخاطر وإصابات العمل وحقوق العمال بعد الوفاة وغيرها من الحقوق"[4].
ويعتبر رب العمل مسؤولا عن حقوق عماله محاسب عليها قال J: " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[5].

كما اتجه الإسلام إلى العناية بالعامل وعدم تركه عرضة لإرهاق رب العمل له واستغلاله، فكفل له حق الراحة والفراغ والإجازات وتحديد ساعات العمل، وذلك رعاية لحالته الصحية، قال تعالى:(♋♐♎♍ ♍♱♒♐♓♉♐④♋♎♐☞ ♋♎♎ ♋♎♎♎✌ ♎♎♎♎✌ ♎♎♎♎

[illegible])[1].

وقال J: " عليكم من الأعمال بما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملو"[2].

كما أن القاعدة الشرعية: أنه لا تكليف إلا بمستطاع فلا يجوز أن يكلف الشيوخ، أو أحداث السن بأعمال ينوء بها كاهلهم، كما لا يكلف النساء بما لا يتناسب مع طبيعتهم."[3]

وهناك آيات تؤيد هذه القاعدة منها قوله Y:([illegible]) [4]

وقوله تعالى:([illegible])[5] وقوله تعالى:([illegible])[6]

فهذه الآيات وغيرها كثير تصب كلها في معنى واحد، وهو أن الله تعالى يريد بتكاليفه التخفيف ورفع الحرج عن العباد، لا العسر والعنت والمشقة ،"وأما ما قد يتطلبه الالتزام ببعض أحكام الشريعة من تكلفة وجهد وصبر وتحمل، فإنما هو على العموم في متناول الناس ومعهودهم، ولا يكاد يوجد في هذه الحياة عمل ذو بال إلا وهو محتاج إلى جهد وبذل وصبر، فليس هذا ومثله هو المنفي عن الشريعة، وإنما المنفي هو ما يجعل الناس في حرج وعنت، أو في وضع لا يطاق في معهود الناس وحياتهم الطبيعية"[7].

1- الطلاق، 7.

2 - مسلم، الجامع، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، ح.782.

3- العيلي، الحريات العامة ، ص.484.

4- البقرة، 184.

5- النساء، 28.

6- البقرة، 285.

7- الريسوني، الكليات الأساسية، ص.138.

كما أن الإسلام يدعو إلى معاملة العمال برحمة ورأفة، وعدم تكليفهم فوق طاقتهم، وبذلك "يضع موانع لجشع أصحاب العمل لئلا تدفعهم الرغبة الطاغية في الحصول على مزيد من الأرباح إلى معاملة العمال كما تعامل الآلات التي تستهلك دون تقدير لإنسانيتهم أو مراعاة لطاقاتهم وجهودهم"[1].

إن في تمكين العمال من حقهم في الراحة ضمان لحيويتهم، "فهدف الإسلام من ذلك ادخار القوة العاملة، فلا تنهار بالإرهاق المستمر والمحافظة على صحة العامل وهو يشكل كيان الأمة"[2].

فراحة العامل ضمان لجودة واستمرارية عطائه، "فقد أثبت علماء النفس أن لكل إنسان طاقة معينة يستطيع أن يؤدى في نطاقها ما يكلف به من أعمال تأدية حسنة، فإذا تواصلت جهوده ونفذت طاقته وأدركه الكلال، فإنه يفقد السيطرة على أعصابه، ويفلت من زمام التفكير وتكثر أخطاؤه، حتى يصل إلى حد يصبح معه عمله – إن استطاع عملا – لا جدوى منه، فالانقطاع عنه أفضل"[3].

إن الإسلام نهى عن التشديد، وإرهاق النفس في أمور الدين فكيف إذا تعلق الأمر بأمور الدنيا قال J: " إن لربك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه"[4] .

فلا بد من تهيئة أجواء العمل الصحية والنفسية في ظل الوسطية والاعتدال ورفع الحرج وعدم العناء، " فكل ما يتضرر به المعامل فهو ظلم، وإنما العدل لا يضر بأخيه المسلم، والضابط الكلي فيه أن لا يحب لأخيه ما لا يحب لنفسه، فكل ما لو عومل به شق عليه وثقل على قلبه فينبغي أن لا يعامل غيره به"[5]. فمن مظاهر تكريم الله Y

1- عوض، أحمد عبده، حقوق الإنسان في الإسلام ، بين الإسلام والغرب النظرية والتطبيق دراسة مقارنة، للنشر والتوزيع ط.1، 2010 م، ص. 228.

2- العيلي، الحريات العامة، ص.485.

3- الغزالي، حقوق الإنسان، ص.141.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم يرد عليه قضاء إذا كان أوفق له، ح.1968..

5- الغزالي، أبو حامد، الإحياء، 75.74/2.

للعمال أن أمر بمعاملتهم كإخوة، فلا نرهقهم فوق طاقتهم وأمر بإعطائهم الأجرة في الوقت المناسب، وتمكينهم من حقهم في الراحة.

إن الآيات التي تحث على السعي في طلب الرزق وعلى حرية العمل في كل مجالات الحياة كثيرة جدا، فكل فرد له كامل الحرية في اختيار العمل الذي يناسب مؤهلاته وميولاته، والذي يشعر وهو يزاوله أنه إنسان مكرم يؤدي واجبه في مقابل الحصول على حقوقه كالحصول على الأجر المناسب للعمل المناسب، والحق في العطل.

ولعل ما يميز الحريات الاجتماعية في الإسلام عن مثيلاتها في باقي الأنظمة الوضعية هو أن تعاطي العمل لابد أن يلتزم بدائرة الحلال، "فالمسلم يلتزم بعمله بدائرة الحلال التي رسمها له المشرع الإسلامي. لا يجوز تعديها، وبين له دوائر الحلال فيما يتعاطاه من أعمال ونشاطات"[1].

فالإسلام يحظر العمل الحرام كالعمل مثلا في إنتاج الخمور وبيعها وكل عمل يضر بالنفس وبالغير، وبما فيه مصلحة العامة، وهو ما يشمل المنع مما يضر بالمجتمع من المحرمات وضروب الفساد"[2].

والإنسان الفرد لا وجود له منفردا، لأنه بفطرته اجتماعي بطبعه، فحريته مرهونة بعدم الإضرار بالآخرين، "فالجماعة في خاتمة المطاف هي التي تقرر الحدود والضوابط الضرورية السليمة التي تفسح للفرد مجالاته، وتطلق طاقاته وإبداعاته، ولكن بتوازن بين حق الفرد في حريته في الحركة والتصرف، مع حق محيطه الاجتماعي ومصالح الجماعة وبقائها" [3].

1- غازي، أصول النظام الاقتصادي، ص.147.

2- الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص. 262.

3- أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، ص. 129.

المبحث الثاني: حق التكافل الاجتماعي أو حق العيش الكريم.

يعتبر التكافل الاجتماعي من أقوى الروابط التي تساهم في الحفاظ على الكيان الاجتماعي، كما أنه من أهم الوسائل التي شرعها الإسلام لحماية الإنسان وتكريمه ورعايته عند الفقر والعجز والضعف، بل إن الانتماء إلى الأمة يفرض على أفرادها أن يتضامنوا ويتكافلوا من أجل أن تحفظ لكثير من الجهات حقها في العيش الكريم والحر والآمن الذي يحقق حد الكفاف من المطالب أو الحاجات المادية والنفسية.

المطلب الأول : التكافل في اللغة والشرع والاصطلاح.

تجمع المعاجم اللغوية على أن الكفالة هي الضمان والإعالة، يقول الفراهيدي: "الكفيل الضامن للشئ...والكافل الذي يكفل إنسانا يعوله وينفق عليه"[1].

وإلى نفس المعنى ذهب الزبيدي حيث قال: "الكافل: العائل يكفل إنسانا أي يعوله. والكافل: الضامن كالكفيل...وأكفله إياه وكفله تكفيلا: ضمنه"[2].

ووردت مادة: "كفل" في القرآن الكريم والسنة النبوية بنفس المعنى قال تعالى: ([3])

يقول ابن كثير: "ولم أحطك في قصر فرعون بالرعاية والحماية وأدع أمك في بيتها للقلق والخوف، بل جمعتك بها وجمعتها بك"[4].

وعرف ابن حزم الكفالة بأنها: "الضمان وهي الزعامة والقبالة وهي الحمالة"[5]. وعرف محمد عمارة التكافل فقال:" التكافل: هو التضامن والإعالة والرعاية على النحو الذي يجبر القصور لدى طرف من أطراف علاقة التكافل"[1].

1- الفراهيدي، العين، مادة. "كفل"، 40/4.

2- الزبيدي، تاج العروس، مادة . "كفل"، مج.15، ص.658.

3- طه، 40.

4- قطب، سيد، الظلال، 2335/4.

5- ابن حزم، المحلى، 396/6.

وقد عبر العلماء عن هذا الحق بأسماء مختلفة، فأطلق عليه البعض: "حق كفالة العيش الكريم"[2]. وأطلق عليه آخرون حق" التكافل الاجتماعي"[3].

ويقصد بالتكافل الاجتماعي: "كفالة مستوى للمعيشة لائق به، يحقق المطالب أو الحاجات المادية والنفسية لكل إنسان يعيش في المجتمع الإسلامي- مسلما أو غير مسلم-عن طريق إتاحة العمل للقادر عليه، أو تدريبه عليه إن كان يحتاج إلى تدريب، أو سد حاجته إن كان من أهل العجز"[4].

وقد أطلقت عليه الموسوعة العربية الميسرة التأمين الاجتماعي فعرفته قائلة: "هو نظام يقصد به ضمان دخل معين للفرد، وتقديم مساعدة له في حالة العجز عن الكسب لبطالة أو مرض أو شيخوخة أو غيرها من الأسباب، وهو مظهر من مظاهر التكافل الاجتماعي وإقرار الدولة بمسؤوليتها عن توفير حد أدنى لمعيشة الأفراد"[5].

وعرفه محمود شلتوت بأنه: "شعور الجميع بمسؤولية بعضهم عن بعض وأن كل واحد منهم حامل لتبعات أخيه"[6].

أما محمد عمارة فيعرف التكافل الاجتماعي بأنه: "نظام يقيم علاقة التفاعل والتضامن والإعالة والرعاية بين أعضاء الاجتماع الإنساني في مجتمع من المجتمعات"[7].

ولعل من أهم التعاريف ما عرفه عبد المجيد النجار حيث قال: "فالتكافل الاجتماعي هو أن يكون الفرد والمجموعة رعاة للآخرين من الأفراد والمجموعات في اتجاه متبادل، رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور والعجز والحاجات والأرزاء من الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامهم والوفاء بأغراض حياتهم بتخليصهم مما حل بهم من العوائق المعطلة دون ذلك"[8].

1- عمارة، محمد، حقوق التكافل الاجتماعي، مجلة المسلم المعاصر، عدد.130، 2008م، ص.14.

2- العيلي، الحريات العامة، ص. 492.

3- القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الإقتصاد الإسلامي، ص.381.

4- القرضاوي، المرجع السابق، ص.381.

5- غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص.485.

6- شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص. 435.

7- عمارة، المرجع السابق، ص.14.

8- النجار، فقه التحضر الإسلامي، ص. 59.60.

لقد اهتم الإسلام بضمان العيش الكريم للإنسان، فهو لم يكتف بالدعوة إلى إتاحة العمل للقادرين عليه، بل دعا إلى الأخذ بيد العاجزين حتى يكفل لهم مستوى كريما من العيش.

" فهو حق مفروغ منه، وهو نابع من حق الحياة، فالعاجز والشيخ العاطل من العمل بسبب خارج عن إرادته يعتبرون معذورين، وعذرهم مقبول على وجه التأكيد لعدم قدرتهم على العمل، وبالتالي فإن من الواجب على المجتمع أن يصون حياتهم عن طريق توفير ما يحتاجون إليه من الأشياء الضرورية، فإذا مات أحد هؤلاء بسبب جوع، فإن المجتمع كله آثم لأنه مسؤول عنه."[1]

المطلب الثاني : حق التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم والسنة النبوية.

إن الآيات التي تؤصل لهذا الحق كثيرة جدا في القرآن الكريم تدعو كلها إلى التراحم والتكافل قال تعالى:(✍✌📖🕮②⬀⬂□↘⬀⬂❶▫⬀☙✍↘□🏳♒✍⬂✠✠↘□ ❺⬀✠✠¤🕐 ⬂"□♌♦⬀⬂❹✍①✇☙✌↘□ 🏳♒★🖫☞🗃✍⬀⬀⬂✠✧🡐☙) [2].

وقد أورد ابن كثير تفسيرا لابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد أن " المحروم هو: المحارف الذي ليس له في الإسلام سهم، يعني لا سهم له من بيت المال، ولا كسب ولا حرفة يتقوت منها، وقالت أم المِؤمنين عائشة τ: هو المحارف الذي لا يكاد يتيسر له مكسبه"[3].

ثم يوضح سيد قطب معنى المحروم قائلا: "لعله الذي نزلت به النوازل فحرم وعف عن السؤال، والشعور بأن للمحتاجين والمحرومين حقا في الأموال هو شعور بفضل الله من جهة، وبآصرة الإنسانية من جهة...وهو في الوقت ذاته ضمانة اجتماعية لتكافل الأمة كلها وتعاونها"[4].

1- النبهان، فاروق، محاضرات في الفكر السياسي والاقتصادي في الإسلام، منشورات عكاظ، ص.102

2- الذاريات، 19.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 361/7.

4- قطب، الظلال، 3700/6.

إن هذه الآية توضح واجب الإنسان اتجاه المحرومين وذوي الحاجات، فالمسلم في كفالة دائمة من المجتمع قال تعالى: (

[illegible]

)[1]

وقال تعالى:(

[illegible]

)[2]

فكل ما هو بر فالمسلم مأمور بالإقبال عليه وكل ما هو إثم وعدوان فالمسلم مأمور بالإحجام عنه، "فأمام جميع الناس، وفي جميع المجالات هناك أعمال بر وتقوى، وأعمال تفضي إلى البر والتقوى. فالمطلوب تحقيقها، والتعاون في تحقيقها، أو تقديم كل ما يساعد على تحقيقها: بالمبادرة، بالاقتراح، بالتنفيذ، بالتمويل، بالتنبيه، بإعداد مخطط، بسد نقص، بتقديم نصح، باتخاذ قرار، بإصدار قانون بإعطاء ترخيص وتسهيله، بالحضور بكلمة تشجيع"[3]، ولا شك أن كفالة العيش للمحرومين والعاجزين داخل في أعمال البر والتقوى التي نسعى إلى التعاون عليها. وفي الحديث أيضا: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا."[4]

بل إن كفالة العيش للعاجزين يدخل ضمن إطار الأخوة الإسلامية قال J: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"[5].

يقول ابن حزم معلقا على هذا الحديث: "من تركه يجوع ويعرى وهو قادر على إطعامه فقد أسلمه"[1].

1- التوبة، 72، انظر الماعون، 1-3، البلد.11-16.

2- المائدة، 3.

3- الريسوني، الكليات ، ص.152.153.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، ح.2026.

5- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، ح.2564.

فقد ربط الإسلام بين الكفالة ومبدإ الأخوة العامة بين المسلمين، "فحق الإنسان في كفالة الآخر مستمد في مفهوم الإسلام من أخوته له واندراجه معه في الأسرة البشرية الصالحة".[2]

ثم هو بعد ذلك في كفالة الدولة، فلا بد لها أن يلتزم ولي الأمر بنفقاته من بيت مال المسلمين يقول النبي J:"والذي نفس محمد بيده، إن على الأرض من مؤمن إلا أنا أولى الناس به، فأيكم ما ترك دينا أو ضياعا فأنا مولاه وأيكم ترك مالا فإلى العصبة من كان"[3].

أن التكافل الاجتماعي يحافظ على قوة وتماسك المجتمع لأن كل ضعف أو عجز يصيب الأفراد ينعكس على المجتمع قال J: " المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا"[4].

وخلاصة القول فالضمان الاجتماعي في الإسلام يرتكز على أساسين هما:

1-التكافل العام ممثلا في أفراد المجتمع وهيئاته.

2-كفالة الدولة ممثلة في ولي أمرها.

ويوضح باقر الصدر هذا الأمر قائلا: "فالتكافل العام، هو المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفالة بعضهم لبعض ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته، بحيث يجب عليه أن يؤديها على أي حال كما يؤدي سائر فرائضه"[5].

أما فيما يتعلق بالضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة فيتمثل في دور الدولة في إلزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعا، ورعايتها تطبيق المسلمين أحكام الإسلام على أنفسهم، فهي بوصفها الأمينة على تطبيق أحكام الإسلام"[6].

1- ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، دار الفكر . دار الكتب العلمية، 1408هـ/1988م، 282/4.

2-الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، ط. 20، بيروت، لبنان، 1408هـ/1987م، ص.659.

3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، باب من ترك مالا فلورثته، ح.1619.

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ح.2585.

5- الصدر، اقتصادنا، ص. 660.

6- نفسه، ص.660.

ويبرز باقر الصدر أساسا آخر للضمان الاجتماعي، "وهو حق الجماعة في مصادر الثروة وعلى أساس هذا الحق تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين"[1].

ولا ينبغي أن يفهم من التكافل الاجتماعي الجانب المادي فحسب بل هناك حالات تستدعي التكافل والتضامن معها من الجانب المعنوي.

وبذلك " يكون التكافل ماديا كالإيتاء بحاجات الفقراء والمحتاجين والقصر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنويا بالمواساة والتسرية عن المأزومين والمنكوبين، والتعليم والإرشاد للجهلة والضالين"[2].

إن التكافل في الإسلام يحقق نوعا من التوازن والموازنة بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع، "فالتكافل يقيم ويحافظ على نسيج الاجتماع، وذلك حتى لا يسير التناقض والتنافر بالأطراف المختلفة إلى الصراع والدمار"[3].

فالتكافل الاجتماعي من أبرز لوازم الأخوة، فهو شعور بالمسؤولية تجاه الأفراد العاجزين ماديا ومعنويا، حيث ينبغي أن يضمن لهم عيشا حرا في مأمن الحاجة حفظا لكرامتهم الإنسانية.

خلاصة القول فالحقوق الاجتماعية لها ارتباط وثيق بباقي الحريات فلا وجود لهذه الحريات في غياب الحريات الاجتماعية. يقول الدريني:" والحقوق الاجتماعية تجعل للحقوق السياسية والحريات العامة معنى وحقيقة، من قبل أن لا قيمة لحرية الرأي أو حق التملك أو حق الانتخاب مثلا ، إذا كان الفرد فقيرا معدما، إذ تصبح هذه الحقوق خيالية بالنسبة إليه. فضلا عن أن يصبح عرضة لأن يشتري ضميره بالرشوة فلا تؤدي حرية رأيه أو مشوراه معناها الحقيقي"[4].

1- نفسه، ص. 662.

2- النجار، عبد المجيد، فقه التحضر الإسلامي ، ط.1، 1999، دار الغرب الإسلامي، ص.60.

3- عمارة، مرجع سابق، ص.15.

4- الدريني، مرجع سابق، ص.412.

الفصل الخامس: الحريات الاقتصادية .

تحتل الشؤون الاقتصادية حيزا مهما في الشريعة الإسلامية شأنها في ذلك شأن باقي الشرائع، فقضية الإنتاج وامتلاك المال وكسبه و إنفاقه هي إحدى القضايا التي تشغل بال الجميع أفرادا وجماعات، فما هو موقف الإسلام من هذه القضية؟ وهل يعترف الإسلام للأفراد باكتساب الأموال وإنفاقها على النحو الذي يرونه وبالطريقة التي يرغبون فيها؟ وبتعبير آخر هل يقر الإسلام الحرية الاقتصادية التي تخول للإنسان أن يكسب ويمتلك، وأن يتصرف وينفق؟

المبحث الأول: حق الملكية.

لعل الكثير من الصراعات والعداوات إنما ترجع لأسباب مالية، فالمال دعامة قوية به يوفر الإنسان حاجاته ويهيء ظروف عيشه، والإنسان بفطرته يسعى إلى تملكه، كما أن الإسلام جعل حفظه من الضروريات الخمس التي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بها. ولما كان المال على هذا النحو من الأهمية، قصد الإسلام إلى حفظه بحماية الملكية بنوعيها الفردية والجماعية من كل أنواع الاعتداء الظاهرة والخفية، ولذلك أولى الإسلام أهمية بالغة بالملكية، وفصل في أحكامها باعتبارها أساس بنائه الاقتصادي.

المطلب الأول: تعريف حق الملكية:

جاء في معجم مقاييس اللغة: "الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء وصحة، وملكت الشيء: قويته، والاسم الملك، لأن يده فيه قوية صحيحة، فالملك ما ملك من مال والمملوك: العبد"[1].

وفي كتاب العين أن: " الملك: ما ملك اليد من مال وخول، والمملكة سلطان الملك في رعيته والمملوك: العبد"[2].

وجاء في لسان العرب لابن منظور: " أملكه الشيء وملكه إياه تمليكا جعله ملكا له يملكه"[3].

فمن معاني الملكية في اللغة القوة والتمكن مما يقع تحت اليد. وهذا المعنى هو الوارد في القرآن الكريم، حيث قال تعالى:(⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿) [4]

وقال أيضا: (⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿)

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة ."ملك" ، ص.352.351.

2- الفراهيدي، العين، مادة."ملك"، مج.4، ص.166.

3- ابن منظور، لسان العرب، مادة. "ملك" مج.10.ص.492.

4- المائدة، 19.

[illegible]
)[1]، وقد يكون الملك معنويا كما في قوله تعالى:([illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]) [2] أي لا يملك علم الغيب[3] وفسرها سيد قطب بأنه لا يملك علم الساعة.[4]

وعرف القرافي الملك بقوله:" الملك حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة، يقتضي تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك"[5].

وعرفها سيد سابق بقوله: "الملكية هي الانتفاع بالعين المملوكة انتفاعا شرعيا بإذن من الشارع"[6].

وجاء في تعريفها أيضا: "الملكية سلطة ثابتة للشخص على شيء عن طريق الشرع تخوله الاختصاص بهذا الشيء والتصرف فيه ابتداء ما لم يوجد مانع شرعي يمنعه من ذلك"[7].

فحرية التملك عند الفقهاء معناها أن يكون للمالك الحق في أن يتصرف في ملكه كما يشاء، وأن ينتفع به انتفاعا لا يخالف الشرع.

1- الملك، 1.

2- الأعراف، 188

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 432/3.

4- قطب، سيد، 1409/3.

5- القرافي، الفروق، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أحمد السراج، علي جمعة، دار السلام، القاهرة، مصر، ط.2، 2007م، 1009/3.

6- سابق، سيد، عناصر القوة في الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 2، 1978م، ص.113.

7- بسيوني، الحرية الاقتصادية في الإسلام، ص.52.

المطلب الثاني: حق الملكية في القرآن والسنة النبوية:

يعترف الإسلام بحق الملكية للأفراد، ويقر للمالك بالتصرف والانتفاع بملكه سواء كان رجلا أو امرأة، قال تعالى:(♊♑♐♗♍♏❺♊♓♦♗♓♠♗♢♈ ♐♎①♊▫② ♉♉♈♋♎☼❽♋♈♗ ♐♎①♊▫② ♉♉♈♋♎☼❽♋♈♗ ♐♎♉♠♗♓♠♗▫▪♐♉♎♗♢♈▫♎♗♓♠♗♈♠

وتؤكد السنة النبوية على هذا الحق، ففي حجة الوداع كان مما جاء في خطبته الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: "فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا"[1].

ومما جاء أيضا في وصيته لمعاذ τ عندما بعثه إلى اليمن: " ... فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد إلى فقرائهم فإنهم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب"[2].

كما أن تقدير الله Y لعقوبة صارمة لمن اعتدى على هذا الحق- أي حق الملكية - دليل على حماية الإسلام له، حيث قال تعالى:(❑⬊✌☙⬀⬈✍♦♊♥✍⬀⬈✍✍✍
✇✌☙❑⬀♌♎⬀❁⬀✇✍✠✍✍⬀✡✠ ♋⑦⑩⬀❁✍✠♊♦✍⬈⬀⬈✍✌⬊❑
✍▪✍✌❁☯⬀♑✍❺ ✍♑①♌⓪♑♋⬀☞▫❑⬀♋⬀☞✍✌
✍⇦☙⬀✂✍⬀④❁✍⬀☞ ✍♑⬀✡☜⬀⬊⬈✍③ ✍♑①♊✡⬀☞
②▫⬀¤⬊❖⬊ ❁✍✍⬅⬈✍✍ ⬈)[3] .

فالسرقة من أظهر أنواع الاعتداء على الملكية، ومظهر من مظاهر أكل أموال الناس بالباطل، لذلك كانت عقوبة السارق صارمة وقاسية، يقول سيد قطب: "فالإسلام يجعل كل ملكية فردية فيه تنبت من حلال، ويجعل الملكية الفردية وظيفة اجتماعية تنفع المجتمع ولا تؤذيه... فمن حقه أن يتشدد في عقوبة السرقة"[4].

كما أن الرسول J أحاط ملكية المسلم بسياج قوي من الحماية، فلم يتشدد في تنفيذ حد مقدر تشدده في تنفيذ حد السرقة، فقد جاءه مرة أسامة بن زيد وكان من أحب الناس إليه – يشفع في فاطمة بنت الأسود المخزومية وكان قد وجب عليها حد السرقة، فأنكر رسول الله J شفاعة أسامة وانتهره قائلا: أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فخطب الناس فقال: "إنما هلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق شريف تركوه، وإذا سرق الوضيع أقاموا عليه الحد، وإيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[5].

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب رب مبلغ أوعى من سامع، ح.67.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ح.19.

3- المائدة، 40.

4- قطب، سيد، في ظلال القرآن، 882/2.

5- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، ح. 1688.

وحرم الإسلام الغصب لأن فيه اعتداء على ملكية الغير حيث قال J في غصب المال: "من اقتطع مال امرئ مسلم بغير حق لقي الله Y وهو غضبان"[1].

فمال الغير محرم كحرمة دمه قال J :" إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام"[2].

وكذلك الأمر بالنسبة لغصب الأرض قال J: من أخذ من الأرض شيئا بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين"[3].

بل إن الإسلام أباح الدفاع عن هذا الحق بكل الوسائل ولو أدى الأمر إلى قتل المعتدي قال J: " من قتل دون ماله فهو شهيد"[4].

ففي هذا الحديث " تنويه بشأن حفظ المال وحافظه وعظم إثم المعتدي"[5].

وفي حديث آخر: "جاء رجل إلى الرسول J فقال: أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: "فلا تعطه مالك"، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: "قاتله"، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال:"فأنت شهيد"، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: "هو في النار"[6].

إن تقرير الإسلام للملكية الفردية وتشدده في حمايتها جاء لتنمية شخصية الفرد، وتلبية لمطالب الفطرة، فالغاية من إباحتها هي "تشجيع الحافز الفردي وفسح المجال أمام المنافسة والطموح والرغبة في التفوق وتحقيق تكافؤ الفرص بين الناس، وإعطاء كل مجتهد جزاء اجتهاده من ثمرات الحياة الدنيا، ومسايرة الطبيعة الإنسانية التي فطر الناس عليها، لأن حب التملك غريزة من غرائز بني الإنسان"[7].

إن المتأمل في القرآن الكريم يجد فيه مجموعة من الآيات تقر بأن الإنسان بطبعه مجبول على حب التملك مثل قوله تعالى:(♋□♐☠♑ ♒♐♉♋✖

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ح.137.

2- سبق تخريجه.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم والغصب، باب إثم من ظلم شيئا من الأرض، ح.2454.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم والغصب، باب من قتل دون ماله فهو شهيد، ح.2480.

5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.203.

6 - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه وإن قتل كان في النار وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، ح. 140.

7- وافي، المساواة في الإسلام ، ص.58.

[illegible] [1]

بل إن الإنسان مجبول على حب الشهوات جميعها، بما في ذلك حب المال قال تعالى: [illegible]

[illegible] [2].

ففي هذه الآية إقرار لهذه الفطرة فيما تطلبه من إشباع للشهوات على أن "ذلك طبيعة معتبرة في الإنسان وليست نقيصة أو مذمة فيه"[3].

إلا أن هذا الإشباع للفطرة لابد أن يحفظ توازنها وعدم اختلالها، "فليس معنى تلبية الفطرة أن يكون ذلك بإرسال غير محدود فيرخي العنان لكل شهوة يلبى نداؤها بدون قيد، ولكل شوق روحي يشبع بدون حد، ذلك لأن هذا التصرف يفضي إلى ما يناقض الفطرة من حيث كان المراد تلبية مطالبها، إذ هو ينتهي إلى جور لبعض مكوناتها على بعض... وهو نقيض ما أريد من تقويتها بتلبية مطالبها"[4].

واعتبر سيد قطب أن تقرير حق الملكية للفرد – بالإضافة إلى كونه يلبي نداء الفطرة – فهو أيضا يحقق العدالة الاجتماعية ويولد الإحساس بالكرامة. حيث قال: " إن تقرير حق الملكية الفردية يحقق العدالة بين الجهد والجزاء فوق مسايرة الفطرة، واتفاقه مع الميول الذي يحسب الإسلام حسابها في إقامة نظام المجتمع، وفي الوقت ذاته يتفق مع

1- الإسراء ، 100.

2- آل عمران، 14.

3- النجار، مقاصد الشريعة، ص.95.

4- نفسه، ص.97.96.

مصلحة الجماعة بإغراء الفرد على بذل أقصى جهد في طوقه لتنمية الحياة. فوق ما تحققه من العزة والكرامة والاستقلال ونمو الشخصية للأفراد"[1].

إن الحقوق في الإسلام، مهما كانت شخصية أو فردية، لا يمكن أن تنفصل عن حقوق الناس، فتحقيق المصلحة العامة شرط أساسي لتمكين الأفراد من الانتفاع بحقوقهم وحرياتهم.

إن دعوة الإسلام إلى إقرار حق الملكية الفردية لا يعني إهدارها وإساءة استعمالها، فحيث ثبت الضرر، وجب إسقاطها ونزعها من صاحبها، فقد أباح الإسلام للحاكم أن ينزع الملكية الخاصة من صاحبها إذا اتخذها وسيلة للإيذاء، ولعل ما يؤيد هذا الرأي حديث سمرة بن جندب، حيث كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه فطلب منه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله، فأبى. فأتى النبي J فذكر ذلك له، فطلب إليه النبي J أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فقال: "فهبه له ولك كذا وكذا"،أمرا رغبه فيه فأبى فقال: "أنت مضار"، فقال رسول الله J للأنصاري: اذهب فاقلع نخله"[2].

فالرسول J أمر الأنصاري أن يقتلع النخل مادام فيه مضرة بمصلحة الآخرين، وهدى إلى أن حرية التصرف في الإسلام غير مطلقة بل لها حدود لا تتعداها، لأن في تعديها إضرار بالآخرين.

المطلب الثالث: طبيعة الملكية في الإسلام.

لقد وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم نسب الله Y فيها الملكية له، باعتباره المالك الحقيقي للمال، والإنسان مستخلف ووكيل عن ربه فيه، قال تعالى:(⑩ ② ① ② ❺ ④ ② ❹ ❹ ❹

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية: " يعني أن الأموال التي هي بأيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنما مولكم إياها وخولكم الاستمتاع بها، وجعلكم خلفاءه في التصرف فيها، فليست هي بأموالكم في الحقيقة وما أنتم إلا بمنزلة الوكلاء والنواب"[1].

وإذا كان الزمخشري يرى أن الإنسان نائب عن الله في ماله، فقد ذهب ابن كثير إلى القول بأن وجود هذه الأموال لدى الإنسان هو وجود على سبيل العارية، حيث قال في تفسيره: "فقد حث الله تبارك وتعالى على الإنفاق مما جعلكم مستخلفين فيه، أي مما هو معكم على سبيل العارية فإنه كان بأيدي من قبلكم ثم صار إليكم"[2].

وقال تعالى في موضع آخر:(❖⬀⌑▫② ”♋❶◻⬀♋⑦☞✌♌▪♎◻ ♊♑✍⬀♎② ←♐✍✍❍✌ ♓⑩▫♈❑♏✍❍✌ ▪♌✍”✍⬀④⬀✂♋☜⬀✈⬀⑦☞✌♌▪)[3]. ففي هذه الآية يأمر الله Y عباده بإعطاء جزء من أموالهم إلى المكاتبين وهو السهم الذي جعل لهم من بيت المال"[4].

كما يذكرهم بأن المال مال الله، بل إن العباد وأموالهم لله، فالله Y أعطى المال للإنسان لينفقه لا ليمسكه، يستعمله فيما يعود بالنفع، "فلا ينبغي أن يكون عبدا لها مستعملا في جمعها وحراستها، بل إن ملكية الإنسان للأموال، إنما هي ملكية حق الاستعمال، فهو لا يملكها وإنما يملك حق استعمالها"[5].

ويوضح القرافي في كتابه: "الفروق" أن المالك الحقيقي للأعيان هو الله Y وأن تصرف الأفراد في المنافع فقط حيث قال: "إن الأعيان لا يملكها إلا الله تعالى، لأن الملك هو التصرف، ولا يتصرف في الأعيان، إلا الله تعالى بالإيجاد والإعدام والإماتة والإحياء ونحو ذلك، وتصرف الخلق إنما هو في المنافع فقط بأفعالهم من الأكل والشرب والمحاولات والحركات والسكنات"[6].

1- الزمخشري، الكشاف، 434/2.

2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 305/4.القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 238/17.

3- النور، 33.

4- الزمخشري، الكشاف، 66/3.

5- الريسوني، مرجع سابق، ص.151.

6- القرافي، الفروق، 218/3.

فالملكية الحقيقية إنما هي لله Y وأن الأفراد لا يملكون ذات المال، وإنما يملكون الانتفاع وهو ما أكد عليه الشاطبي قائلا: "إن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى وإنما للعبد منها المنافع"[1]. ثم يوضح هذا في موضع آخر قائلا: " لأن المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح لا أنفس الذوات، فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم مثلا لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل المقصود بها من حيث أن الأرض تزدرع مثلا، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة"[2].

ومع ذلك فإن الله عز وجل لا يسلب الناس حقهم في أن تكون لهم ملكية خاصة بهم، حيث أضاف الملكية في آيات أخرى إلى الفرد فقال تعالى:(⌧⌦⌦⌧⌦⌦ ♎◆♌□⌧❁⌧⌧⌦⌦⌧⌦⌦⌧❁⌦ ⌧⌦⌦⌧④⌦⌦♌⌦⌦⌦⌧⌦⌦⌦⌦ ⌧⌦⌦⌧④⌦⌦⌦⌦

وقد أضاف الله تعالى في موضع آخر الملكية إلى المجموع فقال:([illegible]) [1].

هذا والقول بأن الملكية في الإسلام ملكية جماعية اعتمادا على النصوص التي نسبت الملكية إلى المجموع قول مردود على أصحابه فقد وضح العيلي هذا الأمر قائلا: "فهذه الآيات إذ تنسب الملكية للمجموع لا للأفراد، لا تعني تقرير الملكية الجماعية، ولكنها تعني ملكية الأفراد، إذ أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي القسمة آحادا، فحين تنسب الأموال وهي جمع إلى ضمير الجمع، فإن ذلك لا يعني اختصاص كل فرد بنصيبه من المال وما يتصل به من الولد على وجه الاستئثار والانفراد، فلا يجوز أن ينسب الولد إلى كل الناس بل إلى أبويه على وجه الاستئثار والتفرد وكذلك المال"[2].

وخلاصة القول إن الملكية في الإسلام هي ملكية لله وللجماعة وللأفراد في وقت واحد، "ففي إضافة الملكية إلى الله ضمان وجداني أخلاقي، في توجيه المال توجيها اقتصاديا اجتماعيا، أما إضافة الملكية إلى الجماعة، فإقرار بحقوق الجماعة عليها. وإضافة الملكية للأفراد لعنصر المسؤولية عن الملكية التي تعني حفاظا عليها وانتفاعا بها"[3].

كما أقر الإسلام الملكية الجماعية حيث قال تعالى:([illegible])

1- الأنفال، 28.

2- العيلي، الحريات العامة، ص.229.228.

3- منيمنة، مشكلة الحرية في الإسلام، ص.30.

لقد نزع الله ملكية الغنيمة ممن يجمعونها في المعركة لكي يتصرف فيه رسول الله J والأئمة المسلمون القائمون على شريعة الله، من بعده في هذه المصارف لله وللرسول، ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل"[2].

كما أن الرسول J أخرج من نطاق الملكية الخاصة، أشياء لا يجوز احتجازها فقال عليه الصلاة والسلام: " المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلأ والماء والنار"[3]. وفي الحديث أيضا:" لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ."[4] ويوضح الشافعي هذا الأمر قائلا:" فلو أن جماعة كان لهم مياه ببادية فسقوا بها واستقوا، وفضل منها شيء فجاء من لا ماء له يطلب أن يشرب أو يسقي...لم يجز لمن معه فضل من الماء وإن قل منعه إياه إن كان الماء في عين أو بئر أو نهر أو غيل لأنه فضل ماء يزيد ويستخلف."[5]

ويعتبر هذه الموارد ضرورية لحياة الجماعة، "فالانتفاع بها للجماعة كلها على وجه الشيوع والمشاركة العامة. والضروريات لحياة الجماعة تختلف في بيئة عن بيئة وفي عصر عن عصر، والقياس ينفسح لسواها عند التطبيق مما هو في حكمها على أن لا يؤثر ذلك في القواعد الأساسية للنظام الإسلامي"[6].

وقد أدخل الفقهاء في هذا الباب قياسا على الأمور التي لا يصح تملكها تملكا فرديا المرافق العامة كالطرق والجسور والآثار والمعادن.

إن الإسلام قرر الملكية بنوعيها الفردية والجماعية، فكل منهما تمثل أصلا من أصول النظام الاقتصادي في الإسلام وكلاهما مقيد بضوابط تهدف إلى مراعاة مصلحة الفرد ومصالح الجماعة.

1- الأنفال، 41.

2- قطب، سيد، الظلال، 79/3.

3- أبو داود، السنن، كتاب الإجارة، باب في منع الماء، ح.3477 .

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في البيوع، ح.6962.

5- الشافعي، الأم، 52/4.

6- قطب، العدالة الاجتماعية، ص.118.119.

إن حق التملك في الإسلام – شأنه شأن سائر الحقوق– أقره الله Y في حدود وقيود.

وقد ذكر ابن عاشور أنه من مقاصد الشريعة في ثبات التملك،"أن يكون صاحب المال حر التصرف فيما تملكه أو اكتسبه تصرفا لا يضر بغيره ضررا معتبرا أو لا اعتداء فيه على الشريعة"[1].

فحرية التملك لابد لها من شرطين أساسيين:

أولاهما: أن لا تضر بمصالح الآخرين، وأن لا تنحرف عما شرعت له من مقاصد.

وثانيهما: أن لا تتعدى حدود شرع الله Y.

"فالإسلام لا يرى مانعا في أن يتملك الناس ما وسعهم أن يمتلكوا وأباح لهم أن يسعوا في تملكهم للأموال إلى حيث يشاءون مادام ذلك في غير ما حرم الله"[2].

فرغم أن الإسلام يقر حرية الأفراد فيما يملكون إلا أن هذا الأمر ليس على إطلاقه، فقد دعا المالكين إلى عدم الإساءة في استعمال هذا الحق، حيث قيد مالك العقار بإزالة الضرر الذي يلحق الجيران (حديث سمرة بن جندب).

كما أنه لا بد لإطلاق حرية التصرف من توفر الأهلية، وإلا كان ضياعا للمال وتبذيرا، "وأصل الشريعة في تصرف الناس في أموالهم ومملوكاتهم هو إطلاق التصرف لهم للأحرار الرشداء منهم، وقصور التصرف يكون لصبا أو سفه (أي اختلال العقل في التصرف المالي) أو إفلاس مدين أو عدم حرية أو حجر في جميع المال أو بعضه"[3].

ولا يكتفي الإسلام بتقييد حرية المالك في تصرفه في ملكه في حياته، بل وفي تصرفه فيما يؤول إليه ملكه بعد وفاته.

---

1. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.195.

2- بسيوني، الحرية الاقتصادية، ص.102.

3- ا بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.195.

المبحث الثاني : حرية الإنتاج والإنفاق.

كفل الله تعالى للإنسان الحرية في الإنتاج، فدعاه إلى حسن استغلال الموارد التي سخرها له، وأمره بالحرص على تنميتها كما ونوعا حتى تفي بحاجاته المادية والمعنوية، وتسهم في توفير ما تتحقق به الحياة الطيبة لكل الناس، وعونا لهم على تنمية حياتهم، وأداء واجباتهم، وتحقيقا للاكتفاء الذاتي للأمة المسلمة، وهو ما يحقق استقلاليتها وكرامتها وعزتها.

كما ضمن له حرية الإنفاق والتمتع بالطيبات لإشباع حاجاته في قصد واعتدال.

المطلب الأول: حرية الإنتاج والإنفاق في اللغة والشرع والاصطلاح.

جاء في العين للفراهيدي: "نتج القوم إذا وضعت إبلهم وشاؤهم ... وفرس نتوج وأتان نتوح أي حامل في بطنها ولد قد استبان، وبها نتاج أي حمل"[1].

وفي معجم مقاييس اللغة: "النون والتاء والجيم كلمة واحدة، هي النتاج ونتجت الناقة، ونتجها أهلها. وفرس نتوج: استبان نتاجها"[2].

ويعرف علماء الاقتصاد الإنتاج بأنه: "خلق الثروة عن طريق استغلال الإنسان لموارد البيئة"[3].

وأطلق عليه ابن عاشور التكسب وعرفه بقوله: "هو معالجة إيجاد ما يسد الحاجة إما بعمل الله أو بالمراضاة مع الغير"[4].

وعرفه باقر الصدر بقوله:"الإنتاج عملية تطوير الطبيعية إلى شكل أفضل بالنسبة لحاجات الإنسان"[5].

وجاء أيضا في تعريفه: "الإنتاج بذل الجهد البشري على الموارد الاقتصادية لإيجاد منفعة وزيادتها لإشباع رغبات المجتمع المسلم بطريق مباشر أو غير مباشر"[1].

1- الفراهيدي العين، مادة. نتج، 186/4.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة." نتج"، 386/5. انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة."نتج"، 374.373/2.

3- القرضاوي، مرجع سابق، ص.131.

4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.195.

5- الصدر، اقتصادنا، 643/2.

أما مادة: "نفق" فقد جاء في معجم مقاييس اللغة أن: "النون والقاف أصلان صحيحان يدل أحدهما على انقطاع شيء وذهابه والآخر على إخفاء شيء وإغماضه."[2] ونفقت الدابة نفوقا: ماتت... وأنفق الرجل افتقر، أي ذهب ما عنده"[3].

وعرف الجرجاني الإنفاق بقوله: "الإنفاق هو صرف المال إلى الحاجة"[4].

وعرفه محمد عمارة بقوله: "هو إخراج المال من الحوزة وصرفه على أي وجه، لقاء عائد أو بغيره، تطوعا أو امتثالا."[5]

وورد هذا المصطلح في القرآن الكريم والسنة النبوية في نصوص كثيرة منها قوله

):Y ▪⊗✌◻⊗⊗⇔☜⊗▫②✌⊗▪ ⊗✌◻⊗⊗☪⌖⊗♊✡⌖⊗☞♘📖✌♘◻ ⅄▫⑩▫⊗⊗◻♍⊗⌘♘◆♘◻ ②▫⊗①♎✌ ❺⊗⊗✌⊗⊗♋✡⊗⊗✌⊗⊗⊗

[illegible] [1]

فهذه الآيات تقرر بوضوح "أن الله تعالى قد حشد للإنسان في هذا الكون الفسيح كل مصالحه ومنافعه، ووفر له الموارد الكافية لإمداده بحياته وحاجاته المادية ... ولكن الإنسان هو الذي ضيع هذه الفرصة في منحها الله له بظلمه وكفرانه"[2].

ويضيف باقر الصدر موضحا: "ويتجلى ظلم الإنسان على الصعيد الاقتصادي في سوء التوزيع ويتجسد كفرانه للنعمة في إهمال استثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها"[3].

كما دعا الله Y إلى حسن استغلال الموارد وتنميتها، حيث قال تعالى:([illegible] [4].

فالله Y ذلل للإنسان هذه الأرض باعتبارها إحدى الأصول التي يتوقف عليها الإنتاج. "والمراد بالأرض ما يصل إليه عمل الإنسان في الكرة الأرضية بما فيها من

1- إبراهيم، 34.

2- الصدر، اقتصادنا، 330/1 .

3- الصدر، اقتصادنا،330/1 .

4- الملك، 15.

بحار وأودية ومعادن ومنابع حياه وغيرها. إلا أن الحظ الأوفر من ذلك والأسبق هو للأرض بمعنى سطحها الترابي، فإنه منبت الشجر والحب والمرعى ومنبع المياه"[1].

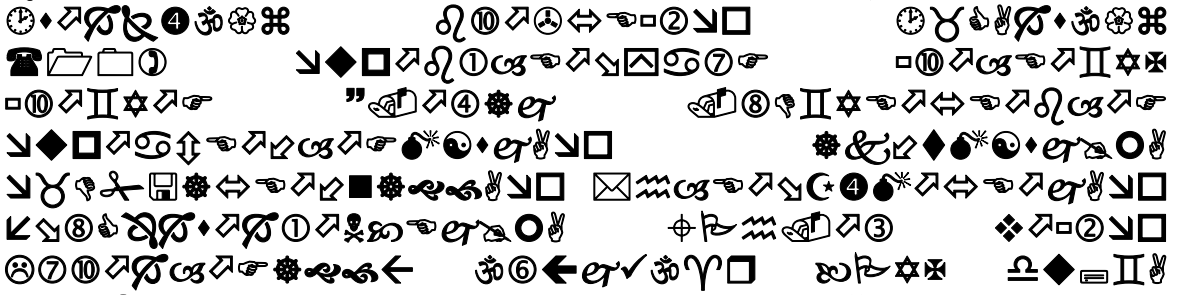
كما ذلل الله Y الأنعام وسخرها للإنسان للاستفادة منها والانتفاع بها حيث قال:(

[2])

كما نبه القرآن الكريم على الثروة النباتية حيث قال:(

[3])

ولفت انتباه الإنسان إلى استغلال الثروة البحرية والانتفاع بها في آيات كثيرة منها قول تعالى:(



1- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.195.

2- يس، 70-72.

3- النحل، 10.11.

[illegible]
[illegible])[1]

ومن أبرز ما نبه عليه القرآن الكريم أيضا الثروة المعدنية، حيث قال تعالى:(
[illegible]
[illegible])[2].

لقد أعطى الله Y للإنسان حق استغلال الموارد شريطة تحقيق النفع منها، كما يخلي الإسلام بين الفرد وبين المجهود الذي يبذله لاكتساب ما يعيش عليه بحرية تامة، ويعتبر ما اكتسبه ملكا مشروعا شريطة تحري الحلال قال تعالى:(
[illegible])[3]. قال البغوي في تفسيره: " الحلال ما أحله الشرع طيبا"[4]. وقال J:" إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا"[5].

فالإسلام يكفل حرية الإنتاج شريطة أن لا تتعدى دائرة الحلال إلى الحرام، فالفرد حر في اكتساب الرزق الحلال. "ويجوز أن يكتسب رزقه بطرق الحلال كيفما يشاء، وقدر ما يشاء، وهو مالك شرعي لما اكتسب من الثروة، وليس لأحد حق في أن يسلب منه ملكه المشروع ويضع عليها حدودا من تلقاء نفسه، إلا أن هذا الفرد لا يجوز له أن يكتسب ولو مثقال ذرة بطرق الحرام"[6].

فلابد إذن أن يكون الكسب من طريق مشروع وإلا كان حراما، "فلكل فرد الحرية في تنمية أمواله، ولكن في الحدود المشروعة، فله أن يفلح الأرض، وأن يحول المادة

1- النحل، 14.

2- الحديد، 24.

3- البقرة، 167.

4- البغوي، معالم التنزيل لأحكام القرآن، 208/2.

5- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، ح.1015.

6- المودودي، مرجع سابق، ص.113.

الخامة إلى مصنوعات، وله أن يتجر... ولكن ليس له أن يغش، أو يحتكر ضرورات الناس، أو أن يعطي أمواله بالربا، أو الظلم في أجور العمال، ليزيد في أرباحه، فذلك كله حرام"[1].

ولعل من أهم القواعد الأساسية في الإنتاج في الإسلام هي الالتزام بالحلال، وهي قاعدة تميزه عن باقي الأنظمة الاقتصادية، "فالمنتجون في ظل الاقتصاد الوضعي لا يعرفون حلالا من حرام، كل همهم منفعتهم الخاصة، وما يجلب عليهم الإنتاج من مكاسب وفوائد مادية، لا يهمهم ما ينتجون أهو نافع أم ضار؟ طيب أم خبيث؟ ترضي عنه القيم والأخلاق، أم تنكره عليه؟ بل أن هذا التساؤل نفسه غير وارد بل هو عندهم غلط من أساسه، لأنه يربط بين الاقتصاد والأخلاق، وبين الإنتاج والقيم، وهو ربط عندهم غير صحيح وغير مقبول، وغير ذي جدوى"[2].

وبناء على هذه القاعدة، أعني قاعدة الحلال والحرام، "فلا يجوز لمسلم أن يزرع ما لا يحل تناوله مثل النباتات المخذرة ... وكل ما يضر الناس تناوله بالأكل أو الشرب أو المضغ أو التدخين فزراعته حرام، وتصنيعه حرام"[3].

وتقتضي حرية الإنتاج أيضا التقيد بضابط آخر وهو حسن استغلال موارد الإنتاج دون تبديد أو تبذير أو سوء استغلال، ويستوجب هذا الضابط "المحافظة على تنمية الموارد، وكفاءة استغلالها بما يحقق النفع الاقتصادي للجميع، وبما يحفز النمو الاقتصادي المنشود ويقضي على البطالة والتسول والعطالة"[4].

إن سوء استغلال هذه الموارد يدخل في إطار قوله Y:(❁❧☙□ ☞⑦⌖✡⌖♋❑⌧⌂⌖✡⌖⑥⌖♦❁❧☙✪✌ ✠✡☙ ✌✪□❑⌧⌂⌖✡⌖☞ ✌⌧⓪⌧❹⌖❁▭⌘⌖▩❾▭⌶✌ ❑⌖⌖○✡⌖☞)[5]. وقوله أيضا على لسان صالح:(✠✡☙ ✌✪□♌⌖③▩♈□✍✡⌖▪❁❧◎☙✌✡▪ ✠✡☙ ✌✪⌖□⌖❁☙☜⌖⌖○⌖❁⑦☞ ❁❧☙□ ✍✪⌖⌖✌✠✡☙ ✌✪⌖□⌖❁☙☜⌖⌖○⌖❁⑦☞ ❁❧☙□ ✍✪⌖⌖✌✠✡☙

1- قطب، سيد، مرجع سابق ، ص.127.128.

2- القرضاوي، القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص.159.

3- نفسه، ص.159.

4- غاري، عناية، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، ص.185.

5- الأعراف، 55.

✌♋♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎♏♐♑♒♓ ♈♉♊♋♌♍♎

ولعل من أهم الاختبارات الحقيقية التي تواجه الإنسانية جمعاء هو استخدام هذه الموارد بطريقة متوازنة تضمن الاستفادة العادلة لكل بني البشر[1].

المطلب الثالث: حرية الإنفاق في القرآن الكريم والسنة النبوية:

يعتبر تملك المال وإنتاج الطيبات أمرا مشروعا في الإسلام، فهو وسيلة للتمتع بنعم الله عز وجل، حيث قال تعالى مستنكرا حرمان الناس لأنفسهم: ([illegible])[2].

فإذا كان ملك المال أمرا مشروعا فإنه ليس غاية في حد ذاته، "وإنما هو وسيلة إلى التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ووسيلة لتحقيق مصالح عامة للجماعة لا تتم إلا بالمال الذي جعله الله للناس قيما"[3].

إن الله Y رغب في آيات كثيرة في الإنفاق حيث قال:([illegible]).[4]

وقوله أيضا:([illegible])

1- وقد فصل د.يوسف القرضاوي قليلا في هذه النقطة فأعطى نماذج من السنة النبوية يدعو فيها الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المحافظة على الموارد فتحدث عن أمثلة منها :

-الوعيد على قتل عصفور عبثا، نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الشاة الحلوب لما تذره من حليب قد يخسره المجتمع، الانتفاع بجلد الميتة، انظر القرضاوي، ص. 163 وما بعدها.

2- الأعراف، 30.

3- القرضاوي، القيم والأخلاق في الاقتصاد الاسلامي، ص.199.

4- الحديد، 7.

[illegible])[1].

بل جعل من صفات المتقين الإنفاق حيث قال:([illegible])[2].

ومعنى ينفقون: أي يخرجون، "فأصل الإنفاق الإخراج عن اليد والملك، واختلف في الإنفاق فقيل الزكاة، وقيل نفقة الرجل على أهله، وقيل المراد صدقة التطوع فإذا جاءت بلفظ الإنفاق لم تكن إلا للتطوع"[3].

" فمهمة المال في الإسلام مهمة حسية وهي تسديد حاجات البدن، وروحية بالإنفاق استعدادا ليوم الآخرة، واجتماعية بتفريج كرب المجتمعات وتحقيق مصالح الجماهير"[4].

إن إنفاق المال سبب من أسباب تنميته قال J: "ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقا خلفا، وأعط ممسكا تلفا"[5].

بل إن النفقة في الإسلام ترتقي بالنية من باب العادات إلى العبادات قال J: " إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله، إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في في امرأتك"[6].

وإذا كان الإسلام يدعو إلى الإنفاق فهو يتوجه بالمقابل إلى الذين يمتنعون عن الإنفاق بالزجر والوعيد الشديد قال:([illegible]

1- البقرة، 266.

2- البقرة، 2.

3- البغوي، معالم التنزيل،20/1.

4- راشد، حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي، ص.83.

5- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب في المنفق والممسك، ح.1010.

6- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى، ح.56.

[illegible])[1].

وقال J : " اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح، فإن الشح أهلك من كان قبلكم حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم"[2].

لقد حرم القرآن الكريم والسنة النبوية شح الإنسان على نفسه، وعلى غيره، وبالمقابل نهى عن الإسراف والتبذير حيث قال تعالى:([illegible])[3].

فقد حرم المسرفين من محبته حيث قال:([illegible])[4]. وذم فرعون بقوله:([illegible])[5]. كما ذم قوم لوط فقال:([illegible])[6].

كما نهى عن التبذير واصفا المبذرين بأنهم إخوان الشياطين فقال:([illegible])[7].

1- التوبة، 34.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ح. 2578.

3- الأعراف، 29.

4- الأنعام، 29.

5- الدخان، 30.

6- الأعراف، 80.

7- الإسراء، 26.27.

إن الله Y حرم التبذير والإسراف نظرا لما يسببانه من آثار سلبية على الاقتصاد، "حيث يقطعان ديمومة مصادر الأموال، ويحولان دون توفر الأموال اللازمة لتحقيق أغراض الإنفاق، وعمليات الاستثمار، فهما يؤديان إلى الحرمان، والفاقة والتعطل والتخلف"[1].

بل إن مجال الإنفاق تحكمه نفس القاعدة التي تحكم مجال الإنتاج وهي قاعدة الحلال والحرام، فكل تبذير أو إسراف يعد تفريطا في حدود الاستخلاف، "فكما أن المسلم ليس حرا في أن يكتسب ماله من حرام، فإنه ليس له أن يسرف في الحلال، فيبعثر الأموال ذات اليمين وذات الشمال فهذا خروج عن حدود الاستخلاف في مال الله تعالى وتفريط في حق الوكالة عن مالك المال وخالقه"[2].

فالإسلام لم يرسل الإنفاق مطلقا من كل قيد، بل أمر بإشباع حاجات الإنسان بدون إسراف أو تبذير، فالمال مسؤولية يسأل عنها الإنسان يوم القيامة فقد جاء في الحديث أن من بين ما يسأل عنه المرء يوم القيامة: "عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه"[3].

وتحرزا من تبذير المال وإسرافه أوجب الإسلام عدم تسليمه إلى اليتامى الراشدين إلا بعد التأكد من حسن تصرفهم فيها، قال تعالى:(

1- غازي، أصول الاقتصاد الإسلامية، ص.198.

2- القرضاوي، المرجع السابق، ص.217.

3- الدارمي، السنن، باب من كره الشهرة والمعرفة، ح.554.

[illegible]
[illegible].[1])

" والمراد بالابتلاء هنا هو " اختبار تصرف اليتيم في المال باتفاق العلماء"[2].

فلا يدفع إليه ماله حتى يتأكد من قدرته على التصرف فيه من غير إجحاف، فقوله تعالى:([illegible]) دل هذا على أن السبب المقتضي للحجر هو السفه"[3].

كما أوجب الإسلام الحجر على السفيه، ومنعه من التصرف في ماله خشية الوقوع في التبذير قال تعالى:([illegible])[4]

وبين ابن كثير أقسام السفهاء فقال: "فتارة يكون الحجر للصغر، فإن الصغير مسلوب العبارة، وتارة يكون الحجر للجنون، وتارة لسوء التصرف لنقص العقل والدين، وتارة للفلس، وهو ما إذا أحاطت الديون برجل فضاق ماله عن وفائها"[5].

فالسفة في المال يلحق ضررا كثيرا بالأمة في اقتصادها ومقومات حياتها، فأطلق الشرع يدها لتحوز ما بيد السفهاء من أموالها التي جعلها الله تحت أيديهم.

فحق التصرف مرهون بالرشد وإحسان الانتفاع بالملك، كما نهى الإسلام عن الترف واعتبره ذنبا يستحق العذاب الحميم حيث قال تعالى:([illegible])

1- النساء، 6.

2- ابن عاشور التحرير والتنوير، 238/4.

3- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 280/2.

4- النساء، 5.

5- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 681/2.

[illegible]

ومعنى الترف: وهو تجاوز الحد المشروع في إنفاق المال والتنعم به مع الغطرسة والبطر والكفر والخيلاء، ومع ظلم الناس وأكل حقوقهم وأموالهم"[2].

فالترف فيه إضاعة للمال واستعمال في غير منفعة، وقد نهى الرسول J عن إضاعة المال حيث قال: "إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال: وكثرة السؤال وإضاعة المال"[3].

ولعل جمهور الفقهاء ذهبوا إلى الحجر على السفيه الكبير إذا ثبت سفهه، باستثناء أبي حنيفة فيرى عدم الحجر عليه وإن ظهر منه التبذير[4]. فأبوحنيفة يرى في الحجر على السفيه ضررا أعظم من الضرر المادي وهو إهدار آدميته ومس صريح بإنسانيته.

وبالمقابل دعا الإسلام إلى التوسط والاعتدال في النفقة حيث قال الله تعالى في وصف عباد الرحمن:([illegible])[5].

أي: "ليسوا بمبذرين في إنفاقهم، فيصرفون فوق الحاجة، ولا بخلاء على أهليهم فيقصرون في حقهم ولا يكفونهم بل عدلا خيارا وخير الأمور أوسطها"[6].

وقال أيضا:([illegible]

1- الواقعة ، 43-48.

2- غازي، مرجع سابق، ص. 200.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى:"لا يسألون الناس إلحافا"، ح.1477 .

4- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 279/2.

5- الفرقان، 67.

6- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 30/6.

[illegible])[1]. فالله Y بين لنا أهمية التوازن في الإسلام حيث يأمر الله Y المسلم بقوله: "لا تكن بخيلا منوعا لا تعطي أحدا شيئا ... ولا تسرف في الإنفاق فتعطي فوق طاقتك وتخرج أكثر من دخلك فتقعد ملوما محسورا"[2].

ويوضع سيد قطب معنى الحسير قائلا: "الحسير في اللغة: الدابة تعجز عن السير فتقف ضعفا وعجزا، فكذلك البخيل يحسره بخله فيقف. وكذلك المسرف ينتهي به سرفه إلى وقفة الحسير ملوما في الحالين على البخل وعلى السرف."[3]

لقد رغب الإسلام في الإنفاق من الطيبات والنعم المباحة فقط، مع التوسط في الإنفاق بدون إسراف ولا تبذير، ولعل من القواعد الشرعية المتعلقة بالأموال: "قاعدة التصرف في الأموال منوط بالحق والنفع، فجميع التصرفات المالية يجب أن تكون بالحق والعدل أولا، وأن تكون في نفع ومصلحة ثانيا"[4].

إن الاعتدال والتوسط في الإسلام مطلوب في كل شيء بما في ذلك الإنفاق، فهو لون من التربية للفرد وللأمة خاصة في هذا العصر، فلا بد أن يصبح الاعتدال في الأمة خلقا عاما، حتى لا تبدد الأموال وتستهلك فيما لا نفع فيه، أو فيما فيه إضرار بالفرد أو بالأمة.

1- الإسراء، 29.

2- ابن كثير، 62/5.

3 - قطب، سيد، الظلال، 2223/4.

4- الريسوني، الكليات الأساسية، ص.147.146.

المبحث الثالث: حرية التجارة.

جعل الإسلام التجارة من أطيب طرق الكسب، فهي من أهم مجالات العمل الإنساني وأوسعها، كما كفل للتجار الحرية في البيع والشراء، والتنافس في الكسب من أجل تحقيق تنمية اقتصادية تضمن مصلحة الأفراد والجماعات، فهو لا يطلق العنان للتجار للتحكم في المنتج والمستهلك، بل يحيطها بضمانات تنظم الاتجار في دائرة المصلحة.

المطلب الأول: حرية التجارة في اللغة والشرع والاصطلاح.

جاء في لسان العرب: "تجر يتجر تجرا وتجارة: أي باع واشترى وكذلك اتجر وهو افتعل ورجل تاجر، فالجمع تجار"[1].

"والتجر والتجار جماعة التاجر، وقد تجر تجارة وأرض متجرة: يتجر إليها"[2].

"والتاجر الذي يبيع ويشتري"[3].

وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم تسع مرات ثمانية بصيغة: "تجارة"، وواحدة بصيغة: "تجارتهم" وكلها تعني: " البيع والشراء"[4].

وعرف العلماء التجارة بقولهم: "التجارة عبارة عن شراء شيء البيع بالربح"[5].

وجاء في تعريفها أيضا: "التجارة صناعة التاجر وهو الذي يبيع ويشتري للربح"[6].

وفي كشاف اصطلاحات الفنون: "هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء أو باستحقاق المبيع بعد التسليم إلى المشتري"[7].

1-ابن منظور، لسان العرب، مادة. "تجر" ،1/ 240.

2- الفراهيدي، العين ، مادة." تجر"181/1.

3- الزبيدي، تاج العروس، مادة." تجر"، مج.6، ص.127. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 379/2.

4- القرطبي، مصدر سابق،151/5.

5- الجرجاني، التعريفات، ص.91.

6- الزمخشري، الكشاف،191/1.

7- التهانوي، مرجع سابق، ص.222.

وفي مقدمة ابن خلدون: "التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء"[1].

وعرفتها الموسوعة العربية الميسرة بقولها: "هي بيع وشراء البضائع."[2]

وتجمع هذه التعاريف على أن التجارة عبارة عن شراء بقصد البيع، وأن الهدف من وراء هذه العملية- أعني عملية البيع والشراء- هو تحقيق الربح.

المطلب الثاني: حرية التجارة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

أباح الإسلام التجارة كوسيلة من وسائل الكسب حيث قال تعالى:(﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾).[3]

" وقد أضاف الله عز وجل الأموال إلى الجميع، فلم يقل: لا يأكل بعضكم مال بعض ... فإنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم، فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر بالباطل كان كأنه أباح لغيره أكل ماله وهضم حقوقه"[4].

ويوضح القرطبي هذه الآية قائلا: "فكل معاوضة تجارة على أي وجه كان العوض، إلا أن قوله: "بالباطل" خرج منها كل عوض لا يجوز شرعا من ربا أو جهالة أو تقدير عوض فاسد كالخمر والخنزير وغير ذلك"[5]. ويشترط الإسلام في هذه التجارة رضا طرفيها، البائع والمشتري "فالتراضي هو الرضا بين الجانبين"[6].

1- ابن خلدون، المقدمة، ص.394.

2- غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص.485.

3- النساء، 29.

4- رضا، المنار، 39/5.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 158/5.

6- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 24/5.

وهو ما أكدته السنة النبوية حيث قال J:" البيعان بالخيار ما لم يتفرقا – أو حتى يتفرقا – فإن صدقا وبينا، بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا، محقت بركة بيعهما."[1]

وقال تعالى في آية أخرى:(✌♋♈□▭♊✍♂⬀✡✠ ♋⑦⑨✍□⬀❁⚸➚❽☙✍✪✌ ♑❽✍♂⬀♎☜✡⚐❽♋☪✠ ⚐⚟❻⬋♦❁☙✍✪✌ ♒⚐✡✠ ✇✌□♌♦♑❀⬚❁⇧☜⬀☪⬀☞✍♂⬀✡✠ ⚐♒⬚⚐❽♂⬀✡✠ ✇✌□⬀♋☪✪⬀❁⇧☜⬀⬋✡⬀☞✌♑□ ❖⬀▫② ✇✌□⬀♋☪✪⬀❁⇧☜⬀⬋✡⬀☞✌♑□ ✍✍✪✌ ➚🡐)[2]

والمراد بقوله Y : "من فضل الله " أي اكتساب المال والرزق"[3]. فالأمر في هذه الآية "أمر إباحة كقوله تعالى:(✌♋♈□▭♊✌♑□ ❺♂✠✠✇⇧☜⬀✇✠✠⬋" ✠✡⬀♑·❾✍♂⬀⬚❁✍□♋□✍✇✌ ❁)[4]، يقول: إذا فرغتم من الصلاة فانتشروا في الأرض للتجارة والتصرف في حوائجهم"[5].

لقد حث الله Y على الانتشار في الأرض بعد أداء فريضة الصلاة من أجل مباشرة التجارة، وقال الزمخشري: "ثم أطلق لهم ما حظر عليهم بعد قضاء الصلاة من الانتشار وابتغاء الربح"[6].

ولقد تحرج بعض الصحابة ψ من ممارسة التجارة في موسم الحج، فأنزل الله تعالى قوله:(♋☒⬋☜⬀❁✠♂■ ⬋"✍⬀④⬀⬋☜⬀❁✠♂ ✇✌□⬀♋☪✪⬀❁⇧☜⬀⬋✡☜⬀❁⑦☞ ◆❁✌ ⏲❷✍❁⇔☜⬀♌♑❺ ✇✌□⬀♋☪✪⬀❁⇧☜⬀⬋✡☜⬀❁⑦☞ ◆❁✌ ⏲❷✍❁⇔☜⬀♌♑❺ ✠✡⬀♂⚐❽✍♂⬀✡✠ ✍✍⬋" ✍✍④¤♊✡⬀☞♎♦ ❖⬀¤▫② ✍✍⬋" ✍✍④¤♊✡⬀☞♎♦ ❖⬀¤▫② ✍✍)[7].

" وابتغاء الفصل هو التجارة"[8]، فهذه الآية تعتبر دليلا على وجوب التجارة في الحج للحاج مع أداء العبادة، وأن القصد إلى ذلك لا يكون شركا ولا يخرج به المكلف عن رسم الإخلاص المفترض عليه"[1].

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا،ح.2110..

2- الجمعة، 10.

3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 227/28.

4 - المائدة، 3.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، 108/18.

6- الزمخشري، الكشاف، 106/4.

7- البقرة ، 197.

8- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.188.

وإذا كانت هذه الآية تدل على إباحة التجارة في موسم الحج، وهو وقت تؤدى فيه عبادة من أعظم العبادات، بل هي ركن من أركان الإسلام، فدلالتها على إباحة التجارة في بقية الأيام أولى.

كما مارس الرسول J التجارة في مال خديجة رضي الله عنها قبل بعثته فقد جاء في سيرة ابن هشام قوله:" فلما بلغها عن رسول الله J ما بلغها من صدق حديثه، وعظم أمانته وكرم أخلاقه، فبعثت إليه فعرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجرا، تعطيه أفضل ما كانت تعطي غيره من التجار مع غلام لها يقال له ميسرة، فقبله رسول الله J منها وخرج في مالها"[2].

إن في خروج الرسول J تاجرا في مال خديجة دلالة على إباحتها، فالتجارة في الإسلام مهنة شريفة من حق أي إنسان أن يمارسها، إلا أن هذه الحرية ليست حرية مطلقة من كل القيود والضوابط وإنما هي حرية منضبطة.

فالإسلام "لا يقدس حرية التجارة، كما يقدسها دعاة المذهب الفردي أو النشاط الحر، ولا يدع للتجار الحبل على الغارب ليتحكموا في المنتج فيشتروا منه بأبخس الأثمان، ويتحكموا في المستهلك ليبيعوا بأعلى الأسعار"[3].

ولعل من القواعد الأساسية المقيدة لحرية التجارة:

- **أن لا تتعدى التجارة دائرة الحلال:**

لقد رغب الرسول J في طلب الحلال ونهى عن الابتعاد عن المحارم حيث قال:

"إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا وإن الله أمر المؤمنين بما أمر المرسلين فقال:(♐♑♒♓♈♉♊ ♋♌♍♎♏♐♑ ♒♓♈♉♊♋♌♍ ♎♏♐♑♒♓♈ ♉♊♋♌♍♎♏

⬀⬀④✂🖫❁⇔☜⬀✇☪✠❁☪♦⬊♦ (✇) [1] ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب، يا رب، ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام، وغذي بالحرام فأني يستجاب له"[2].

كما حرم J بعض الأشياء التي تضر بالإنسان، فنهى أن تكون محلا لبيعه وشرائه فقال: " وحرمت التجارة في الخمر"[3].

وإذا كان الرسول J قد حرم التجارة في الخمر، فقياسا عليه "تحرم كل مادة مضرة بالناس، وإن لم ينص الشرع على تحريمها بصفة خاصة، فقد حرم الإسلام الضرر والضرار، وبات ذلك من القواعد القطعية الشرعية المستنبطة من نصوص القرآن ومن استقراء جزئيات الأحكام"[4].

فالتجارة في الإسلام تطلب لما فيها من مصلحة، وتدفع لما فيها من مضرة، "فالشريعة لم تطلق العنان للتاجر لكي يفعل ما يشاء أو يتصرف كما يحب، دون أن يراعي مصلحة الناس، وإنما قيدت تصرفاته ومعاملاته في إطار تحقيق المصلحة. وعدم الإضرار بالآخرين"[5].

وذهب الفقهاء في هذا إلى أبعد مدى، حيث لم يكتفوا بتحريم الأشياء التي حرمها الله تحريما صريحا، "فنهى عن بيع الأشياء المباحة، إذا علم البائع أن مشتريها سوف يستعملها في ما حرمه الله، فالعنب مثلا حلال وكذا السلاح، ولكن لا يجوز بيع العنب لمن يتخذه خمرا أو بيع السلاح للكفار واللصوص الذين يهددون به أمن المسلمين"[6].

وقد توسع الدكتور القرضاوي في هذا الأمر فجعل من ضمن المواد التي يحرم شراؤها ويبيعها "ما جاء من قبل الأعداء والمحاربين لله ورسوله ولجماعة المسلمين. من أي شيء زرعوه، أو صنعوه وسوقوه وكان لهم فيه نفع بأي صورة من الصور كما هو

1- البقرة، 171.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، ح. 1015.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب تحريم التجارة في الخمر، ح. 2226.

4- القرضاوي، القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، ص.266.

5- بسيوني ،المرجع السابق، ص.545.

6- بسيوني، المرجع السابق، ص.532.

الشأن في بضائع الكيان الصهيوني العدواني المغتصب"[1]. فترويج هذه البضائع مساعدة لهم على ظلمهم.

فلكل فرد حرية تنمية أمواله، ولكن في الحدود المشروعة التي لا تضر بالآخرين، فحرم الله تعالى تنمية المال عن طريق الربا بشكل واضح وصريح حيث قال (⌧⌧⌧

ويبلغ الإسلام في تفظيع الربا إلى الحد الذي يؤكد فيه استحقاق اللعنة لكل من له علاقة بهذه الآفة من قريب أو بعيد حيث جاء في الحديث: "لعن رسول الله J آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: "هم سواء" "[1].

والعلة في تحريم الربا هو كونها تعد ظلما فاحشا وإضرار بالغا،" فالمال وديعة في يد صاحبه، وهو موظف فيه لخير الجماعة جميعا، فليس له أن يقلب الوظيفة إضرارا بالناس وابتزازا، يتحين ساعة احتياجهم ويستغل ضعف موقفهم، فيأخذ منهم أكثر مما أعطاهم، وقد تكون الحاجة هي حاجة الطعام للحياة، وحاجة الدواء للعلاج، وحاجة التفقه للعلم ولغير العلم ..، ويظلمه بذلك جهده، فيكد ويعمل ليؤدي للمرابي رباه"[2].

وثمة علة أخرى لتحريم الربا تبرز بشكل واضح في هذا العصر" وهي تضخم ثروات المرابين إلى حد غير معقول ولا مقبول، ووجود الطبقة علوا وسفلا، ثم وجود طبقة متعطلة مترفة لا تعمل شيئا، وتحصل على كل شيء مع أن الإسلام يحرم تحريما تاما، أن يفيد المال قاعدا، إذ قاعدة الإسلام العامة أنه لا كسب بلا جهد، ولا جهد بلا جزاء"[3].

ليس هذا فحسب، بل إن الأزمة الاقتصادية التي يعيشها العالم في هذه السنوات الأخيرة سببها هذا النظام الربوي الذي تحكم في دواليب الاقتصاد وهو ما أكده سيد قطب حيث قال: "إن النظام الاقتصادي القائم على الأساس الربوي يسبب في وقوع الأزمات الاقتصادية الدورية العالمية"[4].

إن الربا استغلال لحاجة المحتاج وظلم في حقه، لذلك حرمه الإسلام فأمر بالمقابل بالتراحم والتعاون في قضاء الحاجات حيث قال تعالى:(◆▭♊✌↘□ ③⬀✍ॐ◆↘ □☙♈□ ■♎⬂⬁⬀♦⑦⑨🕐
↓♋❁♏✪✌ ②⬀✍♏⬁⬀♦⑨⑦🕐 ✡✠⬀✍⇔❁⚐⬂↘⬀♦⑨⑦🕐
◆🔔📖✌↘□ ②⬀✍♋☜⬀♎⬁⬀♦⑨⑦🕐↙
□♎”☙⬀④☠♏ ⬀⬁♋☜⬀❁☪❺ ✌✌□⬀♋☪✠♡□↗❽❁⑦☞
✌♊▭◆ ③⬀☙⇔☜⬀⇧♋”⬁ ☞⑦❁⬀♎⬁✪⬀❁⑦☞ ↘◆□⬀♎①❁✠⬀⬁ ✌)[5].

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله، ح.1598.

2- قطب، سيد، العدالة الاجتماعية، ص.130.131.

3- بسيوني، مرجع سابق، ص.123.

4- أنظر تفصيلا لها في كتاب العدالة الاجتماعية ، لسيد قطب، ص.135.

5- البقرة، 279.

كما حبب J في اليسر والسماحة فقال: "رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى"[1].

ويبين سيد قطب هذا الحديث فقال: "فالسماحة عند الاقتضاء تحفظ للمدين كرامته، وتغرس المودة في نفسه لدائنه، وتحثه على الجهد في الأداء قدر طاقته"[2].

كما منع الإسلام الاحتكار، فهو لا يقره كوسيلة من وسائل الكسب وتنمية المال حيث قال J: "من احتكر فهو خاطئ"[3].

فالرسول J نهى عن احتكار ضروريات الناس لما فيها من العنت والمشقة والإضرار بحياتهم، فضلا عن كونه "إهدار لحرية التجارة والصناعة، فالمحتكر لا يسمح لسواه أن يجتلب ما يجتلبه، أو يصنع ما يصنعه، وبذلك يتحكم في السوق ويفرض على الناس ما يشاء من أسعار"[4].

فالمحتكر يرجح مصلحة نفسه على مصلحة المجموع، وينمي ماله الخاص على حساب الصالح العام، وقد تبرأ الله Y من المحتكر، قال J: "من احتكر طعاما أربعين يوما فقد برئ من الله تعالى، وبرئ الله تعالى منه"[5].

فالله Y يبرأ على لسان رسوله J من المحتكر نظرا لشناعة ما يقوم به.

" فالقول بوجوب منع الاحتكار حق، مثال ذلك أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة... وهذا من البغي في الأرض والفساد والظلم الذي يحبس به قطر الماء، وهؤلاء يجب كفهم عن الاحتكار والجشع ولا يبيعوا إلا بقيمة المثل ... وإذا كان لا يجوز الإكراه على البيع بغير حق، فإنه يجوز الإكراه عليه بحق"[6].

- **ألا يخالف النشاط التجاري مقاصد الشريعة في العبادة.**

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف، ح.2076..

2- قطب، العدالة الاجتماعية ، ص.136.

3- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، ح.1605.

4- قطب، العدالة الاجتماعية، ص.129.

5- أحمد، المسند، مسند المكثرين، حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ح. 4990.

6- ابن القيم، الطرق الحكمية، ص.156.157.

فقد نبه القرآن الكريم من الانشغال بالتجارة والتفريط في أداء فرائض الإسلام وإقامة شعائره، حيث قال تعالى واصفا رواد بيوته:([illegible]).[1]

ومعنى لا تلههم تجارة أي: "لا تشغلهم تجارة ولا بيع عن الصلوات وأوقاتها في المساجد"[2]، فهؤلاء رغم انشغالهم بالتجارة، فهم لا يغفلون عن أداء حقوق الله Y وحقوق عباده.

وقال أيضا:([illegible]).[3]

ولعل ما ذكر في سبب نزول هذه الآية ما رواه مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله أن النبي J كان يخطب قائما يوم الجمعة، فجاءت عير من الشام، فانتقل الناس إليها حتى لم يبق إلا اثنا عشر رجلا، فأنزلت هذه الآية"[4].

وقد أشار القرطبي إلى أن النبي J كان قد قدم الخطبة يوم الجمعة وأخر الصلاة"[5]، فظن الصحابة الكرام أنه ليس في ترك الخطبة شيء.

1- النور، 36.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 248/18. الفخر الرازي، التفسير الكبير، 4/24.

3- الجمعة، 11.

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجمعة، باب في قوله تعالى: "وإذا رأوا رتجارة أو لهوا انفضوا إليها.."، ح.863.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 109/18.

فهذا العتاب كان لمجرد انصرافهم عن سماع الخطبة رغم أنهم أدوا الصلاة، فماذا عن الذين تشغلهم تجارتهم عن أداء الصلاة في وقتها، بل ربما لا يؤدونها مطلقا؟

إن الله Y يريد أن يبقي التاجر على صلة دائمة بربه، فكل تفريط في حق الله تعالى قد يؤثر على بيعه وشرائه. "فمما لا يقبل الشك أن التاجر إذا ذهبت به تجارته بعيدا عن أداء حقوق الله تعالى، فإنه يكون قد ابتعد عن روح الإسلام ومقاصده التي تهدف إلى تحقيق مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة"[1].

ويذكر الإمام الغزالي في كتابه الإحياء كلاما نفيسا في هذا الباب، حيث قال "ولا ينبغي للتاجر أن يشغله معاشه عن معاده، فيكون عمره ضائعا، وصفقته خاسرة، وما يفوته من الربح في الآخرة لا يفي له ما ينال في الدنيا، فيكون اشترى الحياة الدنيا بالآخرة، بل العاقل ينبغي أن يشفق على نفسه، وشفقته على نفسه بحفظ رأسمال دينه وتجارته فيه"[2].

ولعل الغزالي خصص حيزا من هذا الباب للحديث عن هذا الموضوع، لما يمكن أن تسببه التجارة من انشغال للتجار عن الله Y، "فإن عيب كثير من أهل التجارة، أنهم يغرقون إلى أذقانهم في دوامة الماديات والأرقام والمكاسب، ويكاد لا يذكر مقام الله وجلال وجهه وعظيم سلطانه"[3].

وخلاصة القول، إن الإسلام يقر الحرية الاقتصادية ويحترم إرادة الفرد في مجال الإنتاج والإنفاق والعمل، ويعطيه حق التصرف فيما يملك، شريطة أن لا يلحق الضرر بالآخرين.

"فالإسلام يقر الحرية الاقتصادية المقيدة، ويعترف للأفراد بمباشرة نشاطهم الاقتصادي داخل نطاق معين يجب أن لا يخرجوا عليه، وفي إطار الحدود والقيود التي أوجب على كل مسلم أن يلتزم بها وهو بصدد مباشرته لهذا النشاط"[4].

1- بسيوني، مرجع سابق، ص.512.

2- الغزالي، الإحياء، 83/2.

3- القرضاوي، مرجع سابق، ص.305.

4- بسيوني، مرجع سابق، ص.36.

ويقف الإسلام موقفا وسطا في تعامله مع الحريات في المجال الاقتصادي، فهو لم يصادرها مطلقا كما فعل النظام الاشتراكي، ولم يطلقها بغير حدود ولا ضوابط كما فعل النظام الرأسمالي، بل جعل لها ضمانات تكفل مصلحة الفرد والمجتمع، فسياسة الإسلام في المجال الاقتصادي سواء فيما يتعلق بالملكية أو الإنتاج أو الإنفاق أو التجارة هي سياسة متوازنة تحاول التوفيق بين مصالح الجميع. "فالإسلام يحافظ على حرية الإنسان ولا يفرض عليها قيدا من القيود إلا بقدر ما لا بد منه لتحقيق سعادة النوع البشري وفلاحه"[1].

الباب الثالث:

منهجية تفعيل الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية.

الفصل الأول: الأنظمة المصلحة للإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية.

الفصل الثاني: خصائص الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية

1- المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار العلم، ط.4، 1983م، ص.109.

ومنهجية التفعيل.

تمهيد:

إنه من المهم معرفة الجانب العملي لأن الجانب النظري وحده لا يكفي، "فالنفس الإنسانية لا تتغذى بالحقائق النظرية وحدها. فبجانب حاجة الإنسان إلى المعرفة والاعتقاد، يحتاج في إلحاح إلى القاعدة العملية القادرة على توجيه نشاطه في كل لحظة من حياته، سواء في تصرفاته مع نفسه أو في علاقاته مع غيره أو مع خالقه."[1]

وهو ما ينطبق على قضايا الحقوق والحريات، "فواقع الممارسة الاجتماعية للحريات وحماية حقوق الأفراد لا يعتمد الأسس النظرية وحدها، ولكنه يخضع للاعتبارات الواقعية، كلما كانت المنطلقات النظرية والفلسفية سليمة، وكلما كان فكر الأمة معافى كانت الأمة ومؤسساتها أقدر على التسامح وإفساح المجال للأفراد والفئات لممارسة حقوقهم ". [2]

إلا أنه لا يمكن التعويل على الجانب النظري فحسب، بل لابد من إعمال هذا الجانب النظري ومحاولة الكشف عن منهجية حقيقية لتفعيل هذه الحريات على أرض الواقع بدل الاكتفاء بتعدادها والإشادة بها.

إن إعلانات حقوق الإنسان بما في ذلك حقه في الحرية، تبقى مجرد متون نظرية بعيدة كل البعد عن التطبيق، وقابلة لأن تعصف بها سياسة القوة والإرهاب الدولي من قبل بعض الدول الكبرى، ومعرضة للتلبس بالظلم والباطل، فلم يعد يجدي اليوم التعامل مع حقوق الإنسان بتقريرها، والدعوة إليها والإشادة بها – على غرار ما تقوم به القوانين الوضعية وإعلانات حقوق الإنسان – بل لا بد من النظر في بدائلنا في هذا المجال، وما تقدمه من ضمانات إنجازية للحقوق والحريات العامة، وما تتيحه من إمكانات لدفع الجور وإقرار العدل.

وما لم نقم بمعاودة انطلاق حقيقية من معرفة الوحي قرآنا وسنة، ونستخرج حقوق الإنسان وحرياته الأساسية من خلالها، ونكتشف المنهجية المثلى لتجسيدها في الواقع وإعمالها في الحياة ونمتلك القدرة على تنزيلها، فسوف لن نستطيع استرداد حقوق الإنسان التي شرعها الله، وإخراج الأمة المسلمة من واقع الظلم والاستبداد وانتهاك الحقوق

1- دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة. محمد عبد العظيم علي، دار القلم، ط.5، 1424هـ/2003م، ص.93.

2- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص.115.114.

والحريات، ونعتقد أن الرؤية الكامنة في الوحي المعجز هي الكفيلة بتقديم الحل العملي لانتهاك الحريات في مجال حقوق الإنسان، "فعظمة النص وإعجازه إنما هي في إنجازه، وقدرة أهله والمؤمنين به على اغتنامه، وتوظيفه في معالجة مشكلاتهم وتقديم الحلول الشرعية لها"[1].

فما مدى امتلاك النظام الإسلامي لآليات تفعيل وتجسيد الحريات في واقع الناس؟ وهل يمكن للإنسان أن يعطي الحقوق لنفسه، ويتحول إلى مرجع تشريعي لذاته؟

الفصل الأول: الأنظمة المصلحة للإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية.

تمثل هذه الأنظمة، وأعني بها نظام العقيدة الإسلامية، ونظام العبادات، ونظام الأخلاق الإسلامية، المنهجية المثلى لتجسيد حقوق الإنسان عموما، والحريات بوجه

1- حسنة، عمر عبيدة في تقديمه لكتاب الأمة للبياتي، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، عدد.88، ص.12.

خاص على أرض الواقع. حيث توجه إرادة الأفراد جميعا حكاما ومحكومين إلى فعل الخير والابتعاد عن الظلم والبغي، وبذلك ينتشر المعروف وينحسر المنكر، فهذه المنظومة الثلاثية (العقيدة – العبادات– الأخلاق) تعتبر منهجا تفعيليا وإجرائيا لهذه الحريات، فالعقيدة الصحيحة تثمر نظاما عباديا على أرض الواقع، وآخر أخلاقيا يمكن أن ينقل حقوق الإنسان – بما في ذلك حقه في الحرية – من النظرية إلى التطبيق الفعلي.

"إن الإسلام يربط ربطا محكما بين العقيدة والعبادة والأخلاق، فالعقيدة الصحيحة لابد أن تعبر عن نفسها في العبادة الخاشعة الصادقة، وهذه لابد أن تؤدي إلى ممارسة الفضائل الأخلاقية"[1].

فما مدى قدرة هذه المنظومة الثلاثية على توحيد الأمة وإصلاح أفرادها حكاما ومحكومين ومقاومة كل محاولة للفساد والإفساد؟

للإجابة عن هذا السؤال سنقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، نخصص المبحث الأول لأثر العقيدة الصحيحة في تفعيل الحريات. ونتناول في المبحث الثاني آثار العبادة في سلوك الأفراد، ومن ثم الحرص على التمتع بالحريات وعدم انتهاكها أو انتقاصها. أما المبحث الثالث، فسنحاول من خلاله أن نبين دور المنظومة الأخلاقية في حماية الحريات وتجسيدها في الواقع العملي.

المبحث الأول :الأساس الفكري للحريات فــي القرآن و السنـــة: (العقيدة الإسلامية)

تعتبر العقيدة عنصرا محوريا في حياة الإنسان ومرتكزا أوليا لكل الأديان، فكل الشرائع السماوية ترتبط بمقصد مركزي وغاية واحدة وهي ربط البشر بالله Y وحده لا

1– ابن مسعود، عبد المجيد، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، ص.123.

شريك له، فما من تشريع إلا وينبغي أن ينسجم مع هذه العقيدة، فـ " لا مجال لفهم التشريعات التفصيلية بمعزل عن قيمتها الأم المتمثلة بالبعد العقدي السماوي الذي نستمد منه وعلى أساسه رؤيتنا للكون والإنسان"[1].

ويعتبر الأساس العقدي من أهم الأسس التي تضمن تجسيدا فعليا لهذه الحريات، فـ"قد استطاعت هذه الأمة – بفضل هذه العقيدة أن تقاوم المؤامرات الدقيقة، وتحافظ على وحدتها في الدين والعقيدة، لا يزال لها مركز روحي موحد، ومصدر عملي وثقافي عالمي، وشخصية مجمع عليها، ترتبط بها ارتباطا وثيقا، فيجتمع لها الشمل وتتوحد لها الكلمة. ويقوى عندها الشعور بالمسؤولية وقوة مقاومة الفساد وإقامة الحق والعدل وموازين القسط"[2].

هكذا تعتبر العقيدة الإسلامية هي أساس الحياة كلها والسند الذي يعتمد عليه في تفعيل الحريات على أرض الواقع، "فالأساس العقدي ليس أساسا للحريات فقط، بل أساس الحياة، إذ لا معنى للحياة بدون وجود هذا الأساس ودون الاعتماد عليه"[3].

إن ربط الحريات بالأساس العقدي، وربطها بالله Y يمنحها قوة وقدرة أشد على الفاعلية، فالعقيدة الإسلامية تمثل القوة الضامنة لحماية الحريات، بل وتمثل أقوى دافع للإنسان للأعمال الخيرة، وأقوى رادع له يضبط سلوكه ويمنعه من أعمال الشر.

فالعقيدة في الإسلام عنصر جوهري في تشريعه، بل إنها حاجة فطرية يقول القرضاوي: "فالحقيقة أن في فطرة الإنسان فراغا لا يملؤه علم ولا ثقافة ولا فلسفة، إنما يملؤه الإيمان بالله جل وعلا"[4].

إن النفس الإنسانية تحتاج إلى أن تتغذى بالإيمان كما يحتاج الجسم في تغذيته للطعام، فالنفس تشعر ب "جوعة فطرية لا يسدها إلا الإيمان، جوعة كجوعة الجسد إلى الطعام والشراب وسائر الضروريات"[5].

1- هادي، حسن أحمد، افتتاحية مجلة الحياة، عدد.24 ،1433هـ/ 2012م، ص.9.

2- الندوي، أبو الحسين علي الحسني، العقيدة والعبادة والسلوك، مطبوعات الجمعية الخيرية للخدمات الاجتماعية، المدينة المنورة، دار النشر والمعرفة، 1410.1411هـ/1990م، ص.59.

3- يالجن، مقداد، علم الأخلاق الإسلامية، ص.128.

4- القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص.13.

5- قطب، سيد، السلام العالمي والإسلام، دار الشروق، ط.9، 1989م، ص.7.

المطلب الأول: عقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر.

يؤكد القرآن الكريم على مركزية الوازع الإيماني وأصالته في النفس الإنسانية، فقيمة التوحيد والإيمان هي القيمة المهيمنة على باقي القيم،" فما من حقيقة من حقائق الدين الشاملة عقدية كانت أو تشريعية إلا وهي منبثقة عن التوحيد وراجعة إليه، فهو روح الدين كله الساري فيه مسرى الماء من النبات أيما موضع انسحب منه أصابه الجفاف، وآل إلى التلاشي"[1].

فالعقيدة أساس التفكير السليم، ونقطة البداية في توجيه السلوك البشري إلى العمل الصالح، "فإذا ربي العقل على صحة الاعتقاد تنزه عن مخامرة الأوهام الضالة، فشب على سبر الحقائق والمدركات الصحيحة، فنبأ عن الباطل وتهيأ لقبول التعاليم الصالحة والعمل للحق"[2].

بل هي الأساس الذي يقوم عليه بناء الإسلام إن صلحت صلح الدين كله، وإن فسدت فسد الدين كله، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الرسول J يستغرق ثلاثة عشر عاما يربي الأمة المسلمة على الإيمان بالله Y والثقة التامة في عدله وقضائه والتصديق الشامل بكتبه ورسله واليقين التام باليوم الآخر، فقد كان بإمكان الرسول J أن يركز على تقويم الأخلاق أولا، لكن الله Y وجهه إلى العقيدة لأن الأخلاق لا تقوم إلا على أساسها، يقول سيد قطب: "وإنما كان التركيز في القرآن المكي على العقيدة لأنها القضية الكبرى الأساسية في دين الإسلام، فالأخلاق لا تقوم إلا على أساس من عقيدة تضع الموازين، وتقر القيم والجزاء الذي تملكه هذه السلطة وتوقعه على الملتزمين والمخالفين، وأنه قبل تقرير هذه العقيدة، وتحديد هذه السلطة، تظل القيم كلها متأرجحة وتظل الأخلاق التي تقوم عليها متأرجحة كذلك بلا ضابط وبلا سلطان وبلا جزاء"[3].

1- النجار، فقه التحضر الإسلامي، ص. 64.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.46.

3- قطب، في ظلال القرآن، 1007/2.

لقد ركز الرسول J على هذا الأساس طيلة ثلاثة عشر عاما ليقيم القاعدة الصلبة لبناء الإسلام، "فكان ابتداء الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد ونبذ الأصنام، وقد جعل ذلك مبني الخير كله"[1].

إن للإيمان آثار على جميع علاقات الإنسان، بنفسه وبالله Y والكون، "فهو صلة بالله قائمة على الخشوع والإخبات، وهو صلة بالنفس قائمة على التأديب والضبط، وهو صلة بالمجتمع قائمة على العدل والرحمة، وهو صلة بالكون قائمة على السيادة والإرتفاق"[2].

فالإيمان الصادق والقوي، لابد له من آثار ومظاهر على الإنسان، "فحين يكون الإيمان صحيحا صادقا، فلا بد أن تكون له آثار ومظاهر في السلوك على مقدار قوته ورسوخه وهيمنته على الفكر والنفس، وهذه الآثار والمظاهر بمثابة فروع مشهودة في السلوك الإنساني لشجرة الإيمان المتغلغلة جذورها في القلب والنفس وقرارة الروح"[3].

إن الإيمان الضعيف يستتبعه ضعف في الأسس التي تنبنى عليه (العبادات – الأخلاق)، " فما دام الإيمان ضعيفا متزعزعا، يستحيل أن يشيد عليه أي بناء من الأبنية، وإن شيد فلا يخلو من أن يكون ضعيفا متزعزع الأركان متداعي القواعد والأسس"[4].

بل إن الإيمان القوي يولد رقيبا داخليا لدى الأفراد والسلطات والجماعات يستشعرونه في كل أعمالهم وأقوالهم، التي هم لاشك محاسبون عليها يوم الرجوع إليه والقيام بين يديه. قال تعالى :(✌♊▫▬♈▩☞♋♎☛ ♍✠☪✠♎♓♎♏☞♋♎☛ ✌♎♏☞♋♎✧▫☪✠♎♓♎♏☞♌①✇♎✍✌ ❖♋■ ❖✂♊♋♎☞♎✧▫☪✠♎♓♎♏☞♌①✇♎✍✌ ❖♋■♑□ ❖♋☞♎▫①♋♎☞♎✇♎✍✌ ✌♎♎♎② ☎🗁🖮❸ ❑♎☞♎▫♎✠☪✠ ♊♍✌♋①♌♑❀♋✍✌ ✌♎♎♎② ❖♎▫② ♋⚐•♊✡✠♎✇♎♓♋☞ ❑♎✠✍ ♎⑩♎♎☞♎☞♉❑♎✠✍ ♦♑✠☪✠☞▫♎☪✠♑♦ ■♎♎▫♎☞♎❑♎✠✍ ❸❑✌✌)[5]

1- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.45.

2- الغزالي، عقيدة المسلم، ص.142.

3- المودودي، أبو الأعلى، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، السعودية 1405هـ/1985م، ص.614. الميداني، 114/2.

4- الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، 114/2.

5- ق، 17. 18

يقول سيد قطب في شرحه لهذه الآية:" وإنها وحدها لكافية ليعيش بها الإنسان في حذر دائم، وخشية دائمة، ويقظة لا تغفل عن المحاسبة"[1].

وقال أيضا:(♋❖♐❹❁♑♐ ♌☠♑♐♓✌ ♈♍♎♉♊♐♓④❁♑♐♐♋ ♏♐✈♐⑦♐♐♐♐①♣♐♐♓✌ ♐♐"♉❶♐♦♐♐❁♐♐♐♐♐♐■♋ ♣✌♐♐♐②♐♐❁♑✠ ♌⑩♐♐❁♐♐♐♐♐❽♐❺❁✌ ♈■➢♐♐♐❀⌘ ♎♒♐♐③♋ ♓♉ ☎♐♐♐❍ ♈❖♐♐♐♊✡♐♐♏② ♈"♌♐②♊♊✌ ♐♐♐✡✠ .[2](♈

فرقابة الله Y لا تنقطع، ولا تفتر، ولا تغفل، وقد أكد الرسول J المعنى نفسه، حيث جاء في الحديث عن معنى الإحسان "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".[3]

فعندما يستشعر المسلم هذه الرقابة الإلهية التي تتعقبه من المولد إلى الممات، والتي لا تفارقه كثيرا ولا قليلا، لابد أن يقيم منها رقيبا على نفسه إذا ما خلا بها مبتعدا عن إيذاء نفسه وإيذاء الآخرين، "وفي كل الأحوال فإن بإمكان الإنسان أن يصبح رقيبا على نفسه أمينا على حدود الله، محافظا على حقوق المجتمع من دون أن يخضع في ذلك لسطوة القانون وعينه الساهرة، خاصة أن القانون بمواده ونصوصه – مهما تكن سلامتها وسمو مبادئها – لا يكفل تحقيق الرقابة الذاتية على النحو الذي يوفره أنموذج المراقبة والمحاسبة"[4].

ففي ظل مراقبة الله Y وفي ظل الإيمان باليوم الآخر، الذي تكون فيه موازين العدالة مطلقة يتولد لدى الإنسان انضباط حقيقي، فلا يحتاج إلى رقابة خارجية تزجره أو تمنعه، قال تعالى:(♐♐♐✡♒♓✌ ♌❖♐♐♐♐♐♐♐♐♐♐■ ♈♐❁♓♐■

1- قطب، سيد، في ظلال القرآن، 6/ 3362

2- يس، 11.

3-البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب سِؤال جبريل النبي J عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، وبيان النبي J له، ح.50.

4- حلمي، عبد الوهاب، جدلية العلاقة بين الدين و القيم محورية التزكية الروحية في بناء النظام القيمي، مجلة الحياة الطيبة، عدد.24، 1432هـ/2012م، ص.103.

[illegible])[1]. هذه الرقابة الداخلية هي الضمانة الحقيقية التي تمنع الإنسان من كل الرذائل والمنكرات، "فيصبح المؤمن ويمسي مراقبا لربه محاسبا لنفسه متيقظا لأمره متدبرا في عاقبته لا يظلم ولا يخون...."[2].

إن الإيمان باليوم الآخر ينشئ في نفس الإنسان الإرادة القوية المنتجة للخير، والرقابة الذاتية المانعة من الشر والظلم والعلو في الأرض وانتهاك الحقوق والحريات، قال تعالى:([illegible])[3].

فالمؤمن يدرك أنه متابع بمحاسبة دقيقة، وأن القصد من خلق الإنسان هو التكليف والابتلاء، مما يوجب التنافس في فعل الخيرات، والسعي إلى الإصلاح في الدنيا والآخرة، قال تعالى:([illegible])[4]، فهذ الآية وغيرها كثير في القرآن الكريم تؤكد أن الغاية من خلق الإنسان وخلق الحياة والموت هو امتحان المكلفين حتى يتصرفوا بما هو أحسن لهم ولغيرهم، "فمغزى الحياة الدنيا في رسالة الإسلام هو امتحان لإرادة الإنسان في خلافة الأرض، حيث يبرهن في مزاولات الإرادة على نوعيها، وهل هي إرادة خيرة تسعى وتتلبس طواعية بالحق والخير

---

1 – القيامة، 14.

2– القرضاوي، الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، ط.11، 1985، ص.231.

3– القصص، 83.

4– الملك، 1.2. انظر. هود، 7، الكهف، 7...

والعدل، أم إرادة خبيثة مستكبرة تعرض عن الحق والخير والعدل وتسعى بالهوى والفساد والإسراف في الأرض، والحياة الآخرة في رسالة الإسلام إنما هي محصلة لآثار هذه الإرادة ونوعية مزاولاتها في الحياة الدنيا"[1].

فعندما يشعر الإنسان بامتداد لحياته، وحسابا على جميع أعماله صغيرها وكبيرها، يكون لهذا الشعور أثرا في حياته وسلوكه ودافعا له للتمتع بحقوقه وحرياته محترما لحقوق وحريات الآخرين، فغياب الإيمان الحقيقي ومنطق الحساب الإلهي هو الذي يحدث إمكانية الخرق لكل الأنظمة والقوانين والمواثيق التي تقر بالحقوق والحريات. فالحرية بالإضافة إلى أنها مطلب اجتماعي فهي مطلب إلهي، والمطالب الاجتماعية البعيدة عن البعد الأخروي، قد يخرقها الفرد بسهولة، وقد يعرض نفسه لعقوبة تصغر أو تكبر.

المطلب الثاني: رابطة الأخوة.

لقد عقد الله تعالى عقد الأخوة بين المؤمنين بقوله Y: (✌♊▭☪✍☠①✍✍⑦⑨✍◻✍✍☪❺▭♊✌ ♋◆◻✍♋⇔☜▫②◻✍♌①✍✍✍✍✌ ♋❖✍✍✍☜✍✍✍✍✍ ✍✌◻✍♌❹▫✍✍❾✍✍✍✍✍✍ ✍✌◻✍♋☪✍⑦✍☜✌♋◻ ✍✍"✍✍④✍✍✍☜✍◻✍✍☪❺✍✍✌ ♋◆◻✍♌①✍❺➢✍✍⑦☜ ✍"✍✍④✍✍✍✍✍✍ ✍✍✍✍✍ ✍☎✍✍✍)[2].

كما رسخ الرسول J هذا العقد بأن جعل الأساس الثاني – بعد بناء المسجد – في المجتمع الجديد هو الأخوة بين المسلمين، حيث " آخى بين المهاجرين والأنصار وآخى بينهم على الحق والمساواة، أن يتوارثوا بينهم بعد الممات بحيث يكون أثر الأخوة الإسلامية في ذلك أقوى من أثر قرابة الرحم"[3].

وقد ظلت حقوق الإخاء مقدمة على حقوق القرابة إلى موقعة بدر الكبرى، حيث ألغى الرسول J الميراث على أساس الأخوة الإيمانية، وأقره لذوي الرحم والقرابة فقط، فقد روى البخاري عن ابن عباس قال: "كان المهاجرون حين قدموا المدينة يرث المهاجري الأنصاري دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى النبي J بينهم، فلما نزلت: "ولكل جعلنا

1- أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص.14.

2- الحجرات، 10.

3- البوطي، محمد سعيد، فقه السيرة، دار الفكر، ط.8، ص.199.

موالي" نسخت ثم قال: "والذين عاقدت إيمانكم": من النصر والرفادة والنصيحة وقد ذهب الميراث"[1].

فالأصل في التآخي هو العقيدة الواحدة، وإلا كان وهما، يقول البوطي في هذا الصدد: "إن التآخي لابد أن يكون مسبوقا بعقيدة يتم اللقاء عليها والإيمان بها، فالتآخي بين شخصين يؤمن كل واحد منهما بفكرة أو عقيدة مخالفة للأخرى خرافة ووهم"[2].

إن الضمانة الحقيقية لإقرار العدالة بين أفراد المجتمع، واحترام الحريات، هي رابطة الأخوة المستمدة من العقيدة الواحدة، ثم تأتي بعدها ضمانة السلطة والقانون،" فمهما أرادت السلطة أن تحقق مبادئ العدالة بين الأفراد، فإنها لا تحقق ما لم تقم على أساس من التآخي والمحبة فيما بينهم بل إن هذه المبادئ لا تعدو أن تكون حينئذ مصدر أحقاد وضغائن تشيع بين أفراد ذلك المجتمع، ومن شأن الأحقاد والضغائن أن تحمل في طيها بذور الظلم والطغيان في أشد الصور والأشكال"[3].

لقد دعم الرسول J الأخوة الإيمانية العامة بين المؤمنين بتآخي آخر بين الصحابة الكرام[4] تقوية لهذا المعنى في القلوب وتدعيما لروح المحبة التي أرادها الرسول J حقيقة محسوسة في حياة المسلمين، بل تطبيقا عمليا وليس كلاما وشعارا مجردين.

هكذا نجد الرسول J جعل المحبة التي تعد من مستلزمات عقد الأخوة عنصرا من عناصر الإيمان، بل وشرطا من شروطه، حيث قال J:"لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[5].

يقول ابن عاشور معلقا عى هذا الحديث: "أي لا يكون مؤمنا كاملا إذا لم يبلغ هذه الغاية، فنفي الإيمان هنا بمعنى نفي الكامل من نوعه على طريقة المبالغة"[1].

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله:" ولكل جعلنا موالي..."، ح.4580.

2-البوطي، فقه السيرة، ص.200.

3- البوطي، فقه السيرة، ص.201.

4- لقد آخى الرسول صلى الله عليه وسلم بين مجموعة من الصحابة، فكان حمزة بن عبد المطلب وزيد بن حارثة أخوين، وكان جعفر بن أبي طالب ومعاذ بن جبل أخوين ...ابن هشام، السيرة النبوية، 124/2.

5- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ح. 13.

ووجه ارتباط الإيمان بأن يحب المؤمن لأخيه ما يحب لنفسه،" أن الإيمان الكامل الشامل لأسسه وأركانه وآثاره وثمراته يشتمل على الجانب الاعتقادي والجانب الخلقي والجانب السلوكي، وسائر الجوانب التي أمر بها الإسلام من حق وخير وجمال" [2].

إن مرتبة المحبة التي تصل إلى درجة حب الخير للغير كحبه للنفس تمثل الأساس الفعلي لحفظ الحقوق والحريات، حيث تحصل في النفس مراقبة للمشاعر المنحرفة والتي قد تولد إمكانية الاعتداء على النفس وعلى حقوق الآخرين،" فالمحبة الاجتماعية تجعل الإنسان يحب الحق، لأن الحق هو الذي يتم به التوفيق السوي بين مصالح أفراد الجماعة، وهو الذي ينظم علاقاتهم تنظيما لا إجحاف فيه ولا عدوان، ومن أحب الحق رضي به لنفسه ولم يطمع بحقوق الآخرين"[3].

إن من مستلزمات الأخوة حفظ حقوق الآخرين وحفظ كرامتهم قال J:" المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره التقوى هاهنا" ويشير إلى صدره ثلاث مرات "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه"[4].

بل إن الرسول J وسع معنى الأخوة فجعلها أخوة إنسانية وعامة قال J: " كلكم لآدم وآدم من تراب."[5] وقال أيضا:"أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد"[6].

فالعقيدة هي أعمق رابطة روحية إنسانية، والرسول J يعلمنا" أن خارج الأخوة في الله توجد أخوة آدم وأن اختلاف المشاعر الدينية لا يجوز أن يحول بيننا وأن نبادل إخواننا

1- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص. 55.

2- الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، 2/193.192.

3 - الميداني، الأخلاق الإسلامية، 2/ 192.

4- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، ح.32.

5- سبق تخريجه.

6- سبق تخريجه.

في الإنسانية المحبة والإحسان، وأن قسوة الكفار علينا لا ينبغي أن تدفعنا إلى العدوان، ولا لأن نكون غير مقسطين في معاملتهم"[1].

إن تضييق وانكماش مفهوم الأخوة الشاملة وحقوقها كان له أثر واضح في انتهاك الحقوق والاعتداء على الحريات.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن أساس العلاقة مع غير المسلمين من الرعية هو رابطة البر والقسط قال تعالى:(☠☙☙ ⚐❖♂■ ♐♎✍✍☝ ♎"✍⌂④⌂✂♋☜☙❶✇⇔☜♂♋⌂☞ ⇙"❁♈ ♘❖♋⌂☞▫♈□♈✍❍✌ ♌⚐✡✠ ♎✍⌂③◘⌂♋)(▫⇧☜⌂✂🖫❁☪✦♎♋⌂☞ ⇙"❁♈♘□ ⚐❖♋⌂☞♂▫□♈✍❍✌ ❖⌂¤▫② "✍⌂③◘⌂♎♑❺⚐♦⌂☪✇❹♎♋⌂☞ ◆♘🕮✌ □♎"✍⌂③⚐♦⌂✂⌂☙⌂♋⌂☞▫□ ✇✌☙◘⌂♋·♘⌧✇☪✦⌂♋⑦☞♘□ ⇙"♋❶□♏♦♂⌂✡☜⌂⌂❁⑦☞ ❁♐✍✍❁✌ ♎◆▭♊✌ □☙♎"⚐❶⇙♋☜⌂❁♈▭♊✌ ♋⌂✍✍❁✌ ♎◆▭♊✌ ♋⌂✍✍❁✌ ♎◆▭♊✌ ♋⌂✍✍❁✌ ♎◆

إن عقيدة الإيمان تمنع الإنسان من الاعتداء على حقوق الآخرين وحرياتهم، "فهذا الاعتقاد له أثره العظيم في سلوك الفرد، وأصحاب القرار، لأنه يولد (امتناعا ذاتيا) عن انتهاك حقوق الإنسان، حيث أنه يعدم الباعث على الانتهاك، ويقيم في النفس (واعظا دائما) يكفه عن الانتهاك، ويقيم في النفس أيضا (محكمة دائمة) يحاكم بها نفسه قبل محكمة القضاء، وقبل محكمة الآخرة"[1].

هكذا تعتبر العقيدة أكبر ضمان للحريات في التشريع الإسلامي، وتعد ممارستها نوعا من أنواع العبادة لله Y يترتب على أدائها الأجر والثواب ونيل الرضوان، "فالحقوق الفردية والحريات العامة إذا كان منشؤها التشريع الإلهي نفسه اعتقادا، وكانت ممارستها أو التصرف فيها على النحو الذي رسم هذا التشريع، امتثالا وطاعة لله تعالى في التكليف، ووفاء بمقتضى المسؤولية لزم عن ذلك، أن يكون كل حق أو حرية مظهر لهذه العقيدة نفسها لا أثرا لمطلب الغريزة والهوى، وهذا يؤول بالحرية إلى أن تكون ممارستها عبادة وخلقا تتمثل في أداء أمانة التكليف ابتغاء مرضاة الله سبحانه"[2].

إن المؤمن بعقيدة التوحيد يخشى من عقاب الله Y الذي سيلحقه في التفريط في الالتزام بهذه الحريات قال Y :(♍✝✍❁☪❺♘🕮✌ ♘♋▫✧☪⬀☞♁✌ ♘♉✍✌♈❑⬀♌■ ♋⚑⬀⌑✡⬀☞♘♦ 🖒⑧✍⬋♋☜♈❽♌■ ⬋◆🖴♊✌ ♘♉✍✌♈❑⬀♌■ 🕛"♋☜⬀⬊⚐·♌■ 🕛"⬋❑♌♋⬀☞)[3]. ومن العصيان لله تعالى انتهاك الحريات والتفريط فيها وعدم ممارستها.

وفي المقابل يرجو رضى الله Y عنه – والذي يعتبر غاية ما يطمح إليه– الذي سيناله بالالتزام بها والإحسان في تطبيقها.

كما أن هذا الأساس وحد بين الفرد والدولة، فجعل غايتهما واحدة هي تنفيذ الشريعة بما في ذلك الحريات طاعة لله وابتغاء للفلاح في الآخرة، "ففي ظل هذا الأساس يتقبل الفرد بنفس رضية كل الضوابط والتنظيمات التي قررتها الشريعة على تلك الحقوق والحريات، والسلطة تتقبل بنفس رضية أيضا كل الضوابط والقيود على سلطاتها لمصلحة

1- البياني، المرجع السابق، ص.102.

2- الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص.392.

3 - الزمر، 13.

حقوق الإنسان، لأن الفرد والسلطة يؤمنان بعقيدة واحدة انبثقت من شريعتها تلك الحقوق والحريات، ويؤمنان بالإله الواحد هو الذي منح تلك الحقوق والحريات"[1].

إن هذا الأساس يولد لدى الأفراد رقابة ذاتية، تجعلهم يتمسكون بحرياتهم حفظا وتطبيقا وعملا، ويمتنعون عن التعسف في استعمالها أو انتهاكها، وتحفزهم على أن يبدلوا كل ما في وسعهم من أجل ترسيخها والمساهمة في حسن أدائها.

كما أن عقيدة الإيمان بالله Y تعمق الشعور بالحرية والمساواة، وتحدث توازنا بين حق الفرد وحقوق الآخرين إلى حد كبير يعجز عنه كل قانون بشري، وتحدث توازنا بين حق الفرد وحقوق الجماعة، فـ "ارتباط الحرية والمساواة في تعاليم الإسلام بعقيدة الإيمان يقيم التوازن بين الحق والواجب، وبين حق الفرد وحق الجماعة، إذ يتقرر ذلك بميزان العدالة الإلهية الذي لا يحيف، فيتوقى المجتمع شطط الفردية والأنانية والانتهازية والنفعية من جانب، كما يتوقى أن يكون الفرد مجرد واحد من قطيع أو ترسا في آلة من الجانب الآخر"[2].

إن عقيدة الإيمان بالله Y وباليوم الآخر بما فيه من حساب وجنة أو نار تجعل الإنسان يتورع عن إيذاء الناس وبخسهم أشياءهم وحقوقهم، كما أن هذه العقيدة تجعل البشر كلهم إخوانا مما يدفعهم إلى احترام بعضهم بعضا وإلى عدم التعدي على حرياتهم الشخصية.

1- البياتي، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، ص.104.

2- فتحي محمد عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط. 2، 1985 م/1405هـ، ص. 61.

المبحث الثاني: نظام العبادات وأثره في حماية الحريات.

يعتبر نظام العبادات هو الأساس الثاني، ضمن المنظومة الثلاثية التي يعتمد عليها في تفعيل الحريات، فهي تربط الإنسان بخالقه وتجعله منقادا لمنهج الله وشرعه، كما أنها تحقق مجموعة من المقاصد التربوية، فهي تصلح إرادة الإنسان وتزكي نفسه وتسمو بها في مدارج الكمال، وتنميها على الخير والإحسان.

المطلب الأول: أهمية العبادة في القرآن والسنة.

كانت مهمة الرسل جميعا هي توجيه الناس إلى عبادة الله Y وحده لا شريك له قال تعالى:(❖⬀▫② ✌❁⇔☜⬀✇⧺↘⌘⬋♦♘🕮✌ ☗✌ⓩ②↘□ ✌☠⓪✌ ⓘ♑□♍⬀⌘♎♦ ❖⬀▫② ♁⑥▫⬀⧺⬀⬋✡☜⬀❁☪✠ ♗♌⑩⬀☠☪⬀☞♘🕮✌ ▫⑩⬀⬋♋☜⬀❁ⓔ⌨♊✌ ↖🡻♋➔❺□♌♋⬀☞ ✌❁☪⬀☞♘🕮✌ ☠⓪♋⌨♊✌ ⓩ⑩⬀❁⊟ⓔ⌨♊✌ ❁⓪♋ ✠⬀✡☪⬀⬋■✌ⓩ⬀✡✠ ✇☎⌚ ♘◆□☗❑⬀♌✡☜⬀⬋■✌ⓩ⬀✡✠)[1]. يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية:" فكل نبي بعثه الله يدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له"[2]. فتوحيد الله Y في العبادة يعتبر " قاعدة ثابتة ثبوت النواميس الكونية، فلا تبديل فيها ولا تحويل"[3].

بل إن الله Y أكد في القرآن الكريم أن مراده في خلق المكلفين إنسا وجنا هو العبادة حيث قال تعالى:(☗⑧✇⬀☪✠⬀❁✠⬀❁☪❺ ✌ⓩ②↘□ ♎❖✡⬀♋❹⬀ⓔ✍✇ ♁☒☪⬀☞✍⬀✌↘□ ☠⌨♊✌ ☗✌ⓩ②☗ ☎⌚⌛ ♘◆□☗❑⬀♌✡☜⬀⬋○ⓩ⬀♋☜⬀←ⓔ ⌚♦⬀☪♦⌑♊♦ ❖⬀⌑▫② ”♌⓪⬀⇔☜⬀▫② ☗❑♋⬀☞♊♦⓪✌ ⬋◆♘🕮✌ ☗❑♋⬀☞♊♦⓪✌ ☗✌ⓩ②↘□ ♘☎⌨⌚ ♘◆□⬀♌①⬀▫○⬀⬀·♏♋⬀☞).[4]

إن العبادة التي يدعو إليها الإسلام هي العبادة الحقيقية المخلصة، فالعابد يبلغ من التحرر بقدر تجرده وإخلاصه فيها، قال تعالى:(☗✌ⓩ②↘□ ⓪✌⌦□♌⬀▫②⓪✌ ☠⌨♊✌ ✌□☗❑⬀♌✡☜⬀⬋○ⓩ⬀♋☜⬀←ⓔ ❁↗☗✍✍ ♌⑩⬀❁ⓔ ↘❖♋☜✡❽▫⬀⧺⬀☪⓪❹♌② ↘❖♋⬀☞⌚▫❑ⓔ✍✍

1- الأنبياء، 25.

2- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، 282/5.

3- قطب، سيد، الضلال، 2374/4.

4- الذاريات، 56. 57.

[illegible]. وقال أيضا:([illegible])[1]. [illegible] .[2]

فأساس القبول لأي عبادة هو إخلاص القلوب لله تعالى، فإن حقيقة العبادة ليست شكلا يتعلق بالمظهر، ولا رسما يتصل بالجسد ولكنها سر يتعلق بالقلب وإخلاص ينبع من الروح"[3].

ويؤكد ابن القيم على ضرورة الإخلاص قائلا: "فمن لم يخلص لله في عبادته لم يفعل ما أمر به، بل الذي أتى به غير المأمور له، فلا يصح ولا يقبل منه"[4].

كما فتح الله Y باب العبادات ليكون المؤمن على صلة دائمة بخالقه حيث جاء في الحديث القدسي:" ما تقرب إلى عبدي بمثل ما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه."[5].

إن الغاية من هذه العبادات فرضها ونفلها وضرورة الإخلاص فيها هي "أن تغرس في ضمير مؤديها روح التقوى لله Y، وأن تمنحه شحنة روحية تذكره بالله كلما نسي وتقوي غرمه كلما ضعف"[6]، إنها تغذيه لروح الإنسان. "فالعبادات هي للروح أشبه بالوجبات للجسم"[7].

المطلب الثاني : عبادة الله وحده لا شريك له تكريم للإنسان.

1- البينة، 5.

2- الزمر، 12.

3- القرضاوي، العبادة في الإسلام، ص.157.

4- ابن القيم، الجوزية، الجواب الشافي لمن يسأل عن الدواء الشافي، ط. 1، 1991، دار الفكر العربي بيروت، ص. 170.169

5- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب التواضع، ح. 6502 .

6- القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص.29.

7- القرضاوي، نفسه، ص.27 .

جعل الله Y الغاية من خلق الإنسان هي العبادة فقال تعالى:([illegible])[1].

وجعل في مقابل الخروج عن ذلك عقوبة شديدة، حيث قال تعالى:([illegible])[2]

وقال أيضا:([illegible])

إن التكريم الإلهي للإنسان مرتبط بعبودية لله تعالى، فكلما ازدادت عبودية الإنسان لربه ازدادت إنسانيته، " فعبادة الله Y وحده لا شريك له هي أكبر مظهر لتكريم " بني آدم"، وعكسها هو أكبر إهانة وتدنيس لهذا الإنسان لأن في التكريم تزكية وتطهر وإذا "مروا باللغو مروا كراما". أي لم يتدنسوا بذلك اللغو وكانوا متطهرين." [3]

لقد شدد الإسلام حملته على الشرك بكل أنواعه، لأن فيه إهانة للإنسان، بل اعتبره ظلما فقال تعالى:([illegible])[4]، يقول ابن كثيرفي شرحه لهذه الآية:

1- الذاريات، 56.

2- النساء، 115.

3- الشاهد البوشيخي، مرجع سابق، ص.45.

4- لقمان، 12.

"أي أعظم الظلم"[1]، ففي هذه الآية " تعليل للنهي عنه وتهويل لأمره فإنه ظلم لحقوق الخالق، وظلم المرء لنفسه، إذ يضع نفسه في حضيض العبودية لأخس الجمادات، وظلم لأهل الإيمان الحق، إذ يبعث على اضطهادهم وأذاهم وظلم لحقائق الأشياء بقلبها وإفساد تعلقها"[2].

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 218/6.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 155/21.

ويوضح محمد قطب هذا الظلم قائلا:" فالكافر ظالم لأنه يضع عقيدته في غير الموضع المناسب لها شرعا، لأنه يحيل حق العبادة من الذي يستحق التعبد وهو الله سبحانه وتعالى ويعبد الذي لا يستحقها"[1].

فالإخلاص في العبادة لله وحده دون سواه تكريم الإنسان، "فكل وضع غير وضع العبادة لله وحده لا شريك له هو وضع فيه إهانة للإنسان وهو مخالف لتكريم هذا الإنسان كيفما كان هذا الوضع"[2]. فالعبادة تشعر الفرد بعزة في نفسه تجعله يأبى الظلم على نفسه وعلى الآخرين.

"إن عبادة الله الواحد لترفع الفرد عن أن يستذل لأية قوة أخرى على الأرض، سواء كانت قوة السلطان الجائر، أو قوة المال، أو غيرها، مما يستذل الأفراد والمجتمعات".[3]

فالعبودية لله Y هي ربط للإنسان بخالقه وفك ارتباط للإنسان بالإنسان، فهي إعلان لتحرير الإنسان ماديا ومعنويا. "إنها ولادة فكرية، نفسية جديدة، حيث لا يتحرر الإنسان بصورة جادة إلا إذا كان هنالك إيمان وقناعة فكرية بأن هناك من هو أقوى من الإنسان وتصرفاته"[4].

فالتحرر إذن هو إحساس الإنسان بالرفعة، والعزة، وعلو الشأن، وانتفاء كل معاني الذل والابتذال، والتعامل بكل إيجابية وفعالية مع حقوقه وحرياته، لأنها هي أساس وجوده " ويترتب على هذا المفهوم– أعني مفهوم العبودية –أن هذا المواطن الفرد الذي أصبحت مفاهيمه مرتبطة برب العباد لا يمكن أن يكون سلبيا اتجاه حقوقه المقررة له وحرياته المنصوص عليها ضمن إطار الشريعة لأنه يسعى باستمرار لتأكيد وجوده وذاته في هذه الحياة من خلال تفاعله اليومي المستمر مع أحكام الشريعة وتكاليفها"[5].

1- قطب، محمد، الإنسان بين المادية والإسلام، ص.137.

2- البوشيخي، مرجع سابق، ص.45.

3- المرزوقي، إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، ص.163.

4- الكيلاني، عدي زيد، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام، ص.89.

5- نفسه، ص.89.

فالإنسان تتحقق إنسانيته وكرامته وحريته بقدر ما يحقق من العبادة والتجرد لله تعالى، فمن عبد الله Y حق العبودية أصبح أكثر تحررا، واستكمالا لإنسانيته، ومن تهاون في عبادته أو انتقصها انتقصت إنسانيته وكرامته وحريته.

المطلب الثالث: آثار نظام العبادات في حماية الحريات.

جاء الإسلام بنظام تفصيلي للعبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج "تمثل نظاما يعمل ليلا ونهارا على ترسيخ هذه المعاني وتحويلها إلى سلوك وشعور دائمين من خلال هذه التمرينات الدائمة والمنظمة في حدها الأدنى والمفتوحة للمستزيد وراء ذلك"[1].

فالعبادات تربط الأفراد بالله Y بصورة دائمة ومنظمة. وليست العبادة التي يدعو إليها الإسلام قائمة على معنى التعبد بالمعنى الخاص والمتمثل في الشعائر المعروفة، وإنما هي قائمة على العبادة بمفهوم عام يتمثل "في كل حركة من حركات الإنسان الإيجابية البناءة لإعمار هذا الكون وتحقيق كلمة الله في الأرض وتطبيق منهج الله في الحياة" .[2]فدائرة العبادة تستوعب حياة الإنسان وشؤونه كلها، فهي ليست مجرد شعائر بعينها وإنما هي انقياد لمنهج الله وشرعه.

" فليس عبدا ولا عابدا لله من رفض الاستسلام لأمره، واستكبر عن إتباع نهجه والانقياد لشرعه وإن أقر بأن الله خالقه ورازقه"[3].

إن المسلم العابد لله Y حقا لابد أن ينقاد لأوامر الله انقيادا كاملا بما في ذلك الأحكام التي تحفظ الحقوق والحريات، "فحياة البشر لا تستقيم، والتظالم بين الناس لا ينتهي، وانتهاك حقوق الإنسان في الأرض عامة لا يتوقف، بحيث تقوم لهم حياة سوية تحمى فيها حقوق الناس وحرياتهم، إلا إذا ارتبط البشر بخالقهم ارتباط الطاعة والخضوع. والتلقي منه وتطبيق شرعه في حياتهم مجتمعا ودولة".[4]

إن عبادة الله Y بما في ذلك من مشاعر الطاعة والامتثال تعد أكبر حصن، وأنجع أداة لحماية الحرية، وخير عون على ممارستها على أحسن وجه، "فبخضوع

1- الغنوشي، الحريات العامة، ص.70.

2- المصطفى حسين علي، فلسفة العبادات، دار الهادي، ط.2، 2008، ص.160.

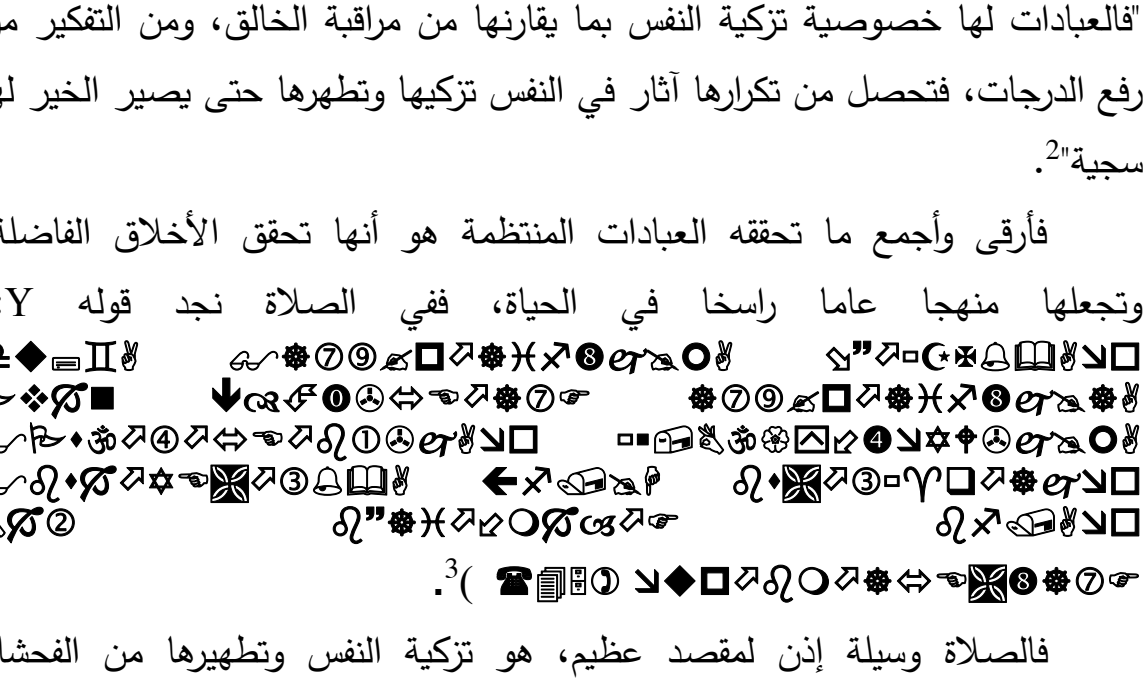
3- القرضاوي، العبادة في الإسلام، ص.32.

4-البياتي، مرجع سابق، ص.111.110.

الإنسان لواقع عبوديته لله يصغي إلى صفحة التعليمات التي يخاطبه بها الله عز وجل، ويتلقاها بالثقة والقبول، ويتخذ منها النظام الذي يتعامل بوفقه مع هذه الحياة والسياج الذي يحمي حريته الشخصية من الطغاة والمستكبرين والمستعلين"[1].

فتشريع العبادات في الإسلام له آثار على الإنسان، فهي منهج تربوي لتحرير الإنسان، بحيث تصلح النفس وترتقي بها في مدارج الكمال، وتوجهها نحو الخير، "فالعبادات لها خصوصية تزكية النفس بما يقارنها من مراقبة الخالق، ومن التفكير من رفع الدرجات، فتحصل من تكرارها آثار في النفس تزكيها وتطهرها حتى يصير الخير لها سجية"[2].

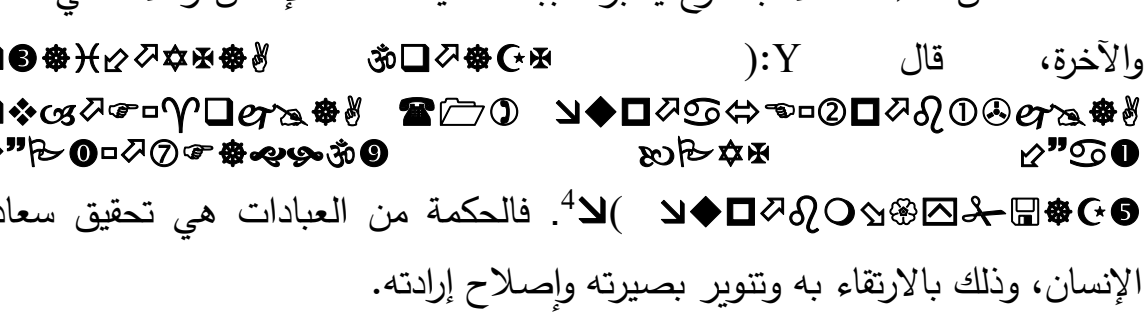
فأرقى وأجمع ما تحققه العبادات المنتظمة هو أنها تحقق الأخلاق الفاضلة، وتجعلها منهجا عاما راسخا في الحياة، ففي الصلاة نجد قوله Y:(



[3]).

فالصلاة وسيلة إذن لمقصد عظيم، هو تزكية النفس وتطهيرها من الفحشاء والمنكر، وربط الصلة الدائمة للمخلوق بخالقه.

كما أن أداء الصلاة بخشوع يعتبر سببا أساسيا لسعادة الإنسان وفلاحه في الدنيا والآخرة، قال Y:(



[4]). فالحكمة من العبادات هي تحقيق سعادة الإنسان، وذلك بالارتقاء به وتنوير بصيرته وإصلاح إرادته.

1- البوطي، حرية الإنسان في ظل عبودية الله، دار الفكر، دمشق، ص.76.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.63.

3- العنكبوت، 45.

4- المؤمنون، 1. 2.

كما أن عمر بن الخطاب كتب إلى عماله يقول:"إن أهم أمركم عندي الصلاة، فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع"[1]. ففي المحافظة على الصلاة حفظ للدين لأنها عماده، وفي التفريط فيها، وهي حق الله تعالى على العباد، تضييع للكل بما في ذلك حريات الناس وحقوقهم.

وفي فرضية الزكاة يقول Y :(❺✪☾❑♈✠②▫❖✌ ✌❷✠②⇗⇙✠❶✠✍✍✍❑✠⇗⇙ ❾✠❑✠✠✠✠✠⑩⑦☹ ⑦✠⇗⇙❶✠✍✠✠✠✠✠

بل إن آثار العبادات تشمل مجال حقوق الإنسان بما في ذلك حقه في الحرية، "وأن الممارسة لمفردات نظام العبادات في الإسلام عظيمة جدا في نتائجها وآثارها على حقوق الإنسان على صعيد الفرد، والجماعة والدولة، ذلك أن ممارسة العبادات والطاعات وأفعال البر والخير تزكي النفس، وتحيي القلب والضمير، وتنير البصيرة وتصلح الإرادة، فتكون إرادة خير دائما، وذلك عائد على حقوق الإنسان بأعظم النتائج"[1].

وإذا كان القيام بالعبادات يحقق آثارا إيجابية للفرد، فإن تركها وعدم إتيانها له آثار على النفس الإنسانية ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى:(♎◆▭♊✌ ✋✍■□↗♋♓♑❶ ↘❄▫↗♓↗♋♐❺ ↘❖✂🖫↘♎♐↗☞✍♘✍✍❁✌ ♏♦♑❀♎✍✍📌 ♌⑩↗↗♎♑② ✌♉♈□♒✌ ☎🗁✍◑ ♌⑩↗↗♎♑② ✌♉♈□▭♊✌↘□ ☎🗎🗀◑ ☹✍■□✍◐♦↗♑♐❺ ☠✍✍♒✌ ☎🗎🗁◑ ✋✍■□↗♋⇔☜↗♑② ♌♦↗↙♋☜↗❁♐❹✇✍✍📌 ↘❖♋↗☞▫♈□✍✍❁✌ ☎🗎🗎◑ ↘❖♋☜▫↗✧♓♉❽♌①✇✍✍❁✌ ↙"♋❶ ↙"♐❻▫↗⑦☞❁✍♋♉❾ ↓♋❁♓♑■ ↙"♐❶▫↗⑦☞❁✍♋♉❾ ↘❖♋↗☞▫♈□✍✌↘□ ☎🗎🗏◑ ↘◆□↗♌①★🖫☞✍✌♉□ ⏲⌑❄↗♑❺ ↙"♐❻←✍♑↘□↗↙②✍🕮✌ ♐♒♐↗✡✠ ♐♒★🖫☞✍✍✍↗↗♎♓▫↗✧✍ ☎🗎🗐◑ ⏲"□↗♋♓↗↙❍↗♎② ↘□↗↙❹♑①✇✍✌↘□ ☎🗏◑ ↘ ✍"□♌♦↗↙❹♑①✇✍✌↘□).[2]

بل إن التاركين للعبادة ينحازون عن منهج الله فيتبعون الأهواء والشهوات قال تعالى:(↙"▫❶▫❑↗↙❍♑✡↗☞ ♠❖↗▫② ↘✞❁♓↗❁☪❹♑↗✡✠ ❁⑦⑨✍□↗❁♓↗❽✍✍📌 ✇✌□↗♌■✍✍♐❾❁✌ ⏲✞✇♓↗❁☪❺ ♘⑧✍♑♑□↗↘⓪♑❀♎✍✍📌 ✇✌□↗♌❍♑↗✡☜↗⑦☠↗☞✌↘□ ✋✍↗⌑✍☜↗❁☪■ ↘◆ ↙□↗❁☪✦↗✇♓♑✍↗☞ ✍✞↙□↘♎♑↗✡✠ ☎🗏◑).[3]

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية:" وإذا أضاعوها – أي الصلاة– فهم لما سواها أضيع"[4].

فمن ضيع حق الله Y، لم يتورع في تضييع حقوق العباد، ومن انتهك حرمة الله Y انتهك حرمة الجميع.

---

1 – البياتي، مرجع سابق، ص.112.

2– المعارج، 19–25.

3– مريم، 59.

4– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 205/5.

المبحث الثالث: أهمية نظام الأخلاق وأثره في حماية الحريات.

تعتبر الأخلاق الأساس الثالث الذي يشكل منهجية لتفعيل الحريات، فهي الترجمة الفعلية والثمرة العملية للإيمان، كما أن التزكية أي بلوغ الاكتمال الأخلاقي هي لب العبادة ومقصدها وغايتها.

المطلب الأول: أهمية الأخلاق في القرآن الكريم والسنة النبوية.

لقد حدد الرسول J الغاية من بعثتة فقال:" إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[1].

كما كلف J بإتمام البناء الأخلاقي الذي بدأت به رسالات الرسل السابقة حيث قال:"إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا، فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت اللبنة؟ فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيئين"[2].

فالرسول J جاء برسالة خاتمة، متممة ومكملة لباقي الرسالات السماوية،" فإذا كان هدف القرآن الأول هو أن يحافظ على التراث الأخلاقي الذي نزلت به الكتب المقدسة السابقة، فإن له رسالة أخرى لا تقل عنه أهمية وقدسية، ألا وهي إتمام الصرح الإلهي الذي بناه الرسل والأنبياء عليهم السلام على مر العصور"[3].

لقد كان هدف الرسالات السماوية بما فيها الرسالة الخاتمة هو إرشاد الإنسان إلى طريق الصلاح والخير، وإبعادهم عن طريق الفساد والشر، ويعتبر الرسول J المجسد الفعلي لقيم الخير والصلاح في واقع الناس، فقد وصفه الله Y قائلا:(♋♓♐♑♒♏♎♍♌ ♊♉♈ ♋♓♐♑♒♏♎♍♌♊♉♈♈♋♓♐♑♒♏♎♍♌♊♉♈♈♋♓♐♑♒♏♎♍♌♊♉♈♈

ومما يؤكد هذا المعنى أنه عندما سئلت السيدة عائشة رضي الله عنها عن خلق الرسول J قالت: " كان خلقه القرآن"[1].

أي:" أن خلقه العظيم إنما هو التخلق بأخلاق القرآن، والتأدب بآداب القرآن، والتعبد بأحكام القرآن" [2].

وفي حديث آخر عن أنس بن مالك τ قال:"كان الرسول J أحسن الناس خلقا"[3].

وقد وسع الريسوني مفهوم الأخلاق فجعل العبادة جزءا منها و هو ما أيده الميداني حيث قال: " فصدق العبادة عمل أخلاقي كريم لأنه وفاء بحق الله على عبده"[4].

إن النظام الأخلاقي في الإسلام ليس جزءا من نظام الإسلام العام، بل إن "الأخلاق هي جوهر الإسلام وروحه السارية في جميع جوانبه، فالنظام الإسلامي عموما مبني على الفلسفة الخلقية أساسا."[5]

فما من تشريع في الإسلام إلا وله ارتباط وثيق بالأخلاق،" فالتشريع الإسلامي بفرائضه، ومحرماته، ومندوباته ومكروهاته، وآدابه ومستحباته، إنما هو تقنين وتصريف عملي للأخلاق والقيم الأخلاقية"[6].

فمبدأ الأخلاق موجود في كل تشريع، بل إن روح الإسلام الأخلاقية نجدها في كل جانب من جوانب الإسلام، نجدها في جانب العقيدة، حيث اعتبر الله Y الإيمان برا

فقال:(◆♎📖✌ ♏♦♐♊✡☜♐✇☠✌ ♋☒♑♋☜♐☠☠ ♑✌☐♐⓪☠☐♐♋⑦☞
♑"♐④♐♐❶☐♐♌♌❺♌☐ ♊♦♋♦✇✡☐♐①✇☠✌ ☒♒♐✡☜♐▫☪✠
♋❖♘④♐✡💻☠☐ ♎☿✋♋♦♐✇☪○♐①✇☠✌☐ ♎♦♐✡✇✌♐①✇☠✌☐
🡐♐✍✌♊✡♐☞ ♘❖♐♐②✌⇩ ♘❖♐♐② ♏♦♐♊✡☜♐✇☠✌○✌
♋♦♐♘☪❺✡☠✌○✌ ♘"♑☐♐♐☜♐✇☠✌☐
▫⑦⑩♋♐④★🖫☜♐✡☠✌☐♐①✇☠✌☐

1 – ابن حنبل، المسند، حديث عائشة رضي الله عنها، ح. 26564.

2– الريسوني، الكليات الأساسية، ص.110.

3– مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب كان رسول الله J أحسن الناس خلقا،ح.55.

4– الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، 43/1.

5– يالجن، علم الأخلاق الإسلامية، ص.48.

6– الريسوني، الكليات، ص.118.. 119

[illegible]

[illegible]) [1].

وقال J:" أكمل المؤمنين إيمانا، أحسنهم خلقا"[2]. وقال أيضا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤد جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"[3].

كما نجد روح الأخلاق تسري أيضا في مجال العبادات[4]." فالصلاة والصيام والزكاة والحج وما أشبه هذه الطاعات من تعاليم الإسلام هي مدارج الكمال المنشود وروافد التطهر الذي يصون الحياة ويعلي شأنها. ولهذه السجايا الكريمة التي تنشأ عنها. أعطيت منزلة كبيرة في دين الله"[5].

إن الأخلاق التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية هي أكثر وأوسع من أن تقع تحت العد والحصر،" فالدين في جوهره ومجمل وظائفه وشرائعه، إنما هو أخلاق وتخليق"[6].

وتجدر الإشارة إلى أن بعض علماء المقاصد ذهبوا إلى اعتبار محاسن الأخلاق من المقاصد التحسينية و لا نستطيع قبول ذلك على إطلاقه، "فمن الأخلاق ما هو بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة كالصدق والأمانة ومنها ما هو دون ذلك كالآداب العملية التي يمكن اعتبارها في التحسينات" [7].

ونظرا لأهمية الأخلاق للحياة الإنسانية في نظر الإسلام فقد جعلها مناط العقاب والثواب في الدنيا والآخرة، حيث قال تعالى في حق من فسدت أخلاقهم:([illegible]

1- البقرة ، 176.

2- ابن حنبل، المسند، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ح. 7607.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره،ح.6018.

4- سبق وأن عرضنا نماذج من العبادات في المبحث السابق حول (نظام العبادات).

5- الغزلي، خلق المسلم، ص.9.

6-الريسوني، الكليات، ص.110.

7- عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، دار الفكر، ط.1، 2001، ص.160.

[illegible] [1]. وقال أيضا:([illegible]
[illegible]
[illegible] [2].

وقال أيضا: ([illegible]
[illegible] [3].

كما جعلها الرسول J مناط خيرية الإنسان فقال:" إن خياركم أحاسنكم أخلاقا"[4].

المطلب الثاني: آثار نظام الأخلاق في حماية الحريات.

جاء الإسلام بنظام أخلاقي فريد ومتكامل من أجل حياة خيرة للإنسان على مستوى الفرد والجماعة،" فملاك مكارم الأخلاق هو تزكية النفس الإنسانية أعني ارتياض العقل على إدراك الفضائل وتمييزها عن الرذائل المكتسبة بها، وارتياضه أيضا على إرادة التحلي بتلك الفضائل وعدم التفريط في شيء منها لاعتقاده أن بلوغ أوجه الكمال لا يحصل إلا بذلك التحلي، وارتياضه على العزم في تسيير آلات العمل الإنسانية إلى مقتضيات ذلك الإدراك وتلك الإرادة وذلك العزم، وعلى أن يأمر تلك الآلات المسماة بالجوارح، فتكون اندفاعاتها إلى وظائفها العملية على نحو ذلك الإدراك وتلك الإرادة وذلك العزم"[5].

إن إصلاح النفوس من الداخل هو الإصلاح الحقيقي الذي يطمح إليه الله عز وجل حيث قال:([illegible] [6].

1- يونس، 13.

2- هود، 117.

3- الانفطار، 13.14.

4- مسلم، الجامع، كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه صلى الله عليه وسلم، ح. 2320.

5- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص. 116.

6- الرعد، 12.

وقال J:" ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"[1]. "فالمراد بصلاح الجسد صلاح العمل"[2]. فكل خلق رسخ في القلب يظهر أثره جليا على الجوارح سواء كان حسنا أو خبيثا في شكل قول أو عمل، وهدف النظام الأخلاقي في الإسلام هو تطهير القلب من كل إرادة خبيثة تتلبس بالظلم وتسعى إلى انتهاك الحقوق وانتقاص الحريات.

وتشتد الحاجة اليوم إلى التشبث بالأخلاق وتجسيدها على أرض الواقع لمحاصرة الظلم والحيلولة دون البغي ولإعطاء الحقوق والحريات معنى، وإلا أفرغت من محتواها الحقيقي.

"إن فصل الأخلاق عن الحقوق القانونية والاجتماعية والسياسية التي يتمتع بها المواطن يجعل من هذه الحقوق عبارة عن مصالح مادية وحظوظ فردية."[3]

ولعل من أهم الأهداف لهذا النظام الأخلاقي هو الحفاظ على حقوق الناس، وضمان عيش كريم بحفظ حرماتهم وكرامتهم، " فإذا بلغت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق على جمهورها، وسادت تلك المكارم في معظم تصاريفها زكت نفوسها وأثمرت غروسها وزال موحشها وبدا مأنوسها. فحينئذ يسود الأمن وتنصرف عقولها إلى الأعمال النافعة وتسهل الألفة بين جماعاتها فتكون عاقبة ذلك كله تعقلا ورفاهية وإنصافا من الأنفس فينتظم المعاش."[4] إن المجتمع المتخلق يأمن أفراده على حرياتهم حيث يعتبر الوازع الأخلاقي أكثر ضمانا وأبلغ في تطبيق القانون لأنه امتناع داخلي من أعماق النفس أما القانون فهو سلطة خارجية أساليبها محدودة وقاصرة، "فلا تغني القوانين المسطورة والزواجر الموقورة غناء مكارم الأخلاق، إذ الأمة التي لا تتهذب يلاقي ولاة أمرها في سياستها عرق القربة"[5].

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب المساقاة، باب أخد الحلال وترك الشبهات، ح.1599.

2- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.48.

3- طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.1، 2006، ص. 217.

4- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.117.

5- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص.117-118. والمراد بالقربة: المزادة التي يجلب فيها الماء، وهو من الكنايات المشهورة بكنى الشدة والمشقة.

إن الوظيفة التي يقوم بها النظام الأخلاقي في الإسلام تمثل قوة إضافية للقانون تمكن في ضبط سلوكات الإنسان والارتقاء به إلى مراتب الصلاح وتحقيق أكبر قدر من المصالح الفردية والجماعية " فالأخلاق تضطلع بدور مهم في ضمان تحقيق قيم إنسانية أخرى لا يمكن السيطرة عليها بواسطة القانون، منها على سبيل المثال، النكوث بالوعد وهو الشيء الذي لا يمكن تجريمه قانونا، إلا إذا كان هذا النكوث يؤذي إلى حد ما مصالح شخص معين، ولكن أخلاقيا يشكل هذا الفعل بصرف النظر على مدى ضرره أو تأثيره، فعلا خاطئا"[1].

بل إن الدكتور طه عبد الرحمان يرى بأن إنسانية الإنسان مرتبطة بالأخلاق حيث قال: "فضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه سواء بسواء، إذ لا إنسانية بغير أخلاقية."[2]

لقد قدم الإسلام منظومة كبيرة من الأخلاق المبثوثة في القرآن الكريم والسنة النبوية ودعا إلى التحلي بها والتخلي عن نقيضها. فجعلها قانونا داخليا يسري على كل مسلم فربطها بالإيمان وجودا وعاما، فكل ضعف على مستوى الأخلاق ينبئ على ضعف على مستوى الإيمان والعكس، "فأحسن الناس خلقا لابد أن يكون أصدقهم إيمانا وأخلصهم نية، وأكثرهم التزاما بما يجب على العباد نحو ربهم من عبادة وحسن توجه وصلة به وأكثرهم التزاما بحقوق الناس المادية والأدبية".[3]

---

1 – المرزوقي، إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، ترجمة. محمد حسين مرسي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط.1، 1997م، ص.181.

2– طه، عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 2، 2005م، ص.55.54.

3–الميداني، مرجع سابق، 43/1.

الفصل الثاني: خصائص الحريات في القرآن والسنة ومنهجية التفعيل.

خصائص الحريات في الإسلام هي نفسها خصائص الشريعة الإسلامية باعتبارها جزءا منها. وباستقراء القرآن الكريم والسنة النبوية نجد أن هذه الخصائص كثيرة لا يسع المجال لذكرها، وسنقتصر على ذكر الخصائص التي لها علاقة مباشرة بمنهجية تفعيل الحريات الأساسية للإنسان.

المبحث الأول : الصفة الدينية للحريات ونتائجها.

جعل الإسلام الحريات العامة من الدين، فشدد في رعايتها وتطبيقها، وجعل انتهاكها موجبا لعقاب الله تعالى قال J: "من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة. فقال له رجل: وإن كان شيئا يسيرا يا رسول الله قال: "وإن قضيبا من أراك"[1].

إن احترام الحقوق الإنسانية والتي تعتبر الحرية جزء منها هي معيار التدين الحقيقي وتمثل لقيم النبوة يقول عمر عبيدة حسنة:" إن احترام حقوق الإنسان هي معيار الترقي و التدين السليم، وإن انتهاك حقوق الإنسان، وممارسة العنف والإكراه نوع من السقوط ولون من الجاهلية."[2]

فالأفراد الذين يقدرون قيمة الحرية هم القادرون على احترام حقوق الآخرين وحرياتهم.

كما أن الصفة الدينية للحقوق والحريات تكسبها قدسية، وهبة، واحتراما، "فبسبب هذه الصفة الدينية فإن الأفراد والسلطات الحاكمة يعظمونها، ليس لمجرد أنها تنظم

1- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ح.218.

2- عمر عبيدة حسنة في تقديمه لكتاب الأمة " حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، لمنير حميد البياتي ، ص.16.

حياتهم وتحقق مصالحهم، وإنما لأنها جزء من عقيدتهم ودينهم، والمسلم غيور على دينه، حريص عليه، معظم له"[1].

فربط الحريات بالدين يحقق نتائج على درجة من الأهمية، فيجعلها تتميز بما يلي:

المطلب الأول: الربانية ونتائجها.

ومعنى الربانية أن كل نوع من أنواع الحريات المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرها من عند الله Y، فلا يحق بحال الاعتراض على حكمه، ولا إنكار حق أقره قال تعالى:(❖⬀▫② ⬀♏♑❶ ⬀♏♑⬀♋♐✠ ➢❖⬀♎② ”⬀④★🖫☞⬀③♦⬀❀⌘ ⬀⬀♌⬀✌❍✌ ♐♏⬀♋♐✠ ⬀⬀♐❄⬀❹⬀⬀✌❁✌ ♋❁⬀⬀♊✌ ➢❖❹①❹⬀✡✠⬀⬀✌ ⬀⬀♐❄⬀❹⬀✠⬀✌ ⑩▫❑⬀⬀⓪❹♋⬀☞ ⬀♐❄⬀❹⬀⬀✌❁✌ ♋❁⬀⬀♊✌ ⑩▫❑⬀⬀⓪♎♋⬀☞ ↘●❹⬀✡☜⬀⬀⬆☜⬀♏♋⬀☞ ⬀◆⬀⬀✌ ♏❄⬀❹❺⬀⬀✌ ⬀◆⬀⬀✌ ⬀⬀◎⬀♊✌ ⑩❹▫❑⬀↘⓪❹♋⬀☞ ⬀⬀⬀ ❖⬀♎②⬀⬀✌ ⬀”⬀④❁⬀ ✌❹①❹⬀✡✠ ⬀⬀✶❹❑⬀⬀⓪♏♋⬀☞ ③⬀✝⬀♋☜⬀⬀③⬀④⬀⬀❹❁⑦☞ ↘◆◘⬀♌①⬀④⬀⬀❹❁⑦☞ ↘✝⬀♋☜⬀⬀③ ☎▤▥◑)[2].

فالهداية المؤسسة على الوحي هي التي تمنح الحريات قوة وقدسية، وإلزاما لا يوفره أي تشريع بشري، " وهذه القوة لا تتوفر في التشريع ما لم يشعر الأفراد بسمو مصدره أولا، وبقداسة ذلك المصدر ثانيا، وإلزام داخلي يدفع الأفراد لتطبيقه ثالثا."[3]

فابتناء أحكام الإسلام، والحريات كجزء منها على القرآن الكريم والسنة النبوية، يكفل للحريات خصائص تميزها عن الحريات في الأنظمة البشرية أهمها:

1-الكمال والثبات:

إن صفة الربانية هي التي تعطي الحقوق والحريات قداسة وهيبة تحميها من أن يتلاعب بها الإنسان كيفما يشاء، كما تعطيها كمالا ينزهها عن كل عوارض النقص" ذلك أن ابتناء أحكام حقوق الإنسان في الإسلام على الوحي الإلهي، يجعل منها أحكاما

1- البياني، مرجع سابق، ص.119.

2- يونس، 35.

3- النبهان، محمد فاروق ، محاضرات في الفكر السياسي والاقتصادي، ص.50.

محققة للعدل والرحمة والمصلحة والحكمة، ومبرأة من النقائص كالظلم والخطأ، والهوى والمحاباة والنسيان والباطل بوجه عام."[1]

وبالمقابل فإن كل تشريع وضعي بعيد عن هداية الوحي يبقى عرضة لكل هذه النقائص وقابل للتلبس بالظلم والباطل، فهناك بون شاسع بين شريعة من صنع بشر مخلوق وبين شريعة من صنع خالق البشر، فكل من الشريعة والقانون يتمثل فيه بجلاء صفات صانعه، فالقانون من صنع البشر عرضة للتغيير والتبديل، "فالقانون ناقص دائما ولا يمكن أن يبلغ حد الكمال ما دام صانعه لا يمكن أن يوصف بالكمال، ولا يستطيع الإلمام بما سيكون وإن استطاع الإلمام بما كان، أما الشريعة فصانعها هو الله وتتمثل فيه قدرة الخالق وكماله وعظمته وإحاطته بما كان وما هو كائن"[2].

فالله عز وجل عليم خبير محيط بكل شيء في الماضي والحال والمستقبل، فأمره لا يتغير ولا يتبدل مهما تغير الزمان وتطور الإنسان.

إن صفة الربانية، تعطي هذه الحريات ثباتا واستقرارا فلا تكون عرضة للانتقاص أو الإلغاء. قال تعالى:(☸☜☞⑦☸☞✡☜☞❑▫☞✍✡☞♒♋☒ ☞④☸✌①▫☞✂✂⑧✌✌✌

فالنقص والضعف والخطأ والنسيان والظلم من لوازم البشرية،"هكذا تكون من خصائص الإلهية الكمال المطلق من جميع الوجوه، الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه"[1].

ولعل من بين المحددات المنهجية المهمة جدا والتي يتميز بها القرآن الكريم هو " الحفظ والصون" فالتعديل البشري لا يمكن أن يمس النص القرآني قال تعالى:([illegible])[2].

إن هذا الكتاب الخاتم له خصوصية لم تتحقق للكتب السابقة، فقد تكفل الله Y بحفظه فلا احتمال فيه لأي تعديل أو تغيير، "فالقرآن الكريم لا يظل المرجع المتعالي والدائم للمسلمين فحسب، بل للبشرية جمعاء، لأنه لا يخضع للتغيرات الزمانية والمكانية أو المعيشية ولأنه كلام الله وخطابه إلى عباده، فكل ما جاء به فيه حق لأنه صادر عن الحق سبحانه، ودعوة للحق ونهي عن الباطل وعن كل ما فيه ضلال أو ظلم أو فساد"[3]. أما القانون الوضعي فليس له مقياس ثابت لحكم، فما هو جائز اليوم قد يصبح حراما غدا، وبذلك يبقى عرضة للتغيير والتبديل.

إن قوله تعالى وحكمه هو العدل لا تبديل فيه ولا تغيير قال تعالى:([illegible])[4].

2-البراءة من التحيز والهوى.

1- ابن القيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار الفكر العربي، ط.1،1991،ص. 174.

2- الحجر، 9.

3-الحسني، محمد بلبشير، في سبيل تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديد الفكر، منشورات العرفان، ط.1،2000، ص.111.

4- الأنعام، 116.

من ثمرات الربانية في الإسلام اشتماله على العدل المطلق، فقد بين القرآن الكريم أن الله Y أرسل رسله ليقوم الناس بالقسط قال تعالى:([illegible])[1].

فإقامة القسط مقصد كبير من مقاصد بعثة الرسل وإنزال الكتب، فلا يتصور في تشريعه الجور والظلم والتحيز الذي لا يسلم منه الإنسان كائنا من كان، فالوحي عدل لا ظلم فيه ولا تحيز ولا طغيان . يقول القرضاوي:

" إن نظام الله أو منهج الله فقد وضعه رب الناس للناس، وضعه من لا يتأثر بالزمان والمكان، لأنه خالق الزمان والمكان، ومن لا يحكمه الأهواء والنزعات لأنه المنزه عن الأهواء والنزعات، ومن لا يتحيز لجنس ولا لون، ولا فريق لأنه رب الجميع وكلهم عباده، فلا يتصور تحيزه لفئة دون أخرى، ولا لجيل دون غيره، ولا لشعب على حساب غيره من الشعوب"[2].

فالعدل أو القسط هو مقصود الشريعة ومطلوبها بشكل عام،" فالقسط مطلوب من كل الناس، ولجميع الناس، وفي جميع المجالات، يقومون به ويقومون لأجله، ويحيون به، ويتصرفون بمقتضاه وينعمون بظله"[3].

وبالمقابل فإن أي تشريع بشري يبقى عرضة للتحيز والتأثر بالأهواء إلى فئة دون أخرى مما يؤدي إلى البعد عن الحق وإلى الظلم والاعتداء على حقوق الغير، فلا يمكن أن يقارن قانون بشري تتغلب عليه العواطف والأهواء البشرية بتشريع سماوي منزه عما يعتري البشر من خلل أو نقص.

3- قوة الإلزام .

1- الحديد، 24.

2 - القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص.50.

3- الريسوني، الكليات الأساسية، ص.104.

إن القاعدة الأساسية التي يدور حولها التشريع الإسلامي هي الإلزام ذلك أنه "إذا لم يكن هناك إلزام فلن تكون هناك أي مسؤولية. وإذا عدمت المسؤولية فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب بل في مجال القانون أيضا"[1].

ولعل أكبر ضمان لحماية الحريات هي صدورها من الله Y الذي يجعلها أقوى إلزاما للأفراد حكاما ومحكومين،" فالحريات وحقوق الإنسان، قد وردت في القرآن الكريم في صورة تكاليف بنصوص آمرة، وذلك ضمانا لقوة الإلزام بها وتنفيذها"[2].

إن هذه القوة الإلزامية التي يوفرها الوحي، قرآنا وسنة للحريات تغيب في معظم القوانين الوضعية، مما يدفع للتحايل عليها وخرقها كلما استدعى الأمر ذلك، فـ " اختصاص الوحي كتابا وسنة بالتشريع الأصلي والمشروعية العليا الأمر الذي يضعف إلى حد بعيد من سلطان الطغاة، المتأتي من التلاعب بالقوانين وتكييفها على هواهم."[3]

لقد قدس الوحي هذه الحريات إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات، ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات، "فالمأكل والملبس والمسكن والأمن والحرية في الفكر والإعتقاد والتعبير... والعلم والتعليم...، والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور ... كل هذه الأمور هي في نظر الإسلام ليست حقوقا للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده عن طلبها ... وإنما هي ضرورات واجبة لهذا الإنسان، بل إنها واجبات عليه أيضا"[4].

هكذا يصبح الإنسان ملزما بأداء هذه الحريات باعتبارها واجبات عليه، ويحرم عليه تضييعها أو انتهاكها، وإلا فإنه تعدى حدود الله Y قال J: "إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحدد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها"[5].

1- دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص.21.

2- الدريني، مرجع سابق، ص.46.

3-الغنوشي، مرجع سابق، 169/2.

4- عمارة، حقوق الإنسان في الإسلام، ص.15.

5- الدارقطني، السنن، كتاب الرضاع، ح. 4396.

بل إن إيجاب الله Y لهذه الحريات جعل القيام بها وممارستها صورة من صور التعبد لله عز وجل، فالإنسان إذن يعبد الله وهو يتمتع بحرياته، وهو يعبد الله وهو يعطي كل ذي حق حقه، فهو مأجور على حسن وكمال أدائها، ومأزور على انتقاصها.

- الإحترام وسهولة الإنقياد.

إن المسلم يلتزم التزاما صادقا بتشريعات الإسلام، ومنها حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، لأن ابتناءها على الوحي يعطيها قدسية واحتراما، وهو ما تفتقر إليه التشريعات والقوانين البشرية، "ومنشأ هذا الاحترام والتقديس اعتقاد المؤمن بكمال الله تعالى وتنزهه عن كل نقص، في خلقه وأمره، إنه تعالى أحسن كل شيء خلقه، وأتقن كل شيء صنعه ([1] " [2].

ويلي هذا التقديس والاحترام خضوع تلقائي وطاعة اختيارية أساسها الرضا بكل تعاليم الوحي مع انشراح الصدر وهو من مستلزمات الإيمان : قال تعالى:([3].

إن موقف المسلم هو المسارعة إلى التنفيذ بلا تردد في امتثال أوامر الله Y واجتناب نواهيه والتي تعد الحريات جزءا منها " ويلزم من هذا الاحترام والتقديس وحسن القبول المسارعة إلى التنفيذ والسمع والطاعة في المنشط والمكره، دون تلكؤ أو تكاسل، أو تحايل على الهرب عن تكاليف النظام والتزاماته والتقيد بأوامره ونواهيه"[4].

1- هود، 1.

2- القرضاوي الخصائص العامة للإسلام، ص.5.

3- النساء، 64.

4- القرضاوي، مرجع سابق، ص.52.

هذا بخلاف الأنظمة البشرية التي ينقصها هذا الانقياد التلقائي المقرون بالرضا والاطمئنان والاقتناع. "حيث تشكو من تفلت الكثيرين من طاعة القانون والنظام بمختلف السبل والوسائل، فتضطر إلى إقرارها عن طريق الضبط الخارجي والعقوبة كوسيلة وحيدة، وقد تعجز على الرغم من ذلك عن إقرارها في المجتمع، لافتقارها إلى الطاعة الاختيارية"[1].

وخلاصة القول فإن الحريات المنبثقة عن الرؤية الإيمانية أو المرتبطة بالدين تكتسب عمقا وفاعلية على أرض الواقع لا نجدها في القوانين الوضعية المبنية على المصالح والمنافع، لذلك تفقد موضوعيتها وتقع في أسر التحيز والنسبية، فتغير وتجور أحيانا خدمة لمصالحها وتستبعد أو تلغى أحيانا أخرى، لأنها لا تستجيب لمتطلبات الموقف المصلحي، وبذلك تفقد هذه الحريات ديمومتها، وثباتها، وقوة إلزامها، وتعدو أكثر قلقا واهتزازا.

المطلب الثاني: االحريات منح إلهية.

الحريات في الإسلام ليست حقوقا طبيعية، وإنما هي منح من الله Y ابتداء، فحق التكريم مثلا منحة إلهية لقوله تعالى:(❑⬀❁☪✦❁☙⬊❑ ③⬀♁♦♎②⬀⬁☜⬀⬁✡⬀☞ ✌❁⇔☜⬀⬁②♎♦♁⬀ ⬁ ✍❁❑✌✍▪ ⬀⬅⇔☜⬀✍

فالله Y خلق هذا الإنسان وكرمه وفضله على سائر المخلوقات، وبناء على ذلك منحة حريات ثابتة في القرآن والسنة، " فالحرية في الإسلام ليست منحة يعطيها حاكم لشعبه، أو أخ لأخيه، أو أب لابنه، أو زوج لزوجته، بل هو حق مطلق للإنسان جعله ضمن حيثيات تكريم هذا المخلوق الكريم على الله تعالى"[1].

فكون الحريات منح إلهية يجعلها" تتمتع بقدر كبير من الهيبة والقدسية والاحترام، مما يشكل ضمانة لعدم السطو عليها أو مصادرتها من قبل السلطات الحاكمة، إذ لا يستطيع الحاكم أو الأفراد قبل بعضهم بعضا السطو على تلك الحقوق والحريات ومصادرتها إلا إذا استباح لنفسه الخروج على شرع الله"[2].

كما أن كون الحريات منحا إلهية يجعلها تتميز بالوسطية والاعتدال، خالية من كل تفريط لصالح الفرد أو تفريط لصالح الجماعة" فحقوق الأفراد إذا طغت على حساب سلطة الدولة والجماعة حصلت الفوضى، وإذا طغت على حقوق الأفراد، فذلك هو الاستبداد، وإذن فلا بد من ضمانة لعدم الطغيان من الجانبين ولا بد من حكم عدل وميزان ضابط، وتلك هي الشريعة التي تقرر ما يكون للأفراد وما حدود مصلحة الجماعة، وتجعل هذا الذي تقرره ليس مجرد قانون بل عقيدة، ودينا واجب الإتباع."[3] فالمانح هو الله Y وهو الذي يملك أن يحفظ مصالح الفرد مع وضع الضوابط عليها حفظا لمصالح الجماعة، وإلا وقع التطرف الذي أدى إلى إطلاق الحريات، وتمجيدها على حساب الجماعة كما هو الحال في الفكر الغربي الرأسمالي، وإلى انتهاكها جملة ومصادرتها لدعوى مصلحة الفرد كما هو الحال في الفكر الماركسي.

فإذا كان "الحق في الشريعة منحة إلهية فليس للمجتمع أن يتعرض للفرد في حقوقه ما دام يلتزم بشرط المانح وأوامره"[4].

وعموما فإن كون الحريات منح إلاهية يمنحها احتراما وهيبة في نفس الإنسان فيبذل وسعه في الحفاظ عليها وعدم إهدارها أو انتقاصها.

1- وصفي عاشور أبو زيد، مرجع سابق، ص.158.

2-البياتي، مرجع سابق، ص.130.

3-البياتي، مرجع سابق، ص.133.

4- النجار،عبد الهادي، الإسلام والاقتصاد، عالم المعرفة، ص.52.

المطلب الثالث: الشمول والعموم.

تتميز الحريات في الإسلام بالإحاطة بكل مصالح الإنسان، فالله Y هو خالق الإنسان وهم أعلم بحاجاته الحقيقية، فمعنى الشمول في الحريات "هو شمول نظام الحقوق والحريات لكل أنواع حقوق الإنسان، سواء ما يسمى منها بالحقوق والحريات التقليدية، أو ما يسمى بالحقوق الاجتماعية، أو الاقتصادية، وكذلك نقصد به استغراق واستيعاب كل ما يجب للإنسان من حقوق ابتداء من قبل وجوده في الحياة، وذلك باختيار الزوجة التي تصلح أما له، ثم حقوقه جنينا، ثم رضيعا، ثم صبيا غير مميز، ثم بالغا، ثم شيخا، ثم هرما مردودا إلى أرذل العمر، ثم ميتا"[1].

هكذا شملت الحريات جميع المجالات وغطت جميع مراحل الإنسان.

ونقصد بالعموم أن الشريعة الإسلامية والتي تعد الحريات جزءا منها " تشمل الحاكم والمحكوم على حد سواء، لا تفريق بينهما في الخطاب وهما مطالبان بتنفيذ أحكام الشرع بدرجة واحدة من الالتزام"[2].

وإذا كان القرآن الكريم بين أن الكرامة مكفولة لكل بني آدم، وعلى أساسها منح الإنسان كل هذه الحريات، "فالتطبيق العملي للكرامة الإنسانية هو أن ينال الإنسان كائنا من كان حقه في العدالة دون أدنى تمييز"[3].

فالكرامة حق للجميع بغض النظر عن جنسهم ولونهم وعرقهم ودينهم ودولتهم، فلا فرق في الإسلام في تطبيق الحريات سواء داخل الدولة أو خارجها، فقد تكون الدولة دولة تحترم الحقوق والحريات في الداخل بنسبة ما، ثم تكون هي نفسها أكبر منتهك لحقوق الإنسان وحريات الشعوب على الصعيد الدولي.

إن القرآن عندما يتحدث عن حقوق الإنسان فهو يقصد حقوق بني آدم، ومراده تحقيق إنسانية الإنسان أيا كان، باعتباره كتابا عالميا يخاطب الناس كافة قال تعالى:(

1- البياتي، مرجع سابق، ص.132.

2- غرابية، الحقوق والحريات السياسية، ص.362.

3- المرزوقي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص.143.

[illegible]).[1]

فالإسلام يحترم الإنسان ويكرمه من حيث كونه إنسانا لا لأي اعتبار آخر. يقول صلى الله عليه وسلم " ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"[2].

بل إن الإسلام يحترم الإنسان من أي دين كان فإن اختلاف الأديان لا يسقط عن المخالفين إنسانيتهم ولا يخلعهم منها"[3].

1- الأنبياء، 106.

2- سبق تخريجه.

3- القرضاوي، مرجع سابق، ص.95.

المبحث الثاني: ثنائية المسؤولية.

لقد حسم الإسلام بوضوح مسؤولية الإنسان عن نفسه وعن غيره، فهو مسئول مسؤولية فردية عن التمتع بحرياته الأساسية باعتبارها واجبات عليه إن أحسن ممارستها أو فرط فيها، وهو مسؤول ثانيا باعتباره حارسا عليها، مسهما في حمل غيرة على ممارستها، ومكلفا بضرورة الذوذ عنها وحمايتها من أي اعتداء.

المطلب الأول: المسؤولية الفردية.

يعتبر هذا الأصل من الأصول المهمة في منهجية تفعيل الحريات، ونعني بالمسؤولية:" تحمل الشخص نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العملية من الناحية الإيجابية والسلبية أمام الله في الدرجة الأولى، وأمام ضميره في الدرجة الثانية وأمام المجتمع في الدرجة الثالثة"[1].

ويوضح الريسوني هذا المعنى قائلا: " وفيها أن الإنسان – في الدنيا والآخرة – ليس له ولا عليه إلا ما كسبه ويسعى فيه ، وأن سعيه وكسبه محسوب له أو عليه منظور إليه لا يفوت شيء منه"[2].

وترتبط المسؤولية بفكرة الإلزام والجزاء ارتباطا وثيقا، بحيث يستلزم كل واحد منهما الآخر ، يقول د.عبد الله دراز في هذا الصدد:

"والواقع أن هذه الأفكار الثلاثة[3] يأخذ بعضها بحجر بعض، ولا تقبل الانفصام، فإذا ما وجدت الأولى تتابعت الأخريات على إثرها، وإذا اختفت، ذهبتا على الفور في أعقابها، فالإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم، وليس بأقل استحالة أن تفترض كائنا ملزما ومسئولا، بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب"[4].

ولعل أهم أساس تقوم عليه المسؤولية هو أهلية الفرد المسؤول للقيام بما كلف به من مسؤوليات وهذا يقتضي توافر الشروط التالية في الفرد المسؤول:

1- يالجن، مرجع سابق، ص.255.

2- الريسوني، الكليات، ص.54.

3- يقصد بالأفكار الثلاثة: الإلزام، المسئولية، الجزاء.

4- دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص.136.

"وهي أن يكون واعيا لطبيعة ذاته ولسلوكه وأهدافه ونتائج تصرفاته، مما يعود على نفسه أو على غيره من نفع أو ضرر إن عاجلا أو آجلا، وأن تكون له حرية الإرادة والاختيار والتصرف فيما يختاره، وأن يكون مستطيعا للقيام بمسؤولياته"[1].

وعليه فإن شروط تحمل المسؤولية هي الوعي الكامل بالفعل وما يحققه من نفع أو ضرر، ثم الحرية والاستطاعة.

وبذلك يكون تكليف إنسان بأعمال لا يدرك ما تحققه من خير أو شر، أو لا يملك الحرية في اختيارها أو أدائها ولا يستطيع تحمل أعبائها ظلما في حقه لأنه تكليف له بما لا يطاق.

لقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية مسؤولية الإنسان في نصوص كثيرة جدا حيث قال تعالى :(⌚❖✂🖫↘⚠⧫☞🖮♊✌ ♎♒🖗⬀③↘□ ♌⑨♂♦⬀★🖫☜☠✂🖫⬀⬀❁○ ♌⑩⬀✂🖫❁⇔☜⬀⬙②❁☯♦⬀✇♂❁✌ ♌♏❷♈♦⬀☪✇❹♋☪⬀☞↘□ ⅄▫⑩⬀▫☪✦⬀♋⇔☜⬀♌■ ♋♈✡✠ ▫⑦⑩⬀♂①✂🖫♂⬀♎☜⬀▫☪✦✇♂✍❁✌ ♂"⬙□♂♎⬀☞ ♌⑩⬀❁♂ ♌⑩⬀✂♎☜⬀✈☪✦✇)(♂♎⬀☞ ☹✌⬀✡☜⬀✂🖫❁⇧☜⬀⬊③ 🔔⊙✌♂♦⬀✇☪✠○✈✌ ☎🗁🗎☽ ✋✌♦□⬀♒❀⚠⇔☜⬀♂② ♦♎♂⬀✡✦ॐ⬀③ ॐ⑥♂⬀✡☜⬀✂🖫❁⇧☜⬀⬊③ ♂"⬙□♂⬀♎☜⬀✇♂✍❁✌ ॐ⑥⬊⚠⬙✡✦⬀❁⇔☜♊✡⬀☞ ♈❖⬀♎② ☎🗁🗐☽ ☹✌✡☜⬀♎☜⬊⚠♂❺ ॐ⑥⬙⬀♎☜⬀❁)(♂■ ✌♂①☠☪⬀☞♊✌♂⬀✡✠ ✍✶♂□⬀❁⇧☜⬀⬙❶○✈✌ ⅄⬙▫⑩⬀⬊⚠⬙✡✦❁⇔☜⬀← ⑩▫□⬀❁⇧☜⬀⬙⓪♂♎⬀☞ ♏♒✡♈❽♂♎⬀☞ ✌♂①☠☪⬀☞♊✌♂⬀✡✠ ♎♒ॐ♈❾ ❖⬀♂②↘□ ♌♦☯♈♦⬀⬀❁⑦☞ ❁✍♎↘□ ✍✌↘⓪⬀⬙☜⬀❁)(♂■ ↘♦✇☪♦♈□ ⌚⑦⑨↘♦☪♊♦✌↘□ ✍✍✶♂♦⬀✇☪❺○✌)[2].

والمراد بالطائر:" العمل الذي يكسبه الإنسان بإرادته الحرة، لأن الإنسان إذا عمل عملا طار منه وغدا مسئولا عنه، ومتى طار من الإنسان عمله لم يكن باستطاعته أن يرجعه ولكن تلزم عنقه المسؤولية بعد طيرانه فيسأل عنه ويحاسب"[3].

1- يالحن، مرجع سابق، ص.252.

2- الإسراء، 13-15.

3-الميداني، مرجع سابق، ص.413. وإطلاق كلمة الطائر في هذا النص إطلاق مجازي عن العمل المتعلق بمناط المسؤولية في الإنسان.

إن الآيات القرآنية التي تقرر المسؤولية الفردية كثيرة جدا نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله Y:(♋♍♐♎♓♑♈④♈❁⑦☞ ❁❧❧♎□ ♏♒♈③ ♋✌♎⓪♑♋☜♈❁♓♐■ ☠❧❧♎⓪✌ ⑦♓♑♑✡♐❁♋☞ ♎♦♉♋♦♐□ ♎♦☯♐♦♈❁⑦☞ ❁❧❧♎□ ♎♦♉♋♦♐□ ⑦⑦⑨♎♦♋♊♦✌♎□ ♎♦♉♋♦♐□ ♎♦♉♋♦♐□ ♎♦♉♋♦♐

تجاهلها وتجاوزها في معاملات الناس وقوانينهم وسياساتهم وأحكامهم... فالإنسان إذن مسئول عن ممارسته للحريات ممارسة خيرة أو العكس"[1].

وتعتبر المسؤولية الفردية "أشد خطرا وأوقع أثرا في نفس المؤمن، تحرره وجدانا وقلبا من دوافع الإثم وبواعث السوء، كما تصفي نفسه من كدر المادة، وشهوة الطغيان:[2].

فعندما يستشعر المسلم ثقل هذه المسؤولية وتبعاتها فإنه يحفظ الحقوق لأهلها فيراعي حقوق الله وحقوق العباد، ويمارس حرياته دون الإضرار بنفسه أو الإضرار بالآخرين فلا بد من أن "يحد من حريته بما يمنع الأضرار عن نفسه وغيره ...وهي من جهة أخرى يقيدها بدائرة البر والصالح العام"[3].

وعموما تبقى المسؤولية الفردية شرط لازم لتفعيل الحريات، فالحرص عليها وعلى عدم انتهاكها يبدو متعذرا ما لم يكن الإنسان مسؤولا ومحاسبا على حفظها وصيانتها على الوجه الذي يحقق أهداف الشرع ومقاصده.

المطلب الثاني: المسؤولية الجماعية.

معناها مسؤولية الفرد عن سلوك غيره، وقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية هذا المبدأ في نصوص كثيرة، والتي تكلف المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال تعالى:(⬇◆◻↗♋⇔☜▫②◻↗♌①✇✌⬇◻
◻⬇✌✍↗♋☜↗🡐✍↙◻🕮📖✌ ◻♌"♌❶✍⚐❽↗↙○✍✡↗☞
♌▪✍✌✍↗♋☜↗🡐✍↙◻🕮✌ ↙🕒↖❼↗↗↙○✍✡↗☞
⬇◆◻♌♦↗♌②✌✍♋↗☞ ⬇◆↙◻↗⬇❶✇⇔☜↗✍♋↗☞⬇◻ ⬂✝◻♌♦↗↙○↗✍①✇✍✌Ⅱ✡↗☞
■✍❖✍↗④↗⇔☜↗♌①✇✍✍❍✌ ⚐♦✿↗④↗⇔☜↗♌①✇✍✍❍✌)[4].

وقوله J: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطيع فبلسانه ومن لم يستطيع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[5].

1- الريسوني، مرجع سابق، ص.53.54.

2- الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص.498.

3- الدريني، المرجع السابق، ص.500.

4- التوبة، 72.

5- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ح.49.

بل إن ابن حزم ينفي الإيمان عن المتخلف عن هذا الواجب فقال: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على كل مسلم، إن قدر بيده فبيده، وإن لم يقدر فبلسانه، وإن لم يقدر بلسانه فبقلبه ولا بد، وذلك أضعف الإيمان، فإن لم يفعل فلا إيمان له"[1].

فالظالمون المعتدون على حقوق الناس وحرياتهم لابد أن تقف الأمة بوجههم حتى لا يعم الفساد ويكثر المنكر فتعم العقوبة الإلهية الصالحين والطالحين قال تعالى:(☹⑦⑩ ✌◻ ✌◻ ✌◻

وجد الظالم والجائر من يردعه بقول أو فعل فإنه سيخفف من ممارستة العدوانية، أو يتخلى عنها، وسيجد الناس أن لهم سندا يدافع عن حقوقهم، فيعيشون الأمن والطمأنينة"[1].

ولعل هذا المبدأ يعد من المبادئ التي تدفع إلى درجة عليا من الامتثال والخضوع والطاعة.

فالمسلم يجد نفسه أمام مسؤوليتين،" فهو مسؤول عن تنفيذ القانون الإسلامي بما يتضمن من أحكام حقوق الإنسان وغيرها على نفسه أولا: وحمل غيره على تنفيذ القانون الإسلامي ثانيا"[2].

ويستوي في هذه المسؤولية كل الأفراد حكاما ومحكومين، ولعل مما يؤكد هذا المعنى، قوله J: " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[3].

" وإذا شعر كل فرد في المجتمع بالمسؤولية نحو غيره من الناس الذين كلف برعايتهم والعناية بهم ونحو العمل الذي يكلف بالقيام به، ونحو المصلحة العامة للمجتمع بأسره يتقدم المجتمع ويرتقي ويعم الخير جميع أفراد المجتمع"[4].

فالمسؤولية بنوعيها الفردية والجماعية – نابعة من مبدأ الكرامة الإنسانية الذي ميز به الله Y الإنسان على باقي المخلوقات.

" فالكرامة تستتبع السيادة، إذ لا كرامة بلا سيادة، فالمسؤولية إذن مشتقة – من هذه السيادة، ومن هنا ثارت مسؤولية الإنسان قبل نفسه بصفة سيدا مسيطرا على هذا الكون أو بوصفه مكلفا أن يكون كذلك"[5].

إن إحساس الإنسان بالمسؤولية اتجاه نفسه، واتجاه الآخرين، يؤدي إلى ترسيخ حقوق الإنسان وحماية الحريات،" فيصبح كل شخص فردا بالنسبة لنفسه مطالبا بحقوقه المشروعة، ومجتمعا، أو ممثلا للمجتمع بالنسبة للآخرين، يسعى لدفع الضرر عنهم كما

1- المصطفى، فلسفة العبادات، ص.541.

2- البياتي، مرجع سابق، ص.125.124.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده، ونسب النبي صلى الله عليه وسلم المال إلى السيد،ح.2558.

4- أرشد، حقوق الإنسان في الحديث، ص.146.

5-الدريني، مرجع سابق، ص.497.

يدفعه عن نفسه، ويعاونهم على نيل حقوقهم كما ينالها لنفسه"[1]. فمنطق المسئولية في الإسلام هو السبيل لاستقامة الأفراد حكاما ومحكومين، فعندما يستشعر الفرد مسئوليته الكاملة أمام الله عز وجل إذا فرط في حرياته أو انتهك حريات الآخرين، وأنه وحده الذي يتحمل التبعات، لا شك أن هذا الإحساس سيدفعه إلى التعامل الإيجابي والراشد مع الحريات.

المبحث الثالث: ثلاثية الجزاء.

يشكل هذا الأصل عنصرا مهما في منهجية تفعيل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتتجلى أهميته باعتباره دافعا ومحركا قويا للتمسك بالحريات واحترامها، وهو مهم لأن العدل الإلهي يقتضي ذلك،" فإذا كان الإلزام شرط لا غنى عنه لقيام المسؤولية فكذلك الجزاء نتيجة منطقية للمسؤولية، إذ لا يستقيم مع العمل أن يستوي الخبيث والطيب وأن يفلت المسيء من العقاب، ويحرم المحسن من الثواب"[2].

فربط الحريات بالجزاء يزيد من قيمتها، فبقدر وعي الإنسان بقيمه التي يلتزم بها وبقدر ما يعرف العواقب الوخيمة التي يترتب على عدم الالتزام بها واحترامها يسارع إلى أدائه على أحسن وجه، وهو الأمر الذي تفتقده القوانين الوضعية. وينقسم الجزاء في القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام:

- الجزاء الأخلاقي / الوجداني.
- الجزاء القانوني / الاجتماعي.
- الجزاء الإلهي.

وهو ما عبر عنه الجابري حينما جعل المسؤولية ثلاثة أنواع: المسؤولية أمام الله، والمسؤولية أمام القانون والمسؤولية أمام الضمير (المسؤولية الأخلاقية)[3]

المطلب الأول : الجزاء الأخلاقي الوجداني.

1- قطب، سيد، مرجع سابق، ص.135.

2- مغنية، محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط.2، 1979، ص.90.

3-الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية،مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 3، 2009، ص.79.

ونقصد به: "تلك الحركة الشعورية التي نحس بها في أعماق قلوبنا أو التأنيب بعد كل فعل مباشرة نعتقد أنه فعل حسن أو قبيح."[1] فالنفس الإنسانية ألهمها الله تعالى بحس فطري تميز به بين الخير الشر، وبين الظلم والعدل.

ولعل هذا المعنى الذي ورد في نصوص كثيرة من السنة النبوية منها قوله J: " البر حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس."[2] فالنفس الإنسانية لها قدرة على الإحساس بالبر فتطمئن له، والإحساس بالإثم فتنفر منه، يقول الميداني:"والطمأنينة في النفس والقلب علامة على أن العمل من أعمال البر، والتردد والاضطراب فيهما، وخوف اطلاع الناس على العمل أو على الغرض منه علامة على أنه من أعمال الإثم."[3]

فعذاب الضمير أو الوجدان ألم معنوي يفوق الألم المادي، فالإنسان الذي يتعدى دائرة حقوقه وحرياته إلى الاعتداء على حقوق الآخرين وحرياتهم يحس بتأنيب ضمير وقلق مستمر.

وبخلاف هذا الإحساس فإن الإنسان الذي يحترم حرياته وحريات الآخرين يحس بالرضا والطمأنينة، "فالوجدان أو الضمير يعتبر محكمة عدل مباشرة لا تحتاج إلى شاهد ولا قاض يخبرك بخيرية الفعل أو شريته قبل الفعل ويجزيك بالسرور إن كان فعلا حسنا وبالوخز والألم إن كان شرا"[4].

ويعتبر هذا العنصر دافعا إلى صون الحريات وعدم انتهاكها أو انتقاصها.

المطلب الثاني: الجزاء القانوني الاجتماعي.

لقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية مجموعة من العقوبات الصارمة لمجازاة بعض الجرائم نذكر منها:

عقوبة السرقة، حيث قال تعالى:([illegible])

1- يالحن، مرجع سابق، ص.280.

2- مسلم، الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، ح. 2553.

3- الميداني، الأخلاق الإسلامية، 75/1.

4- يالحن، مرجع سابق، ص.280.

[illegible] [1] .

وقال تعالى في عقوبة الزنا:([illegible])[2]

كما حدد القرآن الكريم والسنة النبوية عقوبة القذف والقتل العمد وعقوبة شرب الخمر والحرابة ... ولعل التجسيد العملي لهذا الجزاء كان جليا في قصة السرقة التي قامت بها امرأة من الأشراف حيث شفع لها أحد الصحابة الكرام فقال صلى الله عليه وسلم كلمات بليغة سوت بين الجميع في الجزاء القانوني: " أيها الناس، إنما ضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد J سرقت لقطع محمد يدها"[3].

ولعل هذه الصرامة في نصوص الوحي لها أثرها الفعال في تطبيق القانون، "فعظم الجزاء يجعل مخالفته أدنى إغراءا وأقل إغواء، فلا يجد النظام أمامه عقبات كبيرة يتعين عليه اجتيازها كما يسيطر سيطرة كاملة."[4]

فاستحقاق العقوبات الشرعية يشمل الفرد والسلطة معا، فكل من تعدى حدوده أو اعتدى على حريات الناس وهضم حقوقهم نال جزاءه في الدنيا قبل الآخرة، " فالعقاب حق المجتمع من جهة وحق الله من جهة أخرى، حق المجتمع باعتبار المجرم قد تعدى على حرمات المجتمع، ولأن ضرر الجريمة لاحق بالمجتمع، وهو يعتبر حق الله من جهة لأن المجرم قد تعدى بجريمته حدود الله وعصى أوامره، فلله أن نجازيه في الدنيا والآخرة"[5].

المطلب الثالث: الجزاء الإلهي.

1- المائدة، 40.

2- النور، 2.

3-البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، ح.6788.

4- دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص.268.

5- يالحن، مرجع سابق، ص.286.

ومعنى الجزاء هو أن الإنسان مجزى بعمله جزاء كاملا غير منقوص، وأن عليه أن يتقبل هذا الجزاء، قال تعالى:" ولا يظلم ربك أحدا".[1] فالجزاء الرباني جزاء عادل مبني على الأعمال، فكل ما عمله الإنسان بإرادته الحرة في الدنيا مسجل في كتاب يعرض على الإنسان يوم القيامة، قال تعالى:(♎♒♐♂③♘□ ♌⑩♂✂🖫❁⇔☜♂♑②❁☯♦♂♧♏❁✌ ♂❖✂🖫♘♋♐♂☞♊✌ ⅄▫⑩♂▫♐♦♂♋⇔☜♂♌■ ♒♈✡✠ ♁♌⑨♑♦♂★🖫☜♒✂🖫♂♂❁○ ♑"♑□♑♋♂☞ ♁♌⑩♂❁♏ ♌♑❷♈♦♂♐♧❹♋♐♂☞♘□ ☹✍♂✡☜♂✂🖫❁⇕☜♂♘③ ▫⑦⑩♂♑①✂🖫♑♂♋☜♂▫♐♦♧♏♒❁✌ ☎🗁🗐◑ ✋✌♦□♂♐❀♋⇔☜♂♑② ♌⑩♂✂♋☜♂✈♐♦♧♓♑♋♂☞ ♉⑥♑♂✡☜♂✂🖫❁⇕☜♂♘③ 🔔⊙✌♑♦♂♧♐✠○✈✌ ♉⑥♘♋♑♂✡♦♂❁⇔☜♋✡♂☞ 🡻♋♐♂✡♦♉♂③ ♉⑥♂♑♋☜♂❁♓♑■ ♑"♑□♑♂♋☜♂♧♏❁✌ ♑❺♋♘♑✡☜♂♋☜♘♋♑ ☹✍✡☜♂♋☜♘♋♑ ☎🗁🗐◑) [2].

والثواب نوعان ثواب وعقاب، منه ما يلحق الإنسان في الدنيا، ومنه ما يلحق به في الآخرة قال تعالى:(♌♦□♂♌✡♦♂❁♐○♧♏❁✌ ♉⑥♍✡♂☞♘♦♘□ ♑♦♂♌✡♦♂❁♐○♧♏❁✌ □♎♈□ ♑□♂❁♏ ♒▫⑦⑩♂♑①♑❺♎♦♂♧♏♒♈ ✍♑①♊✡♂☞ ♋❶♎♈□♂♘♐❺✌❁♈□♂♌♋♂☞ ♌"♌❶❁♏ ♋✌□♂♌✡☜♂♘♋♉♉✡♂③ ♋✌♌❶❁♏ ♋✌□♂♌✡☜♂♘♋♉♉✡♂③ ♑□♂▫■♑□♂♎② "♌❶☠♏ ♒♑✡♂☞ ♒♘♉✌✌♉♈□♂♑○♧♏♒♈ ♟▫⑩♂▫♐♂☞□♋□ ❖♂▫② ♧✌□♎□✡♂♑❹♎♋♂☞ ➢❖♂☠♏ ♑②♑□♂♐□✡♂♑❹♎♋♂☞ ♋⇦♋★♂🖫☞♑□♂♑② ☎📠⌨◑) [3].

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية: "موعد في الدنيا يحل بهم شيء من العذاب وموعد في الآخرة يوفون فيه الحساب"[4].

أولا:الجزاء الإلهي في العاجلة:

إن الشعور بالجزاء الإلهي في العاجلة من شأنه أن يحرك الإنسان إلى فعل الخير، وأن يعصمه من فعل الشر، وأن يحسب النتائج قبل الشروع في أي فعل، "فالإنسان المؤمن لا يحقر شيئا من عمله، خيرا كان أو شرا ولا يقول: هذه صغيرة لا

1- الكهف، 48 .

2- الإسراء، 13.14.

3- الكهف، 57.

4- قطب، سيد، في ظلال القرآن، 4/ 2276.

حساب لها ولا وزن، إنما يرتعش وجدانه أمام كل عمل من أعماله ارتعاشة ذلك الميزان الدقيق"[1].

إن الجزاء الإلهي في العاجلة يكون مكافأة للمحسنين على حسن عملهم حيث قال تعالى :(✌♋❶♎♏✍♒ ♎◆❁✌ ♑□♐❁✍♋□ ✦✍★✍♦♐♋♑✍✍❁✌ ✌❁♋♐□♐♋⇔☜♐♑②✌♑▪ ✌❁⇔☜♐♑❹❁⇧☜♐♋✡✍❁✍ ✌♑♐□♐❁♑✍♐⑦✍☞✌♋□ ♋❖♐¤▫② ⑧✂♋♐③♑♦♑✡♐☞ ❶♑♋☜♐❁✍■ ❖♋④♐❁♋✍♋□ ♋♐❻◆❁✍✌♋□ ▫▪♋♑①♐♐✍♋✍✌ ✌♑♐□♎✡♐☞♈♋□♐③ ✌♑①♊✡♐☞ ♎❶✂♋❁♑✍♐♈♋□♐❁♑❺♎♏✌♑♐✡✍ ♋✍④♑♋✍♐③✍☞✌♑□♋♑✍✍♋ ♋◆□♐♎✡☜♐♋♋✍④♑♋✍☞ ✌♑□♋♑✍✍♋)♋[2].

وقال أيضا :(♑②✍❖♐♑ ■♑①▫♋✂♋❾ ♒▫❹▫♐✂♋❖♐¤▫② ♑□♋❶♋□ ♎□❁✌ ①♦♐♐③♐♈♋□ ♑②□♎❖▫②✍ ♋♎⑩✍✍⇔☜♐♑♋♋☜♐♊♋☜♐♋❹♋⇔☜♐❁✍✡✍ ♋⑦⑩♑♐✡☜♐¤♊♋☜♐❁○ ♋⑦⑨✍□♑♐♋☜♐♑❺ □♎"♎❶✍♐⇔☜♐♑♋♐☯♋♦♐♋❹❁⇔☜♐❁✍♋□ ✌♑②♋❖♋♐♋❺♎♏✌♊✡♐☞ ♋❶♑♦♐♋❺♎♏✌✌ ♋◆□♐♋✍✍♋①♋○♑♋♐☞ ✌♑□♋♑✍✍♋)[3].

يقول ابن كثير:" والحياة الطيبة أشمل وجوه الراحة من أي جهة كانت"[4].

واختلف الصحابة في تفسيرها" فقال ابن العباس: الرزق الحلال وفسرها علي ابن أبي طالب بالقناعة. وقال ابن عباس: في رواية أخرى عنه هي: السعادة وقال الضحاك هي: الرزق الحلال والعبادة في الدنيا. "والصحيح أن الحياة الطيبة تشمل هذا كله"[5]. ولا شك أن من بين الأعمال الصالحة الذوذ عن الحريات والمساهمة في ترسيخها في حياتنا اليومية، وهو ما يشعر الأفراد عند أدائها بالسعادة الروحية والطمأنينة النفسية.

وقد يكون الجزاء الدنيوي عقابا للمسيء قال تعالى:(✌♎①¤▫② ❺♑❁▪♋☜♐♋✂♋♑➔♋♐♐♐♐♐♋☜♐♋▪❁♑❶▫⇧☜♐♋✂♋♑□♎"♋□

1- قطب، سيد، في ظلال القرآن، 3956/6.

2- الأعراف، 95.

3- النحل، 97.

4- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج.4، ص.464.

5-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج.4، ص. 464.

[illegible])[1].

وقد يكون عقابا على الظلم وهضم حقوق الناس وحرياتهم:([illegible])[2].

فقد استحقوا الهلاك في الدنيا وتوعدهم بالهلاك في الآخرة أيضا حيث قال:

([illegible])[3] أي جعلناه إلى مدة معلومة ووقت معين"[4].

يبقى الجزاء الإلهي في العاجلة " إجابة الإلهية على طرقنا في العمل حسنة كانت أو سيئة، وهي إجابة تأتي على المستوى المادي، والعقلي والأخلاقي والروحي، سواء في ذلك الفرد أو الأمة، ولكن هذا كله يبدو في عيني العدالة السماوية غير كافي"[5].

ولعل الشق المكمل لهذا الجزاء الدنيوي هو الجزاء الأخروي.

ثانيا:الجزاء الإلهي في الآخرة.

فمن حيث الثواب وعد الله عز وجل بإثابة المحسنين على إحسانهم، ووعده تعالى لا يتخلف قال تعالى "وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون"[6].

وقد وردت آيات كثيرة جدا حيث قال تعالى:([illegible]

1- نوح، 26.

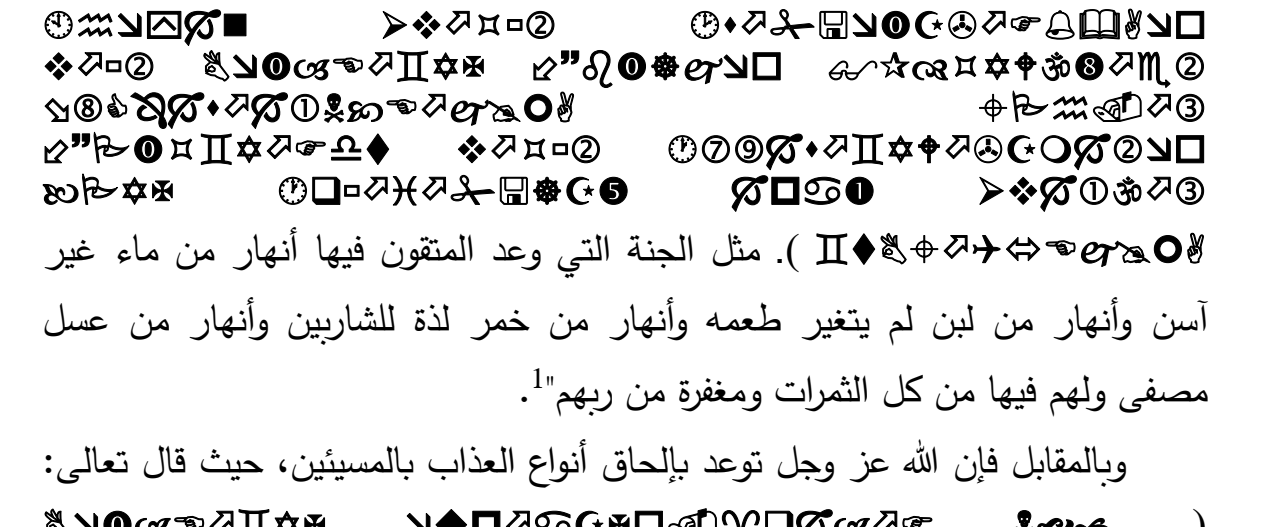
2- الكهف، 58.

3- الكهف، 58.

4-ابن كثير، مصدر سابق، مج.5، ص.149.

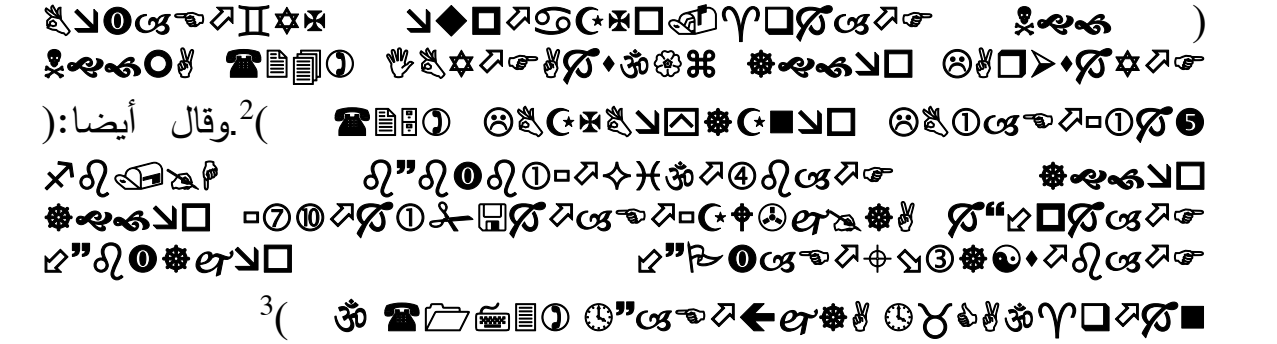
5- دراز، مرجع سابق، ص.360.361.

6- الروم، 5.



(مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم"[1].

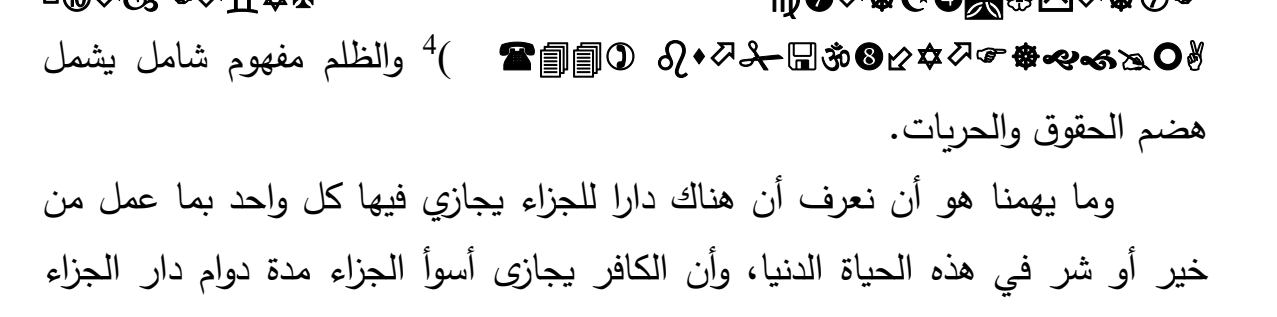
وبالمقابل فإن الله عز وجل توعد بإلحاق أنواع العذاب بالمسيئين، حيث قال تعالى:



( )[2].وقال أيضا:

( )[3]

إن ظلم الناس وانتهاك حرماتهم والاعتداء على حرياتهم لا شك أنه يستحق جزاء إلهيا، قال تعالى:(



( )[4] والظلم مفهوم شامل يشمل هضم الحقوق والحريات.

وما يهمنا هو أن نعرف أن هناك دارا للجزاء يجازي فيها كل واحد بما عمل من خير أو شر في هذه الحياة الدنيا، وأن الكافر يجازى أسوأ الجزاء مدة دوام دار الجزاء تلك، وكذلك المؤمن الصالح يجازى أحسن الجزاء مدة دوام دار النعيم أو الجنة."[5]فلو أن

1- محمد، 16.

2- النبأ، 25.24.

3- البقرة، 173.

4- إبراهيم، 44.

5- يالحن، مرجع سابق، ص.278.

كل إنسان استحضر هذا الجزا ء الرباني الذي ينتظره لما استطاع أن يهضم حقا أو ينتهك حرية لأنه بذلك يتعدى حدود الله، والنفس الظالمة تندم على ما قامت به من أعمال غير صالحة، قال تعالى:([illegible])[1].

إن عقيدة الجزاء بنوعيها، العاجلة والآجلة تعطى للحريات- باعتبارها واجبات يسأل عنها الإنسان إن فرط فيها أو اعتدى عليها - قوة على الإنجاز، بل وتجعلها أمانة يتحمل مسؤوليتها كل المؤمنين، يحاسبون عليها حسابا دقيقا وصارما، مما يدفعهم دفعا إلى الذود عنها وإقرارها في المجتمع ومدافعة الطواغيت والمستبدين من أجلها.

فالجزاء يعطي لكل الحريات قيمة ومعنى، إذ بدونه تصبح هذه الحريات سلوكا جافا لا يقوم على عدل ولا يحفز الناس على احترامها.

1 - الزمر، 53.

المبحث الثالث: مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة.

لا شك أن الحرية من المفاهيم التي يصعب تحديدها تحديدا جامعا مانعا لارتباطه بمجموعة من المفاهيم الأخرى المساوقة له، وبالبنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع.

والسؤال الذي نطمح في الإجابة عليه في هذا المبحث هو: ماهو مفهوم الحرية في الفكر الغربي؟ وما هو الأساس الفكري للحريات في الغرب؟ وهل يكفل الغرب هذه الحريات في الواقع ؟ أم أن الفجوى عميقة بين النظر والممارسة، بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن؟

المطلب الأول: مفهوم الحرية في الغرب.

يعتبر مفهوم الحرية من المفاهيم التي تحتل مركز الصدارة في الفكر الغربي الحديث، فلا يكاد يوازيه في الأهمية مفهوم آخر، وقد اختلفت تعريفات الفلاسفة له عبر التاريخ، "فالفكر الغربي قدم لنا مفهومين متقابلين لا مفهوما واحدا للحرية، المفهوم البريطاني الذي يرى أن الحرية تفلت من القيود الاجتماعية، والمفهوم القاري Continental الذي يؤكد على أن الحرية ناجمة عن التزام الفرد والمجتمع بالواجب"[1].

ولعل من أبرز الفلاسفة الذين يمثلون المفهوم البريطاني للحرية باعتبارها تفلت من كل القيود الاجتماعية طوماس هوبز في كتابه: "التنين" حيث عرف الحرية قائلا: "الحرية بمفهومها الصحيح هي غياب القيود الخارجية التي تحول بين الإنسان وفعل ما يمليه عليه عقله وحكمته"[2].

فالحرية عند هوبز تعني التصرف بكل حرية في غياب كل الحواجز والعوائق عن الحركة،" فالحر هو الذي لا يصادف عائقا البتة"[3].

1-لؤي صافي، مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، إسلامية المعرفة، عددان.31-32.ص.229.

2 – léviathan, Thomas Hobbes, Traduction original de M. Philippe Folliot, 23 novembre 2002, édition réalisée le 3 janvier 2004, revue et corrigée le 12 juin 2012 à chicoutini quebec, un document produit en version numerique par M. Philippe Folliot, p :111

3- فريدريك لوبياس، الحرية، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط.1، 2009، ص.15.16.

وإذا كان هوبز يؤكد على أن الحالة الأصلية للإنسان هي الحرية المطلقة التي يتمتع بها بمقتضى القانون الطبيعي، فإننا نجده في موطن آخر يؤكد على أن هذه الحالة الأصلية للطبيعة حالة فوضى وتناحر الكل ضد الكل حيث يقول: "هناك حرب دائمة بين كل إنسان وأخيه."[1]ولتجاوز حالة التسيب والفوضى هاته وإقرار الأمن والاستقرار يمنح هوبز سلطة واسعة للحاكم بشرط أن تبقى مقيدة بالقانون الطبيعي الذي يعطي للإنسان حق الدفاع عن نفسه.

ولعل هذا الوضع هو الذي دفع سبينوزا إلى القول بأن لكل إنسان الحق في فعل أي شيء من أجل الحفاظ على بقائه، ولو اقتضى الأمر الاعتداء على جسم إنسان آخر، فتصرفات الإنسان تصبح محكومة في حالة الطبيعة بالقوة والشهوة والأهواء والرغبات، "فكل ما يراه الفرد الخاضع لمملكة الطبيعة وحدها نافعا له سواء كان في ذلك مدفوعا بالعقل السليم، أم بقوة انفعالاته يحق له أن يشتهيه طبقا لحق طبيعي مطلق وأن يستولي عليه بأي وسيلة سواء بالقوة أم بالمخادعة أم بالصلوات أم بأية وسيلة أخرى أيسر من غيرها، وبالتالي يحق له إذن أن يعد من يمنعه من تحقيق غرضه عدوا له"[2].

ويذهب جون لوك إلى القول بأن "حرية الفرد في المجتمع تعني عدم خضوعه لغير السلطة القانونية القائمة دون اعتبار لأي سيادة أو إرادة مستمدة من قانون آخر."[3]

فلا يمكن للحرية الفردية – حسب جون لوك – أن تخضع لأية قوة كيفما كانت إلا قوة القانون التي تتمثل في السلطة السياسية والتي يرى أنه من الواجب عليها أن تحقق الأمن والسلام، حيث قال: "ويجب أن يمنع الناس من التعدي على حقوق الآخرين والإضرار بهم، وعليهم أن يراعوا قانون الطبيعة الذي يهدف إلى السلام ويحافظ على الجنس البشري"[4].

---

1 –L'Evathan p.112.

2– سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم، حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط.4، 1997، ص.379.

3–جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي عند روسو،ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الاعلانات الشرقية، ص.379

4–جون لوك،مرجع سابق، ص.27.

كما يجب على هذه السلطة السياسية أن تحفظ حقوق الناس وحرياتهم في مقدمتها حرية التملك حيث قال: "يجب أن نراعي الحال التي عليها الناس بالفعل وهي الحرية المطلقة في تسيير دفة أعمالهم والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم حسب ما يرونه موافقا له"[1].

وهكذا اقترن مفهوم الحرية بمفهوم القانون مما أعطى للحرية بعدا اجتماعيا، فالقانون أصبح يحد من حرية الأفراد مراعيا مصالح الآخرين من أبناء المجتمع، بل إن الغاية الحقيقية من قيام الدولة هي الحرية، وليس التسلط والحجر على الناس، "فالغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة أو إرهاب الناس وجعلهم يقعون تحت تأثير الآخرين. بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة وفي العمل دون إلحاق الضرر بالآخرين"[2].

وإذا كان الانقياد للقانون يجعل من الحرية حرية منضبطة تحقق مصلحة جميع أبناء المجتمع الواحد، " فالحرية من غير هذا الاقتران والتلازم في القانون تسوق لا محالة إلى الفوضى Anarchy وانتشار النزعات العدمية Antonomi باستحلال ما لا يجوز، فهل الانصياع للقانون يشكل قيدا على حرية الفرد وإكراها له أم أن القانون من حيث هو من ضرورات الاجتماع البشري، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه وقيام المجتمع مقرون أبدا وضرورة بوجود القانون، كما عبر عن هذا التلازم والاقتران الحكمة الرومانية العملية: "Ubi sociala.ubi jus"، حيثما وجد المجتمع وجد القانون، وأن الحرية لا تعني: سوى فعل ما يأمر به القانون الأخلاقي"[3].

أما المفهوم الثاني الذي يقدمه الفكر الغربي للحرية، فهو أن الحرية هي التزام الفرد والمجتمع بالواجب. ويمثل هذا المفهوم جان جاك روسو في كتابه" العقد الاجتماعي" مبينا أن الإنسان ينتقل من الحرية الطبيعية التي تحكمها النزوة إلى الحرية

1- جون لوك، مرجع سابق،ص.27.

2- سبينوزا، مرجع سابق، ص. 446.

3- عبد الحميد عرفان، الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي، إسلامية المعرفة عددان. 31.32. ص.55.

المدنية التي يحكمها القانون والعقل حيث يقول:" هذا الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يحدث في الإنسان تغييرا بارزا جدا باستبداله الغريزة في مسلكه بالعدالة، وبإضفائه على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فيما مضى، فإن الإنسان الذي لم يكن حتى ذلك الحين يراعي إلا نفسه، قد وجد أنه، بعد أن خلف فيه صوت الواجب النزوة البدنية وحل الحق محل الجشع، مجبر على العمل بمبادئ أخرى وعلى أن يستهدي بعقله قبل الانصياع لنوازعه"[1].

إن هذا الانتقال من الحرية الطبيعية إلى الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة له مزايا عديدة ذكرها روسو من بينها:" الحرية المعنوية التي وحدها تجعل من الإنسان سيد نفسه حقيقة، إذ نزوة الشهوة وحدها عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية"[2].

ويذهب هيكل إلى أن الحرية هي الالتزام بالواجب، فالحرية الحقيقية هي التي يتمتع بها الأفراد تحت إشراف الدولة التي تحقق لهم القيم التي يؤمنون بها ويطمحون في الالتزام بها،" فهي – يعني الدولة– الوجود الفعلي للفكرة الأخلاقية"[3].

فالدولة هي القاعدة الأساسية التي تنقل مفهوم الحرية إلى الممارسة العملية حيث يقول أيضا: "الوعي الذاتي يفضل ميله اتجاه الدولة، يجد فيها حريتة الجوهرية"[4].

كما يعرف كانط الواجب بأنه "هو ضرورة القيام بفعل عن احترام القانون"[5]. فكل أمر يأمر به القانون هو بالضرورة أمر أخلاقي وجب احترامه حتى ولو أدى الأمر إلى

1– Jean Jaque Rousseau, Du contrat sosial ou principes du droit politique, un document en version numerique par Jean Marie tremblay, chapitre 8, p 16.

روسو، جان جاك ، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، ط.1، 1973، ص.55.

2– روسو، في العقد الاجتماعي، ص.56.

3– هيكل، أصول فلسفة الحق، ترجمة وتقديم، عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.2010،ج.2، ص. 139.

4– هيكل، مصدر سابق، ص.139.

5– كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط. 1، كولونيا، ألمانيا، ص. 51.

التخلي عن رغبات الإنسان وميولاته التي يحملها في نفسه حيث قال: "فالقانون المجرد في ذاته هو وحده الذي يمكن أن يكون موضوعا للاحترام، وبالتالي أمرا أخلاقيا"[1].

وبذلك نجد أن كانط يرى أنه لا يمكن أن نتصور الحرية مجردة من كل القوانين، و يعتبر أن الإرادة الخاضعة لضوابط أخلاقية هي إرادة حرة حيث يقول: " الإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بالذات"[2].

وبذلك يقر كانط أن الخضوع للقانون الأخلاقي لا يؤثر على حرية الفرد وإرادته، بل إن طاعة القانون هو عين الحرية.

" لقد تمكنت المدرسة القارية من تخليص مفهوم الحرية من معاني الانفلات والعبثية الذي اقترن بالمفهوم البريطاني للحرية من خلال إعطائها محتوى أخلاقيا إيجابيا، لكنها في الوقت نفسه قيدت هذا المفهوم بالدولة وبالتالي مهدت الطريق أمام النخب الحاكمة لاستخدام سلطة الدولة لفرض مجموعة من القيم والتصورات على المجتمع لتتيح بذلك الفرصة أمام الدولة للتسلط والهيمنة باسم الحرية وتحرير الإنسان"[3].

المطلب الثاني : الأساس الفكري للحرية في الفكر الغربي.

يشكل القانون الطبيعي[4] والعقد الاجتماعي الأرضية والقاعدة التي يقوم عليها النظام الديمقراطي الحديث، حيث نلحظ ربطا لكل الحقوق والحريات بهذين المفهومين.

1- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص. 51.52

2- كانط، مصدر سابق، ص. 146.

3- صافي، مفهوم الحرية في الغرب بين النظرية والممارسة، ص.237.

4- ظهرت (نظرية القانون الطبيعي) في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، وقد نادى بها فقيه القانون الهولندي (جروسيوس) وتلقفها من بعده فلاسفة العقدان الاجتماعي (هوبز) و(لوك)، وخلاصتها: أن الإنسان يستحق الحقوق بوصفه إنسانا، ويستمدها من طبيعته الإنسانية لا من تشريعات الدولة، لأن الإنسان سبق وجوده وجود المجتمعات والدولة، فهي حقوق طبيعية تكون ما يسمى بالقانون الطبيعي. إن هذا الحق الطبيعي لا يرتبط بأية إرادة خارجية تمنحه، ولا حتى الإرادة الإلهية . البياتي، مرجع سابق، ص.54.

ويعرف سبينوزا الحق الطبيعي Jus naturale وبالفرنسية droit naturel بقوله: " هو تلك القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي تدرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه على نحو معين"[1].

وعرفه في موطن آخر حيث قال: " هو حق السلوك طبقا لقوانين الطبيعة العامة أي حقه في المحافظة على وجوده الذي يتمتع به أي فرد"[2].

وعرفه هوبز بقوله: "هو قدرة الإنسان على التصرف وممارسة حريته للحفاظ على طبيعته الخاصة"[3].

فالقانون الطبيعي يحكم حياة البشر وتصرفاتهم وهو يعني استفراغ الوسع في الحفاظ على وجود الفرد ولو كان ذلك على حساب الآخرين. يقول سبينوزا: "ولما كانت قدرة الطبيعة الشاملة كلها لا تعدو أن تكون مجموع قدرات الموجودات الطبيعية فقد ترتب على ذلك أن يكون لكل موجود طبيعي حق مطلق على كل ما يقع تحت قدرته، أي أن حق كل فرد يشمل كل ما يدخل في حدود طاقته الخاصة، ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه – وبالنظر إلى نفسه فقط دون اعتبار لأي شيء آخر– فينبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعيا أن يفعل، وفي هذا الصدد لا نجد فارقا بين الناس والموجودات الطبيعية"[4].

هكذا يرى سبينوزا أن الطبيعة التي تحكم حياة الأفراد، لا تعرف حقا غير حق القوة والصراع من أجل البقاء والحفاظ على المصالح الخاصة، ولو اقتضى الأمر الاعتداء على حقوق الآخرين، كما أنه يعتبر الإنسان جزءا من الطبيعة.

إلا أننا نجده في موطن آخر يقر بضرورة احترام مبادئ العقل، وأن لا تمارس الحرية خارج ما يسمح به العقل حيث قدم شرطا يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون تعارض مع الحق الطبيعي وهو"أنه يجب على كل فرد أن يفوض إلى المجتمع ما له قدرة، بحيث

1- سبينوزا، المرجع سابق، ص.377.

2- سبينوزا،المرجع سابق، ص.377.

3- سبينوزا، ص.111.

4- سبينوزا،المصدر سابق، ص.378.

يكون لهذا المجتمع الحق المطلق في كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يطيعها إما بمحض اختياره، وإما خوفا من العقاب الشديد، ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديمقراطية."[1] فالحكم الديمقراطي في نظر سبينوزا هو الأفضل من باقي الأنظمة الأخرى، لأنه يبدو أقربها إلى الطبيعة وأقلها بعدا عن الحرية التي تقرها الطبيعة للأفراد"[2].

كما يؤكد في موطن آخر على ضرورة الخضوع لمعايير العقل، حيث قال: "إن من الأنفع كثيرا للناس أن يعيشوا طبقا لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية لأنها لا تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر"[3].

وتجاوزا لحالة الفوضى التي تحدثها الطبيعة اعتبر جون لوك الحكومة المدنية هي الحل حيث قال:" وهذا ما يجعلني أعتبر الحكومة المدنية علاجا ناجعا للمشاكل التي تجلبها الطبيعة حينما يفصل الناس في قضاياهم بأنفسهم"[4].

لقد أصبح من الضروري تجاوز حالة الطبيعة التي لا توفر الأمن للأفراد وتجعلهم يعيشون حالة رعب وخوف دائمين مادام كل فرد يمكنه أن يفعل ما يشاء في ظل هذا القانون الطبيعي الذي لا يعترف بأي سلطة شرعية.

" إن تنفيذ قانون الطبيعة يصبح بهذه الطريقة في يد كل إنسان أن يصير له حق معاقبة من تسول له نفسه خرق القانون، فقانون الطبيعة – مثل أي قانون آخر في العالم– عديم الفائدة إذا لم يكن هناك من يراقب تنفيذه محافظا بذلك على حقوق الأبرياء وموقعا بالآثمين الجزاء"[5].

هكذا اقترن مفهوم الحرية بمفهوم القانون، فالإنسان في ظل القانون يمارس حريته دون تضييق أو إكراه مادام لا يمس مصالح الآخرين ولا يلحق بهم الضرر، "وعن هذا الفهم الاجتماعي، فالقوانين لا تمثل إكراها ولا استبداد ولا سلطوية غاشمة مفروضة من

---

1 – سبينوزا، مصدر سابق، ص. 382.

2– سبينوزا، مرجع سابق ، ص.385.

3– سبينوزا، مرجع سابق ، ص.379.380.

4– لوك، مرجع سابق، ص.20.

5– لوك، مرجع سابق، ص. 16.

خارج الذات عليها يقيد حقها في التمتع بالحرية التي حق فطري موروث وثابت للإنسان. بل قصارى الأمر أن الفرد قد استبدل بالحرية المدنية المكتسبة Civil Right حريته الطبيعية Natural Right الفطرية"[1].

وبناء على ما سبق فإن هناك خلاف كبير بين الأسس الفكرية لمفهوم الحرية في الإسلام، ونظيره في الفكر الغربي، فإذا كان الأساس الفكري الحرية في الإسلام هو العقيدة الإسلامية التي تعلن العبودية لله وحده دون سواه، وتحرر الإنسان من سائر أنواع العبوديات والتي من بينها عبودية الذات والأهواء، كما أنها تسوي بين البشر جميعا وتقرر أخوتهم الإنسانية وتؤكد مسؤوليتهم الكاملة أمام الله تعالى إذا فرطوا في حرياتهم أو اعتدوا عليها أو على حريات الآخرين، فإن الأساس الفكري للحرية في الغرب هو القانون الطبيعي والفكر العلماني الذي لا يعبأ بالوحي ولا يقيم له وزنا، ولا يعترف به كمصدر للحقوق والحريات.

كما أن" هذا الأساس الفكري لا ينتج منه إلا الإنسان الدنيوي اللاديني الذي تتحكم أهواؤه ومصالحه في إرادته وقراراته فكيف ننتظر منه إنصاف الناس من نفسه، والإيمان الصادق بحقوق الإنسان"[2].

إن الحريات في الإسلام هي حريات كفلها الله Y للإنسان، فهي جزء من تصوره الكوني باعتباره مخلوقا مستخلفا عن الله Y، غايته في هذه الحياة هو عبادة الله تعالى ونيل رضاه. مقابل ذلك يؤكد الغرب استناد الحريات على القانون الطبيعي والفكر العلماني الذي يعطي الأولوية للإنسان كمشرع ومصدر للحريات، فالحقوق كلها صنعة بشرية خالصة، لا ثبات فيها لمبدإ، ولا يكون لها مقياس ثابت لحكم، بل من شأنها التغير والتبدل، فما يعطيه الإنسان لنفسه قابل للتلبس بالظلم والباطل، ويخضع للأهواء والنزعات، رغم ما يظهر في صياغات الإعلانات من عبارات تحاول ربطه بالدين.

ف" بالرغم من أن نص إعلان الاستقلال الأمريكي قد وظف في تقريره "الحاكم الأعلى للكون" و"العناية الإلهية" وبالرغم كذلك من أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن"

1- لوك، مرجع سابق، ص.26.

2- القباج، محمد مصطفى، حوار الثقافات وحقوق الإنسان في زمن العولمة، سلسلة المعرفة للجميع، عدد. 30، ط.2005، ص.114.

الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية، قد أشار في ديباجته إلى رعاية "الكائن الأسمى" (أي الله) إنه بالرغم من هذا وذاك، فإن الدين لم يكن بصورة من الصور المرجعية التي تؤسس " حقوق الإنسان"[1].

إن الفلسفة العامة للفكر الغربي فلسفة مادية مغرقة في الفردانية، ترتكز على "محورية الإنسان فردا وجماعة في الوجودين الإنساني والطبيعي على السواء مع نزع سمة القداسة عنهما معا، ضمن نظرة دنيوية – علمانية خالصة وفلسفة نفعية، مادية مسرفة تجعل المنفعة المادية غاية ومقصدا من كل جهد ونشاط، وفردانية متطرفة مقتضاها أن مصالح الفرد يجب أن تكون – أخلاقيا – فوق كل اعتبار، وأن الحقيقة طريق معرفتها والتحقق منها نظرية في المعرفة أساسها العقل والتجربة الحسية حصرا، وتهميش الوحي بل وإنكار أن يكون مصدرا لأية معرفة حقة"[2].

وبذلك أصبحت الحرية عنوانا على الفردانية، بمعنى أن مصالح الفرد يجب أن تكون فوق كل اعتبار، فكل عمل إنساني ينظر إليه بناء على نتائجه النفعية الدنيوية، في حين نجد أن المصلحة المعتبرة في الإسلام هي المصلحة العامة التي تعم كل بني آدم.

المطلب الثالث: االحرية في الغرب بين النظر والتطبيق .

تبلورت منظومة حقوق الإنسان والحريات في الغرب بعد مخاض عسير، حيث كانت الشعوب الغربية تعيش على مدى حقبة من الزمن تحت وطأة النظام الإقطاعي أو سلطة الكهنوت، "كما أن ولادة الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان في الغرب ارتبط بملابسات تاريخية تتعلق بالصراع الذي دار بين ملوك الإقطاع والكنيسة، وبذلك أصبحت المناداة بحقوق مستمدة من طبيعته كإنسان لا سلطان عليها لملك أو رجل أوإلاه."[3]

1- محمد عمارة، مرجع سابق، ص.13-14.

2- عرفان، عبد الحميد، الحرية في العقل الكلامي والفلسفي الإسلامي، إسلامية المعرفة، عدد سابق، ص. 64.

3- الغنوشي، مرجع سابق،ص.47.

فبدأت معالم المفهوم في البزوغ المبكر مع الميثاق الإنجليزي Magnacarta سنة: 1213، وإعلان الاستقلال الأمريكي سنة: 1776، والإعلان الفرنسي على حقوق المواطن سنة: 1787"[1].

ويعتبر هذا الحدث الأخير الحدث الأبرز في التاريخ، "حيث أثرت هذه الوثيقة على الحركات الثورية والإصلاحية سواء في أوربا أو خارجها منذ ذلك التاريخ ... حتى جاء دور تدويلها، فدخلت مضامينها في ميثاق:"عصبة الأمم" سنة: 1920م ثم في ميثاق الأمم المتحدة سنة: 1945، ثم أفردت دوليا بوثيقة خاصة هي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948"[2]. وانطلاقا من هذه الإعلانات نصت معظم الدساتير الغربية الحديثة على حقوق الإنسان بعبارات تكاد تكون متشابهة.

فحقوق الإنسان في الغرب جاءت عبر نضالات ومطالبات حيث "تمكنت القطاعات الاجتماعية المسحوقة عبر ثورات وانتفاضات وحروب أهلية من المطالبة بحقوقها السياسية. وبقيت "آلية المطالبة" عبر تاريخ الغرب الحديث المدخل الوحيد للتحرر والمشاركة في الحقوق"[3].

إن حقوق الإنسان في المجتمع الغربي بما في ذلك حقه في الحرية كان نتيجة لتحركات ثورية وتمردية ناضل فيها الأفراد عبر التنظيم في جمعيات ونقابات من أجل مطالب مشروعة لتحسين مستوى عيشهم يقول عابد الجابري في هذا الصدد:" إن مبدأ حقوق الإنسان كان ثورة في الغرب نفسه وعلى نفسه"[4].

"فهو منة وهبة، وليس للأضعف أن يطالب بحقه أو الدفاع عن حقه، وإنما يتسوله ويناضل من أجله"[5].

1- القباج، حوار الثقافات وحقوق الإنسان، ص.114.

2- عمارة، المرجع سابق، ص.1314.

3- صافي، مرجع سابق، ص.242 .

4- الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.2، 1997م، ص. 142.143.

5- القباج، المرجع سابق، ص.152.

هكذا رفض المجتمع الغربي الذي عانى من هيمنة وسيطرة النخب الإقطاعية أي سلطة تفرض عليه، بل سعى إلى السيطرة على شعوب أخرى عبر مد استعماري حاول أن يبرره بمبررات شتى كالحفاظ على الأمن القومي أو المصلحة القومية...، " هذا النزوع إلى التحرر من سيطرة الآخر، والرغبة في توظيف القوة الناجمة عن تحرير الذات من الهيمنة لفرض إرادة الذات على الآخر هي جوهر إشكالية الحرية في الفكر والحضارة الغربية الحديثة، المفارقة ليست مفارقة نظرية صرفة، والإشكالية ليست إشكالية فلسفية وحسب، بل هي تجليات ازدواجية مفهوم الحرية في الحركة التاريخية للمجتمعات الغربية الحديثة"[1].

فالغرب – كنسق حضاري مهيمن – يؤمن بمنطق الصراع والتحكم في كل شيء بمنطق القوة، وتبقى أي دعوة للحرية دعوة فارغة من الفعالية ومجرد شعار يخفي وراءه استراتيجيات هيمنية تهدف إلى قهر وظلم واستعمار الشعوب بدعوى تحريرها وتطويرها وإلحاقها بركب الحداثة.

فعلى الرغم من النزعة التحريرية، في الخطاب الغربي على المستوى النظري، ورغم كثرة العهود والمواثيق التي تنادي بحقوق الإنسان، إلا أن هذا الخطاب لا يسهم في تحرير الإنسان بوصفه إنسانا، بل غالبا ما يسهم في تحريره بوصفه منحدرا من عرق محدد، أو منتميا إلى مجتمع معين، "فقد افتقدت هذه المواثيق والعهود مصداقيتها الحقيقية وفرغت من محتواها الإنساني وتشكلت حولها نظرة مغايرة، وهي أن هذه الحقوق هي للإنسان الأوروبي وليس للإنسان بما هو إنسان"[2].

لقد أخفق الخطاب الغربي في تجسيد الحقوق وإقرارها على مستوى الممارسة والتطبيق العملي نظرا لما يتضمنه من ثغرات كرست شكلانيته وعريه من ضمانات التحقق، كما أن الغرب أصبح ينظر إلى الحقوق من زاوية مصالحه الخاصة ومنافعه الذاتية حيث وظفها كشهادة حسن سلوك مترصدا انتهاكها وهدرها في دول دون أخرى، وبذلك " فإن النظر إلى الحقوق يكون بمكيالين ومعيارين غير متكافئين، بمعنى أن خرق الحقوق من طرف دولة من الجنوب سوك شائن منتقد يحاسب عليه، بل وقد يتقرر في

1- صافي، المرجع سابق، ص.238.

2- الميلاد، زكي، الإسلام والغرب، دار الفكر، ط. 2001م، ص.124.

حقه عقاب دولي، في حين إذا خرقت الحقوق من طرف دولة من الشمال يوجد لهذا السلوك أكثر من مبرر باعتباره من الأمور العادية التي لا تستوجب المحاسبة أو العقاب"[1].

فالحقوق في الغرب تعبر عن مصالح فردية لا تخضع لدعوات قيمية أو أخلاقية، مما أدى إلى انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان في شكل تدخلات عسكرية مثل الحرب على الإرهاب، أو إنقاد الشعوب من ظلم واستبداد الحكام كما وقع في العراق مثلا، أو اللجوء إلى سياسة القهر وإذلال الشعوب كالحصار والتجويع مثلا، أو في شكل تدخلات سياسية كحق الفيتو مثلا "الذي يجعل من إرادة دولة واحدة متحكمة في إرادة جميع دول العالم ... فلو أن الدول جميعها توجهت إرادتها مباشرة أو بواسطة ممثليها في مجلس الأمن باتجاه قرار منصف وشريف لنصرة شعب مظلوم وإنصافه، فإن إرادة الدولة صاحبة الفيتو كافية لإجهاض جميع تلك الإرادات"[2].

ويبقى الحديث عن الإعلانات العالمية لحقوق الإنسان أو المنظمات الدولية التي تعنى بحماية هذه الحقوق غير ذي جدوى، طالما أن هذه المنظمات تتدخل فيها دول كبرى، فتحول دون تنفيد قراراتها، وبذلك يبقى شعار حماية الحقوق الإنسانية شعارا للاستهلاك الداخلي والخارجي، تكشف الأحداث يوما بعد يوم عن مقدار كبير من الزيف فيه.

إن مفهوم الحرية في الغرب مفهوم مضطرب على مستوى النظر، غير منضبط في تطبيقاته العملية، فمنطق الحقوق والحريات يعطل إذا لامس مجموعة من القضايا كقضية الحجاب مثلا حيث أصدرت بعض الدول قانونا يمنع ارتداءه في المؤسسات التعليمية وهو ما يتعارض مع حق من أبسط الحقوق الشخصية للإنسان وهو حق اختيار ملبسه.

والسؤال المطروح، ما جدوى هذه المتون إذا لم يتم إعمالها والالتزام بها؟ ما الهدف من اللغة المستخدمة في هذه المواثيق إذا لم تسعف في تكريم الإنسان؟

1- القباج، مرجع سابق، ص. 153.152.

2- البياتي، مرجع سابق، ص. 61.

فالفلسفة الغربية المغرقة في المادية أهملت مجموعة من الحقوق الحقيقية المتمثلة في تكريم الإنسان ورفعته وانحرفت عن الفطرة الإنسانية مطالبة بحقوق وهمية كالحق في الانتحار والحق في الشذوذ الجنسي وحرية الجسد... مما لا يمكن اعتباره حقا إنسانيا، ويتعارض مع الفطرة الإنسانية. لذلك لا بد من تصحيح هذه الرؤية الخاطئة التي تنبني عليها حقوق وهمية، تضر بهذه الفطرة الإنسانية، وتتنافى مع المفهوم الحقيقي لوجود الإنسان، بل تخرجه أحيانا عن الصفة الإنسانية.

خاتمة:

تناول هذا البحث موضوع الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية من أجل دراسة تأصيلية لهذا المفهوم، ويمكن تلخيص أهم نتائج البحث بما يلي:

إن الحرية أصل فطري، فالإنسان حر بأصل وجوده، وإن كان هذا لا ينفي ضرورة عقلنتها وضبطها مراعاة للمصلحة العامة، ولعل من أبرز الأصول والقواعد المترجمة لأصالة الحرية وفطريتها ما يلي:

- الأصل في الأشياء الإباحة والتسخير: فتسخير الكون للإنسان بما فيه من الطيبات، وإطلاق حريته فيه يعد أكبر مظهر لتكريمه، فلا يمنع من التصرف في خيراته ومنافعه إلا بدليل، فكل ما هو طيب الأصل فيه أنه حلال وكل ما هو خبيث الأصل فيه أنه حرام، ومن ثم لا تقيد حرية الإنسان في التصرف إلا بدليل مشروع بينه الشرع.
- الأصل براءة الذمة، فذمة الإنسان خالية من كل ما يضيق حريتها ويلزمها أو يكلفها حتى يثبت ذلك بدليل، فحرية الأفراد تضيق بالمحرمات كما تضيق بالتكاليف.

إن معركة الإسلام الأولى هي تحرير الإنسان من سائر العبوديات، فمفهوم التوحيد الذي نادى به الأنبياء جميعا منذ آدم إلى خاتم المرسلين هو إعلان لتكريم هذا الإنسان واستردادرد لإنسانيته، فقد نزلت آيات كثيرة تؤكد على ضرورة حمايتها وضرورة تأمينها، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم رسخها في حياته قولا وممارسة مما يفيد أن الحرية قيمة من أبرز القيم العليا ومقصدا من مقاصد الشريعة، بل هي أساس تنبني عليه سائر

المقاصد، فهي إحدى الضرورات التي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بها، بل لا تتحقق إنسانيته إلا بالتمتع بها كاملة، كما أنها أساس الإبداع والإعمار، ففي التمتع بها انطلاق وامتداد يساعد على العطاء، وفي الحرمان منها أو انتقاصها انكماش على الذات وعجز تام يشل فاعلية الإنسان.

فرغم أن الإسلام جاء بمجموعة من الأصول والأحكام الداعمة للحرية وبين مكانتها وأكد على ضرورة رعايتها، فلم يكن من الممكن واقعا القضاء على الرق دفعة واحدة، حيث تدرج الإسلام في إبطاله، فأغلق المصادر التي تمده بالمزيد من العبيد، ووسع المنافذ للقضاء عليه، فكثر أسباب العتق، وبالموازاة رغب في عتق العبيد، ودعا إلى الإحسان إليهم ومعاملتهم معاملة إنسانية تحفظ كرامتهم.

أما أهم الحريات التي كفلها الإسلام للإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية فيمكن إجمالها في ما يلي:

- حريات شخصية لصيقة بالإنسان وتضم: حق التكريم الشخصي: فالله Y كرم النوع البشري، بغض النظر عن طبقته أو جنسه أو عرقه أو لونه أو دينه، فمعنى التكريم في الإسلام هو إحساس الإنسان بعزته واستشعار قيمته وأفضليته على سائر المخلوقات. وكفل له حرية المسكن، فاعتبر بيته حرما آمنا لا يجوز استباحته، كما نهى عن الاعتداء عن حرمة هذا البيت بالتجسس والتلصص وتتبع العورات، فكل هذه الأفعال تعد ظلما وانتهاكا لحقوق الآخرين ومسا بحرياتهم. كما كفل له حرية التنقل في الأرض كيفما يشاء، فلا يحق تقييدها إلا في حالات معينة حددها الشرع.

ومن بين الحريات الشخصية أيضا، حرية الأمن، حيث جعل **الله** تعالى الأمن والأمان من أهم ضرورات الحياة، فمن حق أي إنسان أن يعيش حياة آمنة من المخاوف والمظالم، فكل ترويع أو تخويف للإنسان يعد مسا بكرامته وانتقاصا من حريته.

- حريات فكرية وتشمل: حرية الإنسان في الإعلان عن رأيه، فالإنسان حر في تكوين رأيه، وفي إبدائه، ولا يحق لأحد أن يكرهه على رأي معين، كما تشمل حرية الاعتقاد، فمن حق كل إنسان أن يعتنق التصور الذي يراه اتجاه الإنسان والكون والحياة، وأن يعلن عن هذا التصور باعتبار الإعلان عنصرا أساسيا من عناصر حرية الاعتقاد، فهو الثمرة لتقرير هذا الحق.

أما بخصوص الإشكالات التي تثيرها حريتي الرأي والاعتقاد، ففيما يخص موضوع الجهاد القتالي، فقد اتضح بعد دراسة الآيات المتعلقة بالموضوع، أنه لا توجد آية في كتاب الله Y تشير إلى حمل الناس على الإسلام بالقوة والسيف، كما أكدت الآيات على أن الشرك والكفر ليس سببا لقتال أهله، بل على العكس من ذلك، فإن الآيات ذكرت الأسباب الحقيقية من وراء ذلك تتمثل في منع الاعتداء والظلم، ومنع الفتنة، ومناصرة المستضعفين والمظلومين وحماية الحريات وتأمينها. أما ما ورد في السنة من أحاديث يدعو ظاهرها إلى مقاتلة المشركين، فالأصل فيها أن الكفر مقرون بجنايات أخرى كالحرابة أو العدوان والتآمر الذي أصاب المسلمين في أرواحهم وأموالهم وسائر حقوقهم.

أما فيما يخص الردة الفردية المعلنة والتي لا تقترن بإغراء المسلمين ولا حمل السلاح، فلا توجب قتل المرتد لأن هذا يتعارض مع نصوص كلية وقطعية في القرآن الكريم. أما الأخبار والآثار التي تدل على قتل المرتد، فيمكن أن تفهم على أن الردة كانت مقترنة بأعمال كيدية تنطوي على الخيانة والتآمر والغدر، أو مقترنة بأعمال أخرى موجبة للعقوبة كالحرابة أو القتل أو نحوها.

حرية العلم والتعليم: اهتم الإسلام اهتماما بالغا بالعلم وأهله فأمر، بالاستزادة منه، والرحلة في طلبه، كما شجع البحث العلمي، فلا يمكن أن يزدهر العلم إلا في جو مفعم بالحرية.

أما فيما يخص الحريات السياسية، فقد ضمن الإسلام للأمة حق المشاركة السياسية، فالحرية السياسية في الإسلام تجسد واقعا عبر مبدأ المشاركة في الشأن السياسي، بل هي الوجه العملي للشورى، ومن ثم كفل الإسلام للأمة حق اختيار الحاكم، فهي مسؤولة عن اختيار حاكم مناسب يتولى أمرها ويكون وكيلا عنها، فالسلطة في الإسلام شرعت لحفظ كرامة الإنسان وإطلاق حريته. كما تملك الأمة حق تقويم الحاكم فهي مسؤولة عن مراقبته، وتصويبه، فلا يستقيم حكم بدون رقابة تعين الحاكم على تدبير أمور الحكم. كما ضمن الإسلام للأمة حق عزل الحاكم في حالة خروجه عن حدود وكالته أو وجود مبرر شرعي يوجب عزله بشروط حددها العلماء.

وتتلخص الحريات الاجتماعية فيما يلي:

-حق العمل بحيث يعتبر العمل في الإسلام واجبا على الأفراد، وهو في نفس الوقت حق لهم إزاء الدولة، فلا بد من تميكن العمال من حقهم في الأجر المناسب، وحقهم في الراحة، ودعا إلى عدم تكليفهم فوق ما يطيقون. كما دعى الإسلام إلى حق التكافل الاجتماعي، وذلك بضمان العيش الكريم للإنسان فكما يجب إتاحة العمل للقادرين عليه يجب الأخذ بيد العاجزين وذوي الحاجات، فالتكافل الذي يدعو إليه الإسلام هو تكافل عام ممثل في أفراد المجتمع وكفالة الدولة ممثلة في ولي أمرها.

أما الحريات الاقتصادية فتتمثل في: حق الملكية حيث يكفل الإسلام للأفراد حرية التصرف والانتفاع بما يملكون، وحرية الإنتاج والإنفاق، فالإسلام يخلي بين الأفراد ومجهوداتهم التي يبذلوها لاكتساب ما يعيشوا عليه بحرية، وأن ينفقوه بحرية. أما حرية التجارةّ فقد أباح الإسلام التجارة كوسيلة من وسائل الكسب فمن حق أي إنسان أن يمارسها.

وتمارس الحريات في الإسلام ضمن ضوابط الشريعة الإسلامية، بحيث تحقق مقاصد الشريعة في حفظ مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، لذلك أحيطت بضمانات تكفل لها الممارسة الفعلية على أرض الواقع، وتعصمها من أن تؤول إلى أداة لاضطراب المجتمع. كما أن فلسفة التكريم تبقى هي الخيط الناظم لسائر أنواع الحريات، ففي تمتع الإنسان بحرياته كاملة كمال إنسانيته، وفي انتقاصها انتقاص لإنسانيته ومس صريح بكرامته.

وإذا كان الجانب النظري في الحريات مهم جدا، فإن الأهم منه هو الجانب العملي الإجرائي الذي ينقل هذه الحريات من النظر إلى التطبيق الفعلي وقد بينت أن منهجية هذا التفعيل تتجلى فيما يلي:

- أولا: الأنظمة المصلحة لسلوك الإنسان (العقيدة الإسلامية، والعبادات، والأخلاق) والتي تعتبر منهجا تفعيليا للحريات، فالإسلام يربط بين هذه الأنظمة الثلاث، فالعقيدة الصحيحة تبنى عليها عبادة خاشعة وأخلاق فاضلة، ومن شأن هذه الأنظمة أن تربط الإنسان بالله عز وجل وأن تكون لها آثار إيجابية على سلوك الأفراد، فهي تصلح إرادتهم، وتزكي نفوسهم، وتحيي ضمائرهم، فيمتنعون عن إيذاء أنفسهم وإيذاء الآخرين ويسعون للتمتع بحرياتهم باعتبارها واجبات شرعية.

-ثانيا: خصائص الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية تشكل منهجا تفعيليا للحريات وتمنحها إلزاما وهيبة وقدسية تخرج بها عن أن يتلاعب بها الإنسان كيفما يشاء، كما أن كونها منحا إلهية جعلها تتميز بالوسطية والاعتدال والشمول والعموم.

-ثالثا: مبدأ ثنائية المسؤولية الذي جاء به الإسلام، والذي يجعل الإنسان مسؤولا مسؤولية فردية عن التمتع بحرياته، فهي واجبات عليه إن أحسن ممارستها أو فرط فيها كليا أو جزئيا، كما أنه مسؤول مسؤولية جماعية عن حريات الآخرين، فكما أنه ينبغي له دفع الضرر عن نفسه ينبغي أن يدفعه عن الآخرين.

-رابعا: أصل ثلاثية الجزاء: (الجزاء الوجداني – الجزاء القانوني- الجزاء الإلهي) الذي يشكل عنصرا مهما لتفعيل الحريات وحمايتها، فعقيدة الجزاء بنوعيها العاجلة والآجلة تمثل دافعا لاحترام الحريات، ورادعا عن انتقاصها أو انتهاكها.

وقد بينت في آخر مبحث في هذا البحث أن هناك اتجاهين في مفهوم الحرية في الغرب، اتجاه يرى بأن الحرية تفلت من القيود الاجتماعية، واتجاه آخر يرى بأن الحرية التزام الفرد والمجتمع بالواجب، فالإرادة الحرة هي الإرادة الخاضعة للضوابط الأخلاقية، وكلا الاتجاهين يستندان إلى القانون الطبيعي الذي لا ينتج إلا الإنسان الدنيوي المادي الذي يجعل مصالح الفرد فوق كل اعتبار، كما **يرى** أن الإنسان هو مصدر الحقوق والحريات وهو المشرع لها القادر على حمايتها. وبذلك أخفق الخطاب الغربي في تنزيل خطابه النظري على مستوى الممارسة، فهو خطاب شكلاني لا أثر له في الواقع.

إننا في حاجة إلى النظر في ممارسات حقوق الإنسان، وترشيدها انطلاقا من رؤية الوحي المهيمن الذي يكفل للإنسان حقوقا شاملة، وثابتة، وعادلة، وكونية، تصلح لكل إنسان في كل زمان ومكان من أجل إسعاده سعادة حقيقية وتحقيق كرامته الفعلية، التي لا تستبعد أحدا من بني آدم. ومن أجل إزالة هذه الفجوة العميقة بين النظر والممارسة، بين الواقع والمأمول، لا بد من تجديد الخطاب الديني الذي يركز على الجانب العبادي ويهمل باقي جوانب الحياة من بينها الحريات التي تعتبر جزءا من الدين لا يكتمل إيمان الفرد إلا برعايتها واحترامها، وتجديد النظر في ممارسات حقوق الإنسان، فتأسيس مراكز ومؤسسات تؤهل وتدرب الإنسان على احترام الحريات وتسهم في تطبيقها لا يقل أهمية عن بناء المساجد.

تنشئة الأفراد على الحريات في البيت والمدرسة، وذلك بتكوين أطر مؤهلة وعبر مقررات دراسية وبرامج ملائمة تطرح كيفية التعامل مع الحريات في ضوء إكراهات الواقع، وحصص تطبيقية عملية تعود الإنسان وتدربه على ممارستها في حياته اليومية، فالاهتمام بالجانب النظري المعرفي وحده لا يكفي "لأن الفعل لا يتم بمجرد العلم ولكن الفعل يتحقق بتجاوب الإرادة والوجدان للمعلومة سلبا أو إيجابا، فلا يكفي معرفة الصواب لتحريك الفعل، بل لا بد لتجاوب الوجدان لتفعيل الإرادة لتحول المعرفة إلى فعل."[1]

هذه هى النتائج التي توصل إليها هذا البحث، ويبقى موضوع الحرية بحاجة إلى بحوث أخرى نظرا لكثرة النصوص التي تؤصل للحريات، وتنوع دلالاتها، مما جعل الإحاطة بها أمرا متعذرا في هذا البحث، حبذا لو تم جردها في بحوث متخصصة لإبراز ما يقدمه الوحي من بدائل في هذا المجال.

1- أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، ص.152.

لائحة المصادر والمراجع

1) القرآن الكريم برواية الإمام ورش.

2) أحمد عبد الرحمن، الإسلام والقتال، دار الشرق الأوسط للنشر.

3) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط.1 1994م.

4) الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة ، بيروت، لبنان ، 1422هـ/2001م.

5) الألوسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، 1987م.

6) الأنصاري، فريد، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، ط.1. 1997م.

7) البحراني، البشير، العنف والإرهاب والجهاد قراءة في المصطلحات والمفاهيم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1. 2003م.

8) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، دار الفجر للتراث القاهرة، 1431هـ/2004م.

9) بدر، أحمد، أصول البحث العلمي ومناهجه، وكالة المطبوعات، ط.4.

10) برغوث، عبد العزيز بن مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري، كتاب الأمة، عدد. 13، 1415هـ /1995م.

11) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.

12) بسيوني، سعيد أبو الفتوح، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط.1، 1408هـ/1988م.

13) البغدادي، أصول الدين، دار صادر، بيروت، ط.1، 1928م.

14) البغوي، أبو محمد الحسين، معالم التنزيل دار الكتب العلمية، ط.1424هـ /2004م.

15) البوشيخي، الشاهد، نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة انفورانت، ط.2، 2003م.
16) البوشيخي، الشاهد، مظاهر تكريم الإنسان في القرآن الكريم، منشورات المحجة، ط.1، 1423هـ/2003م.
17) البصري، محمد بن علي المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربي، دمشق، 1384هـ /1964م.
18) البوطي، محمد سعيد، رمضان، فقه السيرة ، دار الفكر .
19) البوطي، محمد سعيد، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه، وكيف نمارسه، دار الفكر دمشق ط.4. 1426هـ / 2005م.
20) البوطي، محمد سعيد رمضان، حرية الإنسان في ظل عبودية الله، دار الفكر، دمشق.
21) البوطي، محمد سعيد رمضان، الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط.3، 1427هـ/ 2006م.
22) البياتي، منير حميد، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، كتاب الأمة، ط.1، 1423هـ/2002م.
23) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، جامع الإمام الترمذي، دار الفكر، بيروت، لبنان،1981.
24) التركماني، عدنان خالد، المذهب الاقتصادي الإسلامي، مكتبة السوادي، ط.1، 1920م.
25) التهانوي، محمد علي بن علي بن محمد، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.2، 1427هـ/2006م.
26) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، المكتب التعليمي السعودي، مكتبة المعارف، المغرب.
27) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي، المكتب الثقافي السعودي، المغرب، 1417هـ.

28) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية فقهية لنظم القيم في الثقافة العربية مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 2009م.
29) الجابري، محمد عابد، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 2، 1997م.
30) الجرجاني، محمد بن علي، التعريفات، شركة القدس القاهرة، ط.1. 2007.
31) جريشة،علي، أصول الشرعية الإسلامية، مضمونها وخصائصها، مكتبة وهبة، دار الثراث العربي، ط.2، 1407هـ/1987م.
32) جلبي، خالص، سيكولوجية العنف واستراتيجية الجهاد السلمي، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1998م.
33) جودت، سعيد، الإنسان كلا وعدلا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط.1، 1414هـ/1993م.
34) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد عبد الباقي محي الدين الخطيب ، المكتبة السلفية.
35) ابن حزم، الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.2، 1420هـ/1999م.
36) ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، دار الكتب العلمية تحقيق، عبد الله الغفار، سليمان البذراوي، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.
37) حسنة، عمر عبيدة، لا إكراه، محور رسالة الإسلام المكتب الإسلامي، ط.2، 2007م.
38) الحسني، محمد بلبشير، في سبيل تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديد الفكر، منشورات العرفان ، ط.1، 2000م.
39) حللي، عبد الرحمن، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.1، 2001م.
40) ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. 1، 2008.
41) حوى، سعيد، الرسول، دار الكتب العلمية.

42) أبو حيان الأندلسي، محمد يوسف، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، ط.1. 1993م.
43) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الفجر للتراث، القاهرة، 1430هـ/ 2009م.
44) خالد، محمد خالد، خلفاء حول الرسول، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط.2، 1974م/1394.
45) خضر، حسين محمد، الحرية في الإسلام، المطبعة التونسية، ط.1، 1909م.
46) الخطيب، سعدى محمد، أسس حقوق الإنسان في التشريع الديني والدولي، منشورات الحلبي الحقوقية.
47) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط.4، 1981م.
48) خليل، عماد الدين، لماذا المنهج، كتاب الأمة، عدد.25.
49) خليل، عماد الدين، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 1991م.
50) خليل، عماد الدين، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، كتاب الأمة، عدد.4، ط.1، 1403هـ.
51) خليل، عماد الدين، رؤية إسلامية في قضايا معاصرة، كتاب الأمة، عدد 45. ط.1، 1416هـ/ 1995م.
52) الدارقطني، السنن، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود. علي محمد معوض، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط.1، 1422هـ/2001م.
53) الدارمي، السنن، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
54) دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة. محمد عبد العظيم علي، دار القلم، ط.5، 1424هـ/2003م.
55) دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن. دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، تحقيق. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ط.10، 1418هـ/ 1998م.

56) دروزة، محمد عزة، الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، 1410هـ/1990م.
57) الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، مؤسسة الرسالة ، ط.1، 1982م.
58) راشد، محمد يسري، حقوق الإنسان في ضوء الحديث النبوي، كتاب الأمة، عدد. 114، ط.1، 1427هـ/2006م.
59) الرازي، محمد فخر الدين، تفسير الرازي الشهير بالكبير، دار الفكر، ط.1، 1985م. ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار الفكر، 1409هـ.
60) رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير بالمنار، دار الفكر، ط.2، 1391هـ / 1971م.
61) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الكتب العلمية، ط. 10، 1988.
62) روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي. ترجمة ذوقان قرطوط، دار القلم، بيروت، لبنان، ط.1، 1973م.
63) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار السلام، دار الأمان، ط.1، 1431هـ/2010م.
64) الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة ، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط.1. 2013م.
65) الريسوني، أحمد، الأمة هي الأصل، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط.1423 هـ/2003م.
66) الزبيدي، أبو الفيض مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر.
67) الزحيلي. الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط.3، 1309هـ/ 1989م.
68) الزمخشري، محمد بن عمر، أساس البلاغة، دار الفكر.
69) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق وغوامض، التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، (د.ت).
70) أبو زهرة، التكافل الاجتماعي، دار الفكر العربي، ط.1، 1974م.

71) سابق، سيد، عناصر القوة في الإسلام، دار الكتاب العربي، ط.2، 1398هـ/1978م.
72) السباعي، مصطفى السيرة النبوية دروس وعبر، دار الوراق، ط.5، 1427هـ/2006م.
73) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت ، ط.4. 1997م.
74) السحمراني، أسعد، الإسلام والآخر، دار النفائس، ط.1، 1426هـ/2005م.
75) سفر، حسين بن محمد، الحريات في النظام الإسلامي، ط.1، 1417هـ/ 1996م.
76) أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، دار الفكر، دمشق، 2004م.
77) أبو سليمان، عبد الحميد، مبادئ الرؤية القرآنية الكونية المنطلق والأساس للإصلاح الإنساني، دار السلام، ط.1، 2009م.
78) أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.1، 1412هـ/1991م.
79) شابرا، محمد عمر، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة محمد زهير السمهوري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط.1، 1416هـ/1996م.
80) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.3، 2003م.
81) الشعبي، أحمد قائد، وثيقة المدينة المضمون والدلالة، كتاب الأمة، العدد.110، ط.1، 1426هـ/2006م.
82) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، ط.2، 1403هـ/1983م.
83) شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط.9، 1977م.
84) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول على تحقيق علم الأصول، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1992م.

85) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، دار الحديث، القاهرة، ط. 2008م.
86) الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1973م.
87) صبحي، نبيل الطويل، الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، كتاب الأمة، عدد. 7، ط.2، 1404هـ.
88) صافي، لؤي، العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، دار الفكر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، 2001م.
89) الصالح، صبحي، النظم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط.6، 1982م.
90) الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، لبنان، ط.20، 1408هـ/1987م.
91) صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
92) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار إحياء التراث العربي ، ط.4، 1960م.
93) الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
94) طه، عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي مساهمة في الحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.2، 2005م.
95) طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط.1، 2012م.
96) ابن عابدين، حاشية الرد المختار على الدر المحتار، دار الفكر، بيروت، 1979م.
97) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984م. وطبعة دار سحنون ودار السلام، ط.4، 1430هـ/2009م.
98) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

99) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، دار السلام، دار سحنون، ط. 2، 1427هـ/ 2006م.
100) عبده، محمد، دروس من القرآن، دار إحياء العلوم، بيروت، ط.1، 1400هـ/ 1980م.
101) أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط.2
102) عجيلة، عاصم أحمد، الحرية الفكرية وترشيد العقل الإسلامي، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، ط.1/ 1787م.
103) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.4، 2008م.
104) العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، دار التنوير، لبنان، ط. 1984م.
105) عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة دار الفكر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 17، ط.1. 2001م.
106) العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج، دار الهادي، ط.1، 1425هـ/2004م.
107) العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم، مكتبة الشروق الدولية، ط.1، 1424هـ/ 2003م.
108) عمارة، محمد، معالم المنهج الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.3. 1414هـ/1993م.
109) عمارة، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، دار اسلام، ط.1، 2005/2004م.
110) عمارة، محمد، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ط.1، 1413هـ/ 1993م.
111) العوا، محمد سليم، الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ط.2، 1424هـ/ 2003م.
112) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتاب، بيروت.

113) عوض، أحمد عبده، حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، ألفا للنشر والتوزيع، ط.1، 1430هـ/2010م.
114) العيلي، صالح حميد، عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 2000م.
115) العيلي، عبد الحكيم، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي، 1404هـ/1983م.
116) غازي، عناية، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، دار الجيل، بيروت، ط.1، 1991م.
117) غرابية، رحيل، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط.1، 2012م.
118) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت.
119) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)
120) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.
121) الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن الكريم، نهضة مصر، ط.6، 2005م.
122) الغزالي، محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار الدعوة ، ط.5، 1422هـ/ 2006م.
123) الغزالي، محمد، عقيدة المؤمن، دار الريان للتراث، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة.
124) الغزالي، محمد، خلق المسلم، دار الريان للتراث، القاهرة، ط.1، 1408هـ/1987م.
125) الغزالي، محمد، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، دار الكتب، الجزائر، 1987م.
126) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط.1، بيروت، لبنان، 1993م.

127) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز الناقد الثقافي، ط. 2008م.
128) ابن فارس، القزويني، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام هارون دار الجيل ، ط.1، 1991م.
129) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط.4، 1414هـ/1991م.
130) فتحي، محمد عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط. 2، 1405هـ/1985م.
131) فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، معهد الإنماء العربي، ط.1، 1978م.
132) الفنجري، الحريات السياسية في الإسلام، دار القلم، ط.2، 1403هـ/ 1983م.
133) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، 1398هـ/1978م. أبو القاسم، محمد حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية دار الهادي، ط.2. 1429هـ /2008م.
134) أبو القاسم، محمد حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم، ط.2. 1416هـ/1996م.
135) القباج، محمد مصطفى، حوار الثقافات وحقوق الإنسان في زمن العولمة، سلسلة المعرفة للجميع، عدد. 30، ط. 2005م.
136) القرافي، الفروق، تحقيق مركز الدراسات الفقهية الاقتصادية، أحمد السراج وعلي جمعة، القاهرة، مصر، ط.2، 2007م.
137) القرة داغي، علي محيي الدين، نظرات متأصلة في مصرف الرقاب ومدى جواز دفع الزكاة في فدية الأسير، والمختطف، مؤسسة الرسالة. ط.1. 1992م.
138) القرضاوي، يوسف، الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، ط.11، 1985م.
139) القرضاوي، يوسف، العبادة في الإسلام، دار المعرفة، الدار البيضاء.

140) القرضاوي، يوسف، حقيقة التوحيد، لا إلاه إلا الله محمد رسول الله، دار المعرفة، الدار البيضاء.
141) القرضاوي، يوسف، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.1، 1415هـ/ 1995م.
142) القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.1، 1430هـ/ 2009م.
143) القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، دار المعرفة، البيضاء.
144) القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، دراسة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، دار المعرفة، (د.ت).
145) القرضاوي، يوسف، العقل والعلم في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، ط.1، 1421هـ/2001م.
146) القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مؤسسة الرسالة، ط.1، 2005م.
147) القرضاوي، يوسف، فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 2001م.
148) القرضاوي، يوسف، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط.1. 2000م.
149) قطب، محمد، الإنسان بين المادية والإسلام، ط.12، 1418هـ /1997م.
150) قطب سيد، في ظلال القرآن ، دار الشروق، ط.17، 1992م.
151) قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ط. 1394هـ/1974م.
152) قطب، سيد، السلام العالمي والإسلام، دار الشروق، ط.9، 1989م.
153) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1. 1995م.

154) ابن قيم الجوزية، الجواب الشافي لمن يسأل عن الدواء الشافي، دار الفكر العربي ، بيروت، ط.1. 1991م.
155) كانت إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة. د.عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ط.1. كولونيا، ألمانيا، 2002م.
156) الكتاني، إدريس، استراتيجية الدفاع عن الأمن الإسلامي، منشورات نادي الفكر الإسلامي، الرباط، ط. 1997م.
157) الكتاني، يوسف، الإسلام دين حقوق الإنسان، منشورات رابطة علماء المغرب، 1417هـ/ 1996م.
158) ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، دار الرشاد الحديثة.
159) ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ط.2. 1977م.
160) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، مؤسسة الرسالة، ط.2، 1432هـ/ 2011م.
161) الكيلاني، مجدي زيد، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي، دراسة مقارنة ، دار البشير ، ط. 1، 1990م.
162) لوبياس، فريدريك، الحرية، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط.1. 2009م.
163) لوك، جون، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي عند روسو ترجمة محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية.
164) ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، دار الفكر، بيروت، ط.2، (د.ت)
165) مالك، ابن أنس، الموطأ، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط.2، 1414هـ /1993م.
166) الماوردي، أبو الحسن علي بن حسن البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

167) المرزوقي، إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، ترجمة. محمد حسين مرسي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط.1، 1997م. ابن مسعود، عبد المجيد، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، كتاب الأمة، عدد 27، ط.1، 1419هـ/ 1998.1999م.

168) المصري، منير عمر، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، رؤية فقهية معاصرة، دار الكلمة، 2006م.

169) المصطفى، حسين علي، فلسفة العبادات دار الهادي، ط.2. 1429هـ/ 2008م.

170) مصطفوي، حقوق الإنسان دراسة النص وتحديات المواقع، مجموعة من المؤلفين، ط.1، 2008م.

171) مغنية، محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط.2، 1979.

172) ابن منظور، محمد جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

173) منيب، محمد ربيع، ضمانات الحرية بين واقعية الإسلام وفلسفة الديمقراطية، مكتبة المعارف، الرباط، ط.1، 1988.

174) منيمنة، مشكلة الحرية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

175) المودودي، أبو الأعلى، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار القلم، الكويت ، ط.4. 1403هـ/1983م.

176) الميداني، عبد الرحمان حسن حنبكة، الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط.5، 1420هـ/ 1999م.

177) الميداني، عبد الرحمان حسن حنبكة، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل دار القلم، دمشق ط.3، 1425هـ/2004م.

178) الميلاد، زكي، الإسلام والغرب، دار الفكر ط.1، 2000م.

179) النبهان، فاروق، محاضرات في الفكر السياسي والاقتصادي في الإسلام، منشورات عكاظ.

180) النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، ط.2، 2008م.
181) النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط.1، 1987م.
182) النجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، الدار العالمية للعلوم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.2، 1425هـ/2005م.
183) النجار، عبد المجيد، فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط.1، 1999.
184) النجار، عبد الوهاب، الخلفاء الراشدون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1979.
185) النسائي، السنن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 1348هـ /1930م.
186) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)
187) الندوي، أبو الحسين علي الحسيني، العقيدة والعبادة والسلوك، مطبوعات الجمعية الخيرية للخدمات الاجتماعية، المدينة المنورة، دار النشر والمعرفة، 1410هـ ، 1411هـ/ 1990م.
188) النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، دار الفجر للتراث القاهرة، ط. 1431هـ/2010م.
189) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق محمد اللحام، دار الفكر، ط.1415هـ/ 1994م.
190) هويدي، فهمي، القرآن والسلطان، دار الشروق، ط.4، 1420هـ.
191) هويدي، فهمي، حتى لا تكون فتنة، دار الشروق، ط.2، 1412هـ /1991م.
192) هويدي، فهمي، مواطنون لاذميون، دار الشروق، ط.3، 1420هـ /1999م.
193) هيكل، أصول فلسفة الحق، ترجمة عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001م.

194) هيكل، محمد حسين، الفاروق عمر، دار المعارف، مصر.
195) وافي، عبد الواحد، الحرية في الإسلام، دار المعارف، مصر، 1968م.
196) وافي، عبد الواحد، المساواة في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة.
197) وصفي عاشور، أبو زيد، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، دار السلام، ط.1. 2009م.
198) يالحن، مقداد، علم الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب، ط.2. 1424هـ /2003م.
199) اليوسف، عبد الله أحمد، شرعية الاختلاف دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الإسلامي، دار الهادي، ط.1، 1427هـ/2006م.
200) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1399هـ /1979م.

الموسوعات:

201) الموسوعة العربية العالمية، معهد الإنماء العربي، مؤسسة أعمال الموسوعة ط.1، 1996م.
202) الموسوعة العربية المسيرة، محمد شفيق غربال، دار نهضة، لبنان، 1980م.
203) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط.1، 1986م.

كتب بالفرنسية:

204) Du contra social ou principes du droit politique, un document version numérique par Jean Marie tremblay.
205) Leviathan, thomas hobbes traduction original de m philippe folliot 23 desembre edition realisée le 3 janvier 2004 revue et corrigee le

12 jiun 2012 chicoutimi quebec un document produit en version numérique par m philippe folliot.

206) Site web : http// :bibliothèque.uqac.uquebec.ca/indzx.htm

المجلات و الدوريات:

207) إسلامية المعرفة، فكرية فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، الأعداد. 31، 32، 28، 1424هـ/2003.

208) حراء، مجلة علمية فكرية ثقافية، عدد. 13، 2008.

209) الحياة الطيبة، مجلة فصلية متخصصة تعنى بقضايا الفكر والاجتهاد الإسلامي، عدد.24، 1433هـ/2012م.

210) الصراط، مجلة علمية أكاديمية نصف سنوية تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية المقارنة، العدد.5، 1423هـ/2002م.

211) قضايا إسلامية معاصرة، العددان، 20.21، 2002.

212) الكلمة، مجلة فكرية ثقافية إسلامية تصدر فصليا عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، العدد: 3. والعدد. 47، 2005.

213) المسلم المعاصر، مجلة فصلية فكرية، تعالج شؤون الحياة المعاصرة، في ضوء الشريعة الإسلامية تصدرها مؤسسة المسلم المعاصر، بيروت، العدد.130، 2008م.

214) منبر الحوار، مجلة فكرية فصلية، العدد.32.33، 1994.

215) المنطلق، مجلة فكرية إسلامية فصلية، العدد.1، 2000م.

216) المنطلق الجديد، مجلة فكرية، العدد.105، 2000م.

217) سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، ندوة علمية دولية نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء، المغرب، 1432هـ/2011.

فهرس الآيات القرآنية:

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحات
ولقد كرمنا بني آدم	الإسراء	70	29-1- 81- 80-299-164
لا إكراه في الدين	البقرة	255	1-131- 164-150- 167
وما أنت عليهم بجبار	ق	45	1
وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه	المائدة	50	13
يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى	البقرة	177	21
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة	النساء	91	21-20
فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن	النساء	91	21
وقالوا لا تنفروا في الحر	التوبة	82	21
وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر	النحل	81	21
وما يستوي الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور	فاطر	19. 21	21
إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك	آل عمران	35	22
وعلم آدم الأسماء كلها	البقرة	30	30
وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم	البقرة	33	30
وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة	البقرة	34	30-31
ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة	الأعراف	18	31
هو الذي جعل لكم ما في الأرض جميعا	البقرة	28	36
هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا	الملك	15	36-99-214
ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين	البقرة	35	37
وسخر لكم الشمس والقمر دائبين	إبراهيم	35	37
ينبث لكم له الزرع	الجاثية	11	37
والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع	النحل	11	37
الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك	النحل	5	37
الذي جعل لكم الأرض مهادا	الزخرف	09	38

وحرموا ما رزقهم الله افتراء عليه	الأنعام	140	38
ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم	النحل	116	38
قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده	الأعراف	30	39
قل إنما حرم ربي الفواحش	الأعراف	31	39
يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم	المائدة	89	39
أحلت لكم بهيمة الأنعام	المائدة	02	40
حرمت عليكم الميتة والدم	المائدة	04	40
ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث	الأعراف	157	40
أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين	الشورى	19	42
قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما	الشورى	19	42
اتخذوا أحبارهم أربابا من دون الله	يونس	59	42
وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا	التوبة	31	43
ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا	التوبة	31	45
لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب منفكين	النحل	76	46
لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله	البينة	1-2-3	47
وإلى عاد أخاهم هودا	الأعراف	58	47
وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم	الأعراف	64	47
وإلى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم	الأعراف	72	47
وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم	الأعراف	84	47
وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم	المائدة	74	47
ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله	العنكبوت	15	47
الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه	النحل	36	49.48
قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء	آل عمران	64	49
ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما	الأعراف	157	50
إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر	النساء	47	50-281
فمن يرد الله أن يشرح صدره للإسلام	النساء	126	50
ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة	النساء	1	51
ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى	النساء	115	51
إنا عرضنا الأمانة على السماوات	الحجرات	13	55

وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم	الأحزاب	72	57
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا	النحل	76	58
قالوا جزاؤه من وجد في رحله	يوسف	75	63
كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذأخاه	يوسف	76	63
إنما الصدقات للفقراء والمساكين	النحل	75	65
والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانهم	التوبة	60	69
وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ	النور	33	70
أو من كان ميتا فأحييناه	النساء	91	70
لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم	الأنعام	123	71
الذين يظاهرون من نسائهم	المائدة	91	72
فلا اقتحم العقبة وما أدراك	المجادلة	3	73
ليس البر أن تولوا وجوهكم	البينة	11- 14	74-73
واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا	البقرة	176	75
أرأيت هذا الذي كرمت علي	الإسراء	62	80
ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى	الإسراء	70	82
من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل	الحجرات	13	84
ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما	المائدة	34	85
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق	النساء	29	85
يا أيها الذن آمنوا لا يسخر قوم من قوم	الحجرات	11	124-87-86
يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن	الاسراء	33	123-88
والذين يرمون المحصنات تم لم يأتوا بأربعة شهداء	الحجرات	12	123-88
وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها	القصص	58	92
يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا	النور	27	93
فإن لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى	النور	28	94
وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا	النور	28	94
ياأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم	النور	56	94
ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا	الحجرات	12	123-96
فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض	الجمعة	10	215-100
إن الذين توفاهم الملائكة	النساء	96	100

إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله	المائدة	35	
فليعبدوا رب هدا البيت الذي أطعمهم	قريش	3 .5	104-106-110
وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة	النحل	112	106-109
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات	النحل	53	107
فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك	الأحزاب	19	110
أرأيت الذي ينهي عبدا إذا صلى	العلق	9 .12	113
ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير	آل عمرا	104	114
يابني أقم الصلاة امر بالمعروف	لقمان	16	115
إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى	البقرة	158	115
لعن الذين كفروا من بني إسرائيل	المائدة	80 -81	115
كنتم خير أمة أخرجت للناس	آل عمران	110	115-196
ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة	المائدة	50	117
لو شاء الله ربك لجعل الناس أمة واحدة	المائدة	50	117
ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل	الشورى	6	117
لكل جعلنا منسكا هم ناسكوه	الحج	65	118
كان الناس أمة واحدة فبعث النبيئين مبشرين	البقرة	211	118
قل إن كان للرحمان ولد فأنا أول العابدين	الزخرف	81	119
ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى	الجاثية	6 .7	119
وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه	فصلت	4	119
يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ	الحجرات	6	121
وإذا جاءهم أمر من الأمن والخوف أذاعوا به	النساء	82	121
ولا تقف ما ليس لكم به علم	الإسراء	36	121
قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين	البقرة	110	122
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم	الحج	8	122
ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم	آل عمران	65	122
اذهبا إلى فرعون إنه طغى	طه	42 .43	124
ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا	فصلت	32 .33	124
ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله	الأنعام	109	125
لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض	الأحزاب	60	126

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	الكهف	29	135-129
ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا	يونس	99	133
وما تشاؤون إلا أن يشاء الله	الإنسان	30	135
وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن	الكهف	29	134
قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق	العنكبوت	19	137
أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله	الروم	7	137
أفلا يتدبرون القرآن	محمد	25	137
وكذلك جعلناكم أمة وسطا	النساء	152	138
فذكر إنما أنت مذكر	الغاشية	22. 21	139
نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار	ق	45	139
وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين	يوسف	103	139
أرأيت من اتخذ إلهه هواه	الفرقان	43	140
ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا	المائدة	9	140
وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله	البقرة	169	141-140
وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله	المائدة	106	183-141
اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله	التوبة	31	141
وقال الشيطان لما قضي الأمر	إبراهيم	22	142
فلا تطع الكافرين وجاهدهم به	الفرقان	52	145
وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم	التوبة	41	145
إن الله يدافع على الذين آمنوا إن الله لا يحب	الحج	38. 36	147
وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم...	البقرة	189	148
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام	البقرة	192. 190	149
كتب عليكم القتال وهو كره لكم	البقرة	215- 214	150-149
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة	الأنفال	40-39	150
وإن جنحوا للسلم فاجنح لها	الأنفال	63-62	151
لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم	الممتحنة	9-8	151
أو كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم	البقرة	99	151
فإذا انسلخ الأ شهر الحرم فاقتلوا المشركين	التوبة	5	152
وإن أحد من المشركين استجارك	التوبة	8 . 6	152

فإن تابوا وأقاموا الصلاة فخلوا	التوبة	5	153
قاتلوا الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر	التوبة	29	153
يريدون أن يطفئوا نور الله	التوبة	32	154
يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان	التوبة	34	154
وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلوكم كافة	التوبة	36	154
وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد	التوبة	5	154
أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا	الحج	37	155
وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله	النساء	74	156
وقاتلوهم حتى لا يكون فتنة	الأنفال	39	156
ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض	الحج	38	156
إن الله لا يحب المعتدين	البقرة	189	157
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر	البقرة	215	162
وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل	آل عمران	71	162-168-170
يحلفون بالله ما قالوا وقد قالوا كلمة الكفر	التوبة	75	163
والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى	الأعلى	5. 4	165
وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى	النجم	3-4	171
من يطع الرسول فقد أطاع الله	النساء	79	171
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون	الزمر	10	174-176
اقرأ باسم ربك الذي خلق	العلق	5 . 1	174
اقرأ وربك الأكرم	العلق	3	175
يرفع الله الذين آمنوا	المجادلة	11	175
فاعلم أنه لا إله إلا الله	محمد	20	176
إنما يخشى الله من عباده العلماء	فاطر	28	176
إن أكرمكم عند الله أتقاكم	الحجرات	13	176
وقل رب زدني علما	طه	111	177
فاسألوا أهل الذكر	الأنبياء	7	178
فلولا نفر من كل فرقة	التوبة	123	178
لينذروا قومهم إذا رجعوا	التوبة	123	181
ربنا وابعث فيهم رسولا منهم	البقرة	128	182-187

كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو	البقرة	150	182
لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم	آل عمران	164	182
هو الذي بعث في الأميين	الجمعة	2	182
وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب	آل عمران	187	182
إن الذين يكتمون ما أنزلنا	البقرة	158	183
وما لهم به من علم إن يتبعون	النجم	28	183
إن يتبعون إلا الظن	النجم	23	183
ولقد أرسلنا موسى بآياتنا	هود	97. 96	184
إن السمع والبصر والفؤاد	الإسراء	36	184
وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة	النساء	112	187
السارق والسارقة	المائدة	40	310-232-193
الزانية والزاني	النور	2	310-193
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم	التوبة	72	306-225-196
الذين إن مكناهم في الأرض	الحج	39	196
لعن الذين كفروا من بني إسرائيل	المائدة	81 . 80	197
وتعاونوا على البر والتقوى	المائدة	3	225-197
يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول	النساء	58	201
فبما رحمة من الله لنت لهم	آل عمران	159	206-205
وشاورهم في الأمر	آل عمران	159	206
والذين استجابوا لربهم وأقاموا	الشورى	35	207
فإن أرادا فصالا عن تراض	البقرة	231	207
ومن يعمل من الصالحات	النساء	123	213
ومن يعمل سوءا	النساء	109	213
وآخرون يضربون في الأرض	المزمل	18	215
واعبد ربك حتى يأتيك اليقين	الحجر	99	217
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها	البقرة	285	218
لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها	الطلاق	7	218
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر	البقرة	184	219
يريد الله أن يخفف عنكم	البقرة	184	219

ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به	البقرة	285	219
إذ تمشي أختك وتقول هل أدلكم على أهل بيت	طه	40	222
وفي أموالهم حق للسائل والمحروم	الذاريات	19	224
ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما	المائدة	19	229
تبارك الذي بيده الملك	الملك	1	271-230
قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا	الأعراف	188	230
للرجال نصيب مما اكتسبوا	النساء	32	231
وآتوا اليتامى أموالهم	النساء	2	231
قل لو تملكون خزائن رحمة ربي	الإسراء	100	233
زين للناس حب الشهوات	آل عمران	14	234
آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا	الحديد	07	235
وآتوهم من مال الله الذي آتاكم	النور	33	300-236
لتبلون في أموالكم وأنفسكم	آل عمران	186	237
ولا تؤتوا السفهاء أموالكم	النساء	5	237
وفي أموالهم حق للسائل والمحروم	الذاريات	19	237
اعلموا أنما أموالكم وأولادكم	الأنفال	28	237
واعلموا أنما عنمتم من شيء	الأنفال	41	238
آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين	الحديد	7	242
الله الذي خلق السماوات والأرض	إبراهيم	34	243-242
أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما لدينا أنعاما	يس	70 - 72	244
هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب	النحل	10 – 11	244
وهو الذي سخر لكم البحر لتأكلوا منه	النحل	14	244
وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد	الحديد	24	244
يا أيها الناس كلوا مما في الأرض	البقرة	167	245-244
ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها	الأعراف	55	246
فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض	الأعراف	73	246
قل من حرم زينة الله	الأعراف	30	248
يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما رزقناكم	البقرة	266	248
الذين يؤمنون بالغيب	البقرة	2	248

والذين يكنزون الذهب والفضة	التوبة	34	249
وكلوا واشربو ولا تسرفوا	الأنعام	29	249
إن الله لا يحب المسرفين	الأنعام	29	249
إنه كان عاليا من المسرفين	الدخان	30	249
بل أنتم قوم مسرفون	الأعراف	80	249
ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين	الإسراء	26 – 27	250
وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا	النساء	6	250-251
ولا تؤتوا السفهاء أموالكم	النساء	5	251
وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال	الواقعة	43 – 48	251
والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا	الفرقان	67	252
ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك	الإسراء	29	252
يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم	النساء	29	255
وإذا حللتم فاصطادوا	المائدة	3	256
ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم	البقرة	197	256
يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا	المؤمنون	52	257
يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم	البقرة	171	257
الذين يأكلون الربا لا يقومون	البقرة	274	259
يا أيها الذين آمنوا اتقوا اله ذروا ما بقي من الربا	البقرة	277 -278	259
فإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة	البقرة	279	260
رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع	النور	36	261
وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضواإليها	الجمعة	11	262
إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال	ق	17-18	271
إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا	يس	11	271
بل الإنسان على نفسه بصيرة	القيامة	14	272
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا	القصص	83	272
تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير	الملك	1.2	272
إنما المؤمنون إخوة	الإسراء	26 – 27	273
لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم	الممتحنة	8	276
إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم	الزمر	13	277

و ما أرسلنا من قبلك من رسول	الأنبياء	25	279
وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون	الذاريات	56	280-279
وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين	البينة	5	279
قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين	الزمر	12	281
إن الشرك لظلم عظيم	لقمان	12	281
وأقم الصلاة إن الصلاة	العنكبوت	45	284
قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم	المؤمنون	2. 1	284
خذ من أموالهم صدقة	التوبة	104	285
فلا رفث ولا فسوق في الحج	البقرة	196	285
إن الإنسان خلق هلوعا	المعارج	25-19	286
فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة	مريم	59	286
وإنك لعلى خلق عظيم	القلم	4	287
ليس البر أن تولوا وجوهكم	البقرة	176	288
ولقد أهلكنا القرون من قبلكم	يونس	13	289
وما كان ربك ليهلك القرى بظلم	هود	117	289-289
إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار	الانفطار	14-13	290
إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا	الرعد	12	290
قل هل من شركائكم من يهدي للحق	يونس	35	294
لا تبديل لكلمات الله	يونس	64	295
لا يضل ربي ولا ينسى	طه	51	295
و ما ربك بظلام للعبيد	فصلت	45	295
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون	الحجر	9	295
وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا	الأنعام	116	296
لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم	الحديد	24	296
كتاب أحكمت آياته ثم فصلت	هود	1	298
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك	النساء	64	299-298
وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين	الأنبياء	106	302
وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه	الإسراء	15-13	311-304
ولا تكسب كل نفس إلا عليها	الأنعام	164	304

ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم	المائدة	107	305
كل نفس بما كسبت رهينة	المدثر	38	306
فلنسئلن الذين أرسل إليهم	الأعراف	5	306
واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة	الأنفال	25	307
ولا يظلم ربك أحدا	الكهف	48	311
وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذكم	الكهف	57	311
ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا	الأعراف	95	312
من عمل صالحا من ذكر أو أنثى	النحل	97	312
مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا	نوح	26	313
وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا	الكهف	58	313
مثل الجنة التي وعد المتقون فيها	محمد	16	314
لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا	النبأ	24-25	314
ولا يكلمهم الله يوم القيامة	البقرة	173	314
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون	إبراهيم	44	315
أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت في جنب الله	الزمر	53	315

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة :

الحديث	مخرج الحديث	رقم الحديث	الصفحات
أتجد ما يحرر رقبة قال	البخاري	1937	23-72
اتقوا الظلم فإن الظلم	مسلم	2578	249
إذا أتى أحدكم خادما بطعامه	البخاري	2557	23
إذا التقى المسلمان سيفيهما	البخاري	6875	85
إذا حكم الحاكم فاجتهد	مسلم	1716	185
إذا خرج ثلاثة في سفر	أبو داود	2608	194
إذا ظهر الطاعون في بلد وأنتم فيه	البخاري	5728	102
إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه	مسلم	49	90
إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة	مسلم	1631	187
إذا مات صاحبكم فدعوه	أبو داود	4899	90
اذكروا محاسن موتاكم	أبو داود	4900	90
اذهب واقلع نخله	أبو داود	3636	235
اعزل الأذى عن طريق المسلمين	مسلم	2618	101
أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه	ابن ماجة	2443	217
أعيرته بأمه؟ إنك امرء فيك جاهلية	البخاري	30	52-87
اغزو باسم الله في سبيل الله	مسلم	1731	15
أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر	أبو داود	4344	198-116
أكمل المومنين ايمانا أحسنهم	ابن حنبل	7607	289
ألا لا فضل لعربي على أعجمي	ابن حنبل	24132	302-83
ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت	مسلم	1599	290
أما في بيتك شيء	أبو داود	1641	216
أمر الرسول J بالخروج إلى بني قريضة	البخاري	3896	210
أمرت أن أقاتل الناس حتى	البخاري	1399	76-158
إن إخوانكم خولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم	البخاري	2545	75
إن الله بعثني معلما مبشرا	النسائي	9164	182

إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا	مسلم	1015	258-245
إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها	الدارقطني	4316	298-44
إن الله قد فرض عليكم صدقة	مسلم	19	232
إن الله كره لكم ثلاثا قيل وقال	البخاري	1477	252
إن الله يعذب الذين يعذبون الناس	مسلم	2613	86
إن الملائكة لتضع أجنحتها را لطالب العلم	أبو داود	3641	177
أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه	البخاري	50	271
إن جنازة مرت على النبيJ فقام، قيل إنها	البخاري	1312	89
إن خياركم أحاسنكم أخلاقا	مسلم	2320	290
إن دماءكم وأموالكم عليكم	البخاري	67	233-231
إن فضل العالم على العابد	أبو داود	3641	177
إن قامت الساعة وفي يد	ابن حنبل	13323	217
إن لنفسك عليك حقا	البخاري	1968	220
إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي	البخاري	3535	287
إنك ما تنفق من نفقة تبتغي بها	البخاري	56	249
إن الناس إذا رأوا الظالم ولم يأخذوا	الترمذي	2168	198-117
إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق	ابن حنبل	8729	287
إنما جعل الاستئذان من أجل البصر	البخاري	2902	97
إنما هلك من كان قبلكم أنهم إذا سرق	مسلم	1688	311-232
إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري	البخاري	581	209
إني والله ما آمن يهودي على كتابي	أبو داود	3645	180
إياكم والجلوس في الطرقات	مسلم	2121	100
أيما رجل أعتق امرأ مسلما	البخاري	2517	74-59
إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث	مسلم	2563	88-59
أيما رجل كانت له جارية أدبها	البخاري	4547	60 -75
بايعت رسول الله على إقام الصلاة	البخاري	524	197
البر حسن الخلق والإثم ما حال في صدرك	مسلم	2523	309

البيعان بالخيار ما لم يتفرقا	البخاري	2110	256
ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة	البخاري	2227	217-22-77
ثم تكون خلافة فكانت الخلافة	ابن حنبل	18903	14
ثم ذكر الرجل يطيل السفر	مسلم	1015	
جاء رجل إلى النبي J فقال: أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي	مسلم	150	233
جاء رجل إلى النبي J فقال: هلكت يا رسول الله؟	البخاري	1937	72-71
الحكمة ضالة المؤمن	الترمذي	2687	180
دخلت امرأة النار في هرة ربطتها	مسلم	2242	101
دعانا رسول الله J فبايعناه	مسلم	1709	202
الدين النصيحة	مسلم	55	197-116
رأيت أبا ذر الغفاري رضي الله عنه	البخاري	30	87
رحم الله رجلا سمحا إذا باع	البخاري	2076	260
السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بمعصية	البخاري	2955	202-198
الصلاة الصلاة وما ملكت أيمانكم	أبو داود	5156	75
صلوا كما رأيتموني أصلي	البخاري	2008	43
طلب العلم فريضة على كل مسلم	ابن ماجة	224	178
العلماء ورثة الأنبياء	أبو داود	3641	177
عليكم من الأعمال ما تطيقون	مسلم	782	219
عن ماله من أين اكتسبته	الدارمي	537	250
فإذا مثل الرجل بعبده أعتق عليه	ابن ماجة	2433	76
كان خلقه القرآن	ابن حنبل	26564	288
فسلك به في نهج عظيم	ابن ماجة	3920	13
فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن	مسلم	50	202
كان الرسول J أحسن الناس خلقا	مسلم	55	288
كان المهاجرون حين قدموا المدينة يرث	البخاري	4580	274-273

كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم	ابن ماجة	2871	190
كان رسول الله J يخطب يوم الجمعة	مسلم	863	262
كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة	النسائي	1578	43
كلكم راع وكلكم مسؤول	البخاري	2558	91-218-308
لا تسبوا الأموات، فإنهم أفضوا إلى ما قدموا	البخاري	1393	90
لا تقتلن امرأة ولا صبيا	مالك	10	157
لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا	البخاري	73	177
لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه	البخاري	13	274
لا يحل دم امرء مسلم	مسلم	1675	165
لا يقل أحدكم: أطعم ربك وضئ ربك	البخاري	2552	76
لا يقولن أحدكم: عبدي وأمتي	مسلم	2249	76
لأن يغدو أحدكم فيحتطب	مسلم	1042	214
لا يحل لامرئ مسلم أن ينظر إلى جوف بيت	الترمذي	357	95
لايمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلأ	البخاري	6962	239
لتأخذوا عني مناسككم	مسلم	1297	43
لعن رسول الله آكل الربا	مسلم	1598	259
لقد رأيت رجلا يتقلب في الجنة	مسلم	1914	101
للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل	مسلم	1662	76
ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة	ابن حنبل	19442	208
اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع	مسلم	2722	187
لو أن امرء اطلع عليك بغير إذن	البخاري	2888	97
لو ثبت لفقأت عينك	البخاري	2888	97
لو كنت مؤمرا أحدا دون مشورة	ابن حنبل	576	208
ليس لابن آدم حق سوى هذه الخصال	الترمذي	2341	107
ما أجد لي ولهؤلاء شيئا خيرا	الترمذي	3165	23
ما أكل أحد طعاما قط خيرا	البخاري	2072	214
ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضته عليه	البخاري	6502	280

ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي	مسلم	50	116
ما من يوم يصبح العباد فيه	البخاري	1010	248-242
مثل القائم على حدود الله	البخاري	2493	198
المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص	مسلم	2585	226-225
المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يخذله	مسلم	2564	275-225-88
المسلمون شركاء في ثلاثة الماء والكلأ	أبو داود	3477	238
من احتكر طعاما أربعين يوما	ابن حنبل	4990	261
من احتكر فهو خاطئ	مسلم	1605	261
من أحدث في أمرنا هذا	مسلم	1718	43
من أخذ من الأرض شيئا	البخاري	2454	233
من أراد أن يلقى الله طاهرا فليتزوج الحرائر	ابن ماجة	1862	23
من أصبح آمنا في سربه	ابن ماجة	4141	106
من أعتق شركا له في مملوك فعليه عتقه	البخاري	2523	74
من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه	مسلم	137	293-232
من بدل دينه فاقتلوه	البخاري	6878	165
من خرج في طلب العلم فهو	الترمذي	2627	179
من خلع يدا من طاعة	مسلم	7144	201
من رأى منكم منكرا فليغيره بيده	مسلم	49	306
من سئل عن علم فكتمه	أبو داود	3658	183
من سلك طريقا يلتمس فيه علما	مسلم	2699	180
من قتل دون ماله فهو شهيد	البخاري	2480	233
من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة	البخاري	6914	85
من قتل نفسه بحديدة، فحديدته	البخاري	5778	85
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر لا يؤذ جاره	البخاري	6018	289
من كانت له جارية فعالها فأحسن إليها	البخاري	2544	59
من لطم مملوكا أو ربه فكفارته أن يعتقه	أبو داود	2168	76-74
من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة	مسلم	150	51

من لم يدع قول الزور والعمل به	البخاري	1903	285
من مات وليس في عنقه بيعة	مسلم	1478	194
من مات وهو يدعو من دون الله	البخاري	4497	50
نهى رسول اللهJ عن قتل النساء	البخاري	3015	157
ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا	البخاري	6066	96
والذي نفس محمد بيده إن على الأرض	مسلم	1619	226
والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة	البخاري	1400	165
والناس بنو آدم، وآدم من تراب	ابن حنبل	8970	53- 82-275
وحرمت التجارة في الخمر	البخاري	2226	258
ورجل باع حرا فأكل ثمنه	البخاري	2227	22
ولا تقتلوا وليدا	مسلم	1731	157
يا أبا هريرة هذا غلامك فقلت: هو حر	البخاري	2531	22
يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم	ابن حنبل	24132	52-275
يا بني كعب بن لؤي قوا أنفسكم	مسلم	204	305

فهرس القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية

القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية	الصفحة
الأصل في الأشياء الإباحة.	36-40
الأصل براءة الذمة.	40
مراعاة المصلحة ودفع المفسدة.	65
إنما يكون النسخ في الجزئيات.	132
التشابه لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية.	171
إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة الأعيان ولا حكايات الأحوال.	171
لا تكليف إلا بمستطاع.	219
الأصل في الإسلام رفع الحرج	219
التصرف في الأموال منوط بالحق والنفع.	253
جلب المصالح ودفع المضار.	258
لا ضرر ولا ضرار	258
لا تزر وازرة وزر أخرى	305

N v

مقدمـة: **1**

التمهيد : في مفهوم المصطلحات الأساسية..... 11

أولا: المنهج: 12

1. المنهج في اللغة والشرع والاصطلاح:..... **12**

2. ضرورة الوعي بأهمية المنهج : **16**

ثانيا: الحريـة: 18

1. الحرية في اللغة والشرع والاصطلاح : **19**

الباب الأول: الحرية أصالتها وأصولها، مكانتها، وأهميتها..... **27**

الفصل الأول: الحرية أصالتها وأصولها ومكانتها في الإسلام. 28

المبحث الأول: الحرية أصالتها وأصولها..... **29**

المطلب الأول : الحرية أصل فطري..... 29

المطلب الثاني : الحرية بين الإباحة والتسخير..... 34

المطلب الثالث : الأصل براءة الذمة..... 41

المبحث الثاني: مكانة الحرية في الإسلام..... **46**

المطلب الأول: التحرير جوهر عقيدة التوحيد..... 46

المطلب الثاني: حفظ الحرية الإنسانية مقصد من مقاصد الشريعة..... 56

المطلب الثالث : الحرية في الإسلام أساس الإبداع والإعمار..... 59

الفصل الثاني: اهتمام الإسلام بالقضاء على العبودية..... 64

المبحث الأول: أساليب الإسلام في القضاء على العبودية. **65**

المطلب الأول: تدرج الإسلام في القضاء على العبودية. 65
المطلب الثاني: الأساليب العملية للقضاء على العبودية. 66
المبحث الثاني : الترغيب في عتق العبيد والإحسان إليهم. 76
المطلب الأول: الحث على العتق والترغيب فيه. 76
المطلب الثاني: الدعوة إلى حسن معاملة الرقيق. 78
الباب الثاني : أنواع الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية. 81
الفصل الأول : الحريات الشخصية..... 83
المبحث الأول: حق التكريم الشخصي أو ما يسمى بحرية الـــذات. 84
المطلب الأول: حق التكريم في اللغة والشرع والاصطلاح. 84
المطلب الثاني : حق التكريم في القرآن الكريم والسنة النبوية..... 85
المطلب الثالث: مظاهر تكريم الذات الإنسانية. 88
المبحث الثاني: حرية المسكن وحرمته..... 96
المطلب الأول: تعريف حرية المسكن في اللغة والشرع والاصطلاح. 96
المطلب الثاني: حرية المسكن في القرآن الكريم والسنة النبوية. 97
المطلب الثالث : منع التجسس على المسكن..... 100
المبحث الثالث: حرية التنقل. 102
المطلب الأول : تعريف حرية التنقل. 103
المطلب الثاني: حرية التنقل في القرآن الكريم والسنة النبوية. 104
المبحث الرابع: حرية الأمن. 109
المطلب الأول: حرية الأمن في اللغة والشرع والاصطلاح. 109
المطلب الثاني: حرية الأمن في القرآن الكريم والسنة النبوية 110
الفصل الثاني : الحريات الفكرية. 116
المبحث الأول : حرية الرأي في القرآن الكريم والسنة النبوية. 116

المطلب الأول : تعريف حرية الرأي 116
المطلب الثاني : حرية الرأي في القرآن الكريم والسنة النبوية. 118
المطلب الثالث: منهج القرآن في تقرير حرية الرأي. 126
المبحث الثاني : حريــة الاعتقـاد في القرآن الكريم والسنة النبوية..... 135
المطلب الأول : تعريف حرية الاعتقاد. 135
المطلب الثاني : حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية..... 138
المطلب الثالث: منهج القرآن في تقرير حرية الاعتقاد. 147
المبحـــث الثالث: الإشكـالات التي تثيرها حرية الرأي و الإعتقاد. 152
المطلب الأول: الجهاد وحرية الاعتقاد. 152
المطلب الثاني: الردة وحرية الرأي والاعتقاد. 170
المبحث الرابع: حرية العلم والتعليم:..... 184
المطلب الأول: العلم في اللغة والشرع والإصطلاح..... 184
المطلب الثاني: حرية العلم في القرآن الكريم والسنة النبوية..... 185
المطلب الثالث: منهج القرآن والسنة في تحصيل العلم. 199
الفصل الثالث : الحريات السياسية 202
المبحث الأول: تعريف الحرية السياسية 202
المبحث الثاني : حق الأمة في اختيار رئيس الدولة 205
المبحث الثالث : حق الأمة في مراقبة الحاكم..... 208
المبحث الرابع : حق الأمة في عزل الحاكم..... 214
المبحث الخامــس: حق الأمــة فــي المشاركة في الحياة السياسية:..... 218
الفصل الرابع : الحريات الاجتماعية 225
المبحث الأول: حرية العمل. 225
المطلب الأول:حرية العمل في اللغة والشرع والإصطلاح. 226

المطلب الثاني : حق العمل في القرآن الكريم والسنة النبوية. 227
المبحث الثاني: حق التكافل الاجتماعي أو حق العيش الكـــــريم. 235
المطلب الأول : التكافل في اللغة والشرع والاصطلاح. 235
المطلب الثاني : حق التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم والسنة النبوية. ... 237
الفصل الخامس: الحريات الاقتصادية 241
المبحث الأول: حق الملكية. 242
المطلب الأول: تعريف حق الملكية:..... 242
المطلب الثاني: حق الملكية في القرآن والسنة النبوية:..... 244
المطلب الثالث: طبيعة الملكية في الإسلام. 248
المبحث الثاني : حرية الإنتاج والإنفاق..... 254
المطلب الأول: حرية الإنتاج والإنفاق في اللغة والشرع والاصطلاح. 254
المطلب الثاني : حرية الإنتاج في القرآن الكريم والسنة النبوية 255
المطلب الثالث: حرية الإنفاق في القرآن الكريم والسنة النبوية:..... 261
المبحث الثالث: حرية التجارة..... 268
المطلب الأول: حرية التجارة في اللغة والشرع والاصطلاح. 268
المطلب الثاني: حرية التجارة في القرآن الكريم والسنة النبوية. 269
الباب الثالث: منهجية تفعيل الحريات في القرآن الكريم والسنة النبوية. 278
الفصل الأول: الأنظمة المصلحة للإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية. 281
المبحث الأول :الأساس الفكري للحريات فـي القرآن و السنـــة:
(العقيدة الإسلامية)..... 282
المطلب الأول: عقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر. 284
المطلب الثاني : رابطة الأخوة. 288
المطلب الثالث: العقيدة وأثرها في تفعيل الحريات 291

المبحث الثاني: نظام العبادات وأثره في حماية الحريات. 294

المطلب الأول: أهمية العبادة في القرآن والسنة. 294

المطلب الثاني : عبادة الله وحده لا شريك له تكريم للإنسان..... 295

المطلب الثالث: آثار نظام العبادات في حماية الحريات 299

المبحث الثالث: أهمية نظام الأخلاق وأثـــره في حمايـــة الحريات. 304

المطلب الأول: أهمية الأخلاق في القرآن الكريم والسنة النبوية. 304

المطلب الثاني : آثار نظام الأخلاق في حماية الحريات..... 307

الفصل الثاني: خصائص الحريات في القرآن والسنة ومنهجية التفعيل.....310

المبحث الأول : الصفة الدينية للحريات ونتائجها..... 310

المطلب الأول: الربانية ونتائجها..... 311

المطلب الثاني: الحريات منح إلهية. 317

المطلب الثالث: الشمول والعموم..... 319

المبحث الثاني: ثنائية المسؤولية. 321

المطلب الأول: المسؤولية الفردية. 321

المطلب الثاني : المسؤولية الجماعية..... 324

المبحث الثالث: ثلاثية الجزاء..... 327

المطلب الأول : الجزاء الأخلاقي الوجداني..... 327

المطلب الثاني: الجزاء القانوني الاجتماعي..... 328

المطلب الثالث: الجزاء الإلهي..... 329

المبحث الثالث: مفهوم الحريـــة في الغرب بين النظرية والممارسة. 335

المطلب الأول: مفهوم الحرية في الغرب..... 335

المطلب الثاني : الأساس الفكري للحرية في الفكر الغربي. 339

المطلب الثالث: الحرية في الغرب بين النظر والتطبيق 343

خاتمة:..... 347

لائحة المصادر والمراجع 353

فهرس الآيات القرآنية:..... 369

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة: 380

فهرس القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية : 369